Geschichte des jüdischen volkes im zeitalter Jesu Christi,

Emil Schürer

GESCHICHTE

DES

JÜDISCHEN VOLKES

IM

ZEITALTER JESU CHRISTI

VON

D. EMIL SCHÜRER

ORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU GÖTTINGEN

VIERTE AUFLAGE

ZWEITER BAND

DIE INNEREN ZUSTÄNDE

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1907

Druck von August Pries in Leipzig.

Vorwort.

Obwohl seit dem Erscheinen der vorigen Auflage dieses Bandes (1898) nur neun Jahre verflossen sind, hat sich doch bei der großen Mannigfaltigkeit des Stoffes an so vielen Punkten die Notwendigkeit größerer oder kleinerer Ergänzungen ergeben, daß eine abermalige Erweiterung des Umfangs unvermeidlich war. Neue Funde von Handschriften, Inschriften, Münzen, Papyrustexten, neue Arbeiten von Mitforschern, durch welche den alten Quellen neue Aussagen und Gesichtspunkte abgewonnen wurden, endlich die fortgesetzte eigene Beschäftigung mit dem Gegenstand haben wieder aufs eindringlichste gelehrt, wie wenig es auch auf diesem Gebiete Ruhe und Stillstand gibt. Die große Masse der Ergänzungen ist den Anmerkungen zuteil geworden. Aber auch der Text hat doch an nicht wenigen Stellen Ergänzungen und Modifikationen, hie und da auch Berichtigungen erfahren. Es sei gestattet, die etwas umfangreicheren Zusätze hier hervorzuheben. Sie finden sich an folgenden Stellen: S. 4—7 (Hellenismus in Idumäa um 200 v. Chr.), 39 f. (griechische Kulte in Gerasa), 43—46 (semitische und griechische Kulte in Batanäa und Auranitis), 55 f. (hellenistische Legenden über die Gründung palästinensischer Städte), 64 f. (die *θύρα ὡραία* Act. 3, 2), 65 f. (Tier- und Menschenbilder bei den Juden), 68—71 (Import griechischer Waren nach Palästina seit dem siebenten Jahrhundert v. Chr., insonderheit Tonkrüge aus Rhodus um 200 v. Chr., zu der Literatur S. 70 ist nachzutragen: Bleckmann, De inscriptionibus quae leguntur in vasculis Rhodiis, Göttinger Diss. 1907), 96—99 (Wechsel der Oberherrschaft über Palästina in der Diadochenzeit), 143, 144, 145, 146 f. (zur Geschichte der Stadt Ptolemais-Ake), 149 f. (über die „Dekapolis“), 180—189

(zur Geschichte und Verfassung von Gerasa), 246 f. (über das Synedrium, gegen Büchler), 370 f. (Verunreinigung der Hände durch heilige Schriften), 406 (die siebenzig Völker der Welt), 413 f. (fremde Einflüsse auf das Judentum), 428 (das Prosbol-Gesetz), 439, 445 (R. Eliesers und R. Tarphons Beziehungen zum Christentum), 461 f. (Jesus Sirach über die Willensfreiheit), 469 (über Amhaarez), 488 (über die Sadduzäer, gegen Hölscher), 500 (Synagogen in Ägypten seit dem dritten Jahrhundert v. Chr.), 506 (*συναγωγή* im griechischen Sprachgebrauch), 514 (Organisation der Armenpflege), 533 (Bedeutung des Wortes Haphtara), 541—544 (Geschichte des Schmone-Esre), 591—593 (die messianische Hoffnung bei Jesus Sirach), 614 f. (Menschensohn), 633 (ewige Gültigkeit des Gesetzes), 640, 642 (über den Zustand nach dem Tode; auch sonst ist in dem Abschnitt über die messianische Hoffnung vieles ergänzt, resp. der Text modifiziert und präziser gefaßt), 646—648 (zur Charakteristik der messianischen Hoffnung, Ausmünden derselben in die christliche Hoffnung).

Um das Auffinden von Zitaten nach der vorigen Auflage zu erleichtern, sind die Seitenzahlen der dritten Auflage am inneren Rand in eckigen Klammern [ ] angegeben und der Beginn einer neuen Seite der alten Auflage in der neuen jedesmal durch einen im Text angebrachten senkrechten Strich | bezeichnet. Infolge dessen kann auch das bisherige Register vorläufig noch benützt werden. Eine Erneuerung desselben ist erst nach Erscheinen der 4. Aufl. von Bd. III beabsichtigt. Letztere ist in Vorbereitung, während von Bd. I, welcher in einer starken Doppel-Auflage gedruckt wurde, noch reichlicher Vorrat vorhanden ist.

Göttingen im September 1907.

E. Schürer.

Inhalt.

Zweiter Teil.

Die inneren Zustände.

Zweiter Teil.

Die inneren Zustände.

§ 22. Allgemeine Kulturverhältnisse.

I. Mischung der Bevölkerung. Landessprache.

Die Stärke und Ausdehnung der jüdischen Bevölkerung in Palästina hat auch in der griechischen und römischen Zeit, wie in früheren Jahrhunderten, starke Schwankungen erfahren. Vom Beginn der hellenistischen Zeit bis zur makkabäischen Erhebung werden wir uns das jüdische Element in allmählichem Rückgang zu denken haben: das griechische Element drang siegreich vor. Ein starker Umschlag erfolgte jedoch durch die makkabäische Erhebung und ihre Nachwirkungen; durch sie gewann das Judentum intensiv und extensiv wieder an Boden. Es konsolidierte sich im Innern, und es breitete sich an den Grenzen fast nach allen Seiten hin weiter aus[1].

Eine kompakte jüdische Bevölkerung hat es im Beginn der Makkabäerzeit nur im eigentlichen Judäa gegeben, d. h. in der südlich von Samaria gelegenen Landschaft, für welche das erste Makkabäerbuch den Namen *Ἰούδα* oder *γῆ Ἰούδα* oder *Ἰουδαία* gebraucht[2]. Die räumliche Ausdehnung der hier wohnenden jüdischen Bevölkerung läßt sich für den Zeitraum von 175—135 vor Chr. ziemlich genau bestimmen. Die nördlichsten Bezirke, welche in Kultusgemeinschaft mit Jerusalem standen (also nicht „samaritanische“, sondern „jüdische“ Bevölkerung hatten), waren die *νομοί* von Lydda, Ramathaim und Ephraim.

1) Vgl. zum Folgenden: Hölscher, Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit (1903), S. 26—50, 67—82; auch die Artikel von Guthe über „Judäa“, „Galiläa“, „Peräa“ in Herzog-Hauck, Real-Enz., 3. Aufl. — Schlatter, Gesch. Israels, 2. Aufl., 1906, S. 7—17, folgt meiner Darstellung.

2) Der Name *Ἰουδαία* ist schon seit Beginn der hellenistischen Zeit nachweisbar (Klearchus bei Jos. c. Apion. I, 22, 179: *προσαγορεύεται γὰρ ὃν κατοικοῦσι τόπον Ἰουδαία*, Hekatäus bei Diodor. XL, 3 = Müller, Fragm. hist. gr. II, 392a: *εἰς τὴν νῦν καλουμένην Ἰουδαίαν*, Manetho bei Jos. c. Apion. I, 14, 90: *ἐν τῇ νῦν Ἰουδαίᾳ καλουμένῃ*). Die Zweifel, welche Hölscher, S. 76ff., gegen die Authentie dieser Stellen erhoben hat, kann ich nicht für begründet halten. Das hebr. יהודים ist ja schon bei Jeremia häufig.

Diese gehörten bis 145 vor Chr. politisch zur Provinz Samarien, wurden aber nun von Demetrius II. dem jüdischen Hohenpriester Jonathan überlassen, und zwar, wie deutlich zu erkennen gegeben wird, weil die dortige Bevölkerung „in Jerusalem opferte" (I *Makk.* 11, 34). Seitdem wurden diese |Bezirke stets zu Judäa gerechnet[3]. — Gegen Osten hat sich die jüdische Bevölkerung wohl bis zum Jordan hin erstreckt. Unter den Städten ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, welche Bacchides befestigte und mit heidnischen Besatzungen belegte, um die jüdische Bevölkerung | im Zaume zu halten, wird auch Jericho genannt (I *Makk.* 9, 50—52). — Gegen Süden bildete damals Beth-zur den vorgeschobensten Posten des Judentums. Judas legte eine jüdische Besatzung hinein, „damit das Volk eine Festung habe gegen Idumäa" (I *Makk.* 4, 61; vgl. 6, 7. 26). Diese Besatzung mußte sich freilich nach wenigen Jahren wieder dem syrischen König ergeben und wurde durch eine heidnische ersetzt (I *Makk.* 6, 31. 49—50; 9, 52). Aber der Makkabäer Simon gewann die Stadt aufs neue für das Judentum (I *Makk.* 11, 65—66). Südlich von Beth-zur, in der Linie von Hebron bis Marisa (so ist I *Makk.* 5, 66 statt Samaria zu lesen) wohnten die heidnischen „Söhne Esaus", welche von Judas wiederholt gezüchtigt wurden, da sie die zerstreut unter ihnen lebenden Juden mißhandelten (I *Makk.* 5, 2—3. 65—67)[4]. —

3) Über ihre Lage s. oben § 6 (Bd. I S. 233). Vgl. überhaupt § 4 Anfang (I, 184. 185).

4) Viel weiter südlich als Beth-zur, nämlich bis Beerseba (dessen Lage uns sicher bekannt ist), sollen die Ansiedelungen der Juden nach dem babylonischen Exil gegangen sein (*Nehem.* 11, 25—30, dazu: Smend, Die Listen der Bücher Esra und Nehemia, Basel, Progr. 1881. und Stade, Theol. Litztg. 1884, 216 f.; Ders., Gesch. des Volkes Israel II, 1888, S. 109—112). Diese Angaben können aber nicht richtig sein. Das südliche Judäa war schon zur Zeit Ezechiels, unmittelbar nach der Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar, von den Edomitern besetzt worden (*Ezech.* 35, 10—13; 36, 5). Und diese sind, wie die spätere Geschichte zeigt, seitdem dort geblieben, während sie ihre alten, südlicheren Wohnsitze in der Gegend von Sela (= Petra) den Nabatäern überließen, die wir seit Ende des 4. Jahrh. v. Chr. daselbst finden (s. Bd. I Beilage II, und zur Geschichte der Edomiter den Artikel von Baudissin in Herzog-Hauck, Real-Enz., 3. Aufl.; Buhl, Geschichte der Edomiter, Leipzig, Progr. 1893; Ed. Meyer, Die Entstehung des Judentums, 1896, S. 114 ff.; Lury, Geschichte der Edomiter im biblischen Zeitalter, Diss. Berlin, angezeigt von Baudissin, Theol. Litztg. 1899, 132; Nöldeke, Art. Edom in der Encyclopaedia Biblica II, 1901; Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 328 ff.) Das jüdische Gebiet reichte zur Zeit Nehemias, wie *Nehem.* 3 beweist, südlich nicht viel weiter als bis Beth-zur. Die Liste *Nehem.* 11, 25—30 bezieht sich also entweder auf die vorexilische Zeit (so Smend, Lehrb. der alttest. Religionsgesch., 1893, S. 340; Wellhausen, Israelit. und jüd. Geschichte, 1894, S. 122; Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas, 1893, S. 53), oder sie ist eine freie Erfindung des Chronisten, was

Die Küstenstädte im Westen mit ihren großen, sich weit ins Binnenland erstreckenden Gebieten, waren sämtlich heidnisch. Die meisten, Raphia, Gaza, Anthedon, Askalon, Asdod, sind es auch stets geblieben. Den vorgeschobensten Punkt des Judentums im Nordwesten bildete das schon erwähnte Lydda (I *Makk.* 11. 34). In dessen Nähe lag das von dem Makkabäer Simon befestigte Adida (I *Makk.* 12, 38). | Südlich davon war Emmaus die westlichste jüdische Stadt (I *Makk.* 9, 50). Denn schon das nur wenig westlich von Emmaus liegende Gazara war damals noch heidnisch. Gerade nach Westen hin hat aber das Judentum schon zur Makkabäerzeit zielbewußt sich vorgeschoben. Die Verbindung mit der Küste war eine Grundbedingung materieller Blüte. Und diese Verbindung ist in der Weise angestrebt und erreicht worden, daß zugleich auch die Bevölkerung judaisiert wurde. Ob mit Ekron so verfahren wurde, als Jonathan es von Alexander Balas zum Geschenk erhielt (I *Makk.* 10, 88—89), wissen wir allerdings nicht. Sicher ist aber, daß die bis dahin heidnischen Städte Jope und Gazara gewaltsam zu jüdischen gemacht wurden. Nach Jope legte Simon eine jüdische Besatzung (I *Makk.* 12, 33—34) und vertrieb bald darauf die bisherigen heidnischen Einwohner aus der Stadt (I *Makk.* 13, 11: *ἐξέβαλε τοὺς ὄντας ἐν αὐτῇ*). Gazara wurde von Simon nach schwieriger Belagerung erobert, worauf er die Einwohner vertrieb und Leute dort ansiedelte, „welche das Gesetz beobachten" (I *Makk.* 13, 43—48: *κατῴκισεν ἐκεῖ ἄνδρας οἵτινες τὸν νόμον ποιοῦσι*)[5]. Jope ist die einzige Küstenstadt, welche förmlich judaisiert wurde. Außerdem hat aber auch in Jamnia das jüdische Element das Übergewicht gewonnen. Es scheint zwar, daß dies

Ed. Meyer sehr wahrscheinlich gemacht hat (Die Entstehung des Judentums, S. 105—108. 114 ff.; ebenso Guthe in Herzog-Hauck, Real-Enz., 3. Aufl. IX, 557; Hölscher S. 26 f.). Jedenfalls hat zur Makkabäerzeit über Beth-zur hinaus nur eine jüdische Diaspora gewohnt (vgl. I *Makk.* 5, 2—3). Die Hauptmasse der Bevölkerung war hier edomitisch. Das beweisen nicht nur die Angaben I *Makk.* 4, 61 und 5, 65—67, sondern auch die Geschichte des Johannes Hyrkanus. Erst dieser hat die bis dahin edomitischen Städte Adora und Marisa erobert und judaisiert (*Joseph Antt.* XIII, 9, 1; *Bell. Jud.* I, 2, 6). Adora lag nur wenig südlich von Beth-zur, Marisa westlich von Beth-zur.

5) Über Jope vgl. auch unten § 23; über Gazara oben § 7 (I, 245 f.). Bei den neueren Ausgrabungen in Gazara (Gezer) sind dort Henkel von Tonkrügen (Amphoren) in großen Mengen gefunden worden, von derselben Art wie in Marisa (s. Anm. 8). Sie erweisen sich durch den griechischen Stempel, den sie alle tragen, als Fabrikat von Rhodus aus dem 3. oder 2. Jahrh. vor Chr. und bezeugen damit, daß auch in Gazara vor seiner Judaisierung durch den Makkabäer Simon das Griechentum Eingang gefunden hatte (S. *Macalister, Quarterly Statements* 1903, p. 48. 306; 1904, p. 212 *sq.*).

nicht vor dem Jahre 135 vor Chr. geschehen ist; denn die beiden Makkabäerbücher erwähnen Jamnia nur als heidnische Stadt (I *Makk.* 5, 58; II *Makk.* 12, 8 ff. 40) und berichten nichts von seiner dauernden Besetzung durch die Juden. Aber zur Zeit Philos war die Bevölkerung Jamnias zum größten Teile jüdisch[6].

Eine starke Erweiterung hat das jüdische Element nach Süden hin durch die Unterwerfung der Idumäer erfahren. Johannes Hyrkan eroberte die Städte Adora und Marisa, unterwarf alle Idumäer und zwang sie zur Annahme der Beschneidung und der jüdischen Gesetze. Seitdem waren die Idumäer Juden und sind auch während des großen Krieges gegen die Römer 67/68 nach Chr. als solche aufgetreten[7]. Zur Zeit der Eroberung durch Johannes Hyrkan hat es in Marisa auch eine hellenistische Kolonie gegeben. Ja es scheint, daß das griechische Element dort ziemlich stark war; denn die Stadt gehört zu denjenigen, welche später durch Pompeius wieder von der Herrschaft der Juden befreit wurden, was im allgemeinen nur in Betreff der hellenistischen Städte geschah[8]. Wahrscheinlich ist auch Adora auf dem Weg

---

6) *Philo, Legat. ad Cajum* § 30 (*ed. Mang.* II, 575). Vgl. unten § 23, I.

7) *Joseph. Antt.* XIII, 9, 1: *Ὑρκανὸς δὲ καὶ τῆς Ἰδουμαίας αἱρεῖ πόλεις Ἄδωρα καὶ Μάρισαν, καὶ ἅπαντας τοὺς Ἰδουμαίους ὑπὸ χεῖρα ποιησάμενος ἐπέτρεψεν αὐτοῖς μένειν ἐν τῇ χώρᾳ, εἰ περιτέμνοιντο τὰ αἰδοῖα καὶ τοῖς Ἰουδαίων νόμοις χρήσασθαι θέλοιεν. Οἱ δὲ πόθῳ τῆς πατρίου γῆς καὶ τὴν περιτομὴν καὶ τὴν ἄλλην τοῦ βίου δίαιταν ὑπέμειναν τὴν αὐτὴν Ἰουδαίοις ποιήσασθαι. Κἀκείνοις αὐτοῖς χρόνος ὑπῆρχεν ὥστε εἶναι τὸ λοιπὸν Ἰουδαίους* (Text nach Niese). Vgl. auch *Bell. Jud.* I, 2, 6; *Antt.* XV, 7, 9; *Bell. Jud.* IV, 4, 4. Dazu oben § 8 (I, 264).

8) Über das Auftreten des Hellenismus in Marisa um 200 vor Chr. hat uns die Aufdeckung einiger in den Felsen gehauenen Grabstätten im J. 1902 überraschenden Aufschluß gegeben. S. die Berichte von Lagrange, *Deux hypogées Macédo-Sidoniens à Beit-Djebrin (Comptes rendus de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres* 1902, *p.* 497—505), und Thiersch und Peters (Mitteilungen und Nachrichten des DPV. 1902, S. 40—42, und *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* 1902, *p.* 393—397). Eine erschöpfende Beschreibung geben: *Peters and Thiersch, Painted Tombs in the Necropolis of Marissa, London* 1905 (vgl. Theol. Litztg. 1905, 561). Dazu: *Macalister, The erotic graffito* etc. in: *Quarterly Statement* 1906, *p.* 54—62. Die Gräber liegen am Tell Sandahanna, südlich von Beth-Dschibrin, dem Eleutheropolis der römischen Zeit. Da der Tell Sandahanna durch die neueren englischen Ausgrabungen als bedeutende alte Stadt-Anlage erwiesen ist, so war schon deshalb mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß hier das alte Marisa zu suchen ist (nach *Euseb. Onomast. ed. Klostermann p.* 130 lag Maresa 2 mil. pass. von Eleutheropolis; der alte Name hat sich in dem nahe gelegenen Khirbet Merasch erhalten, s. die große englische Karte Blatt XX; aber nicht Khirbet Merasch, sondern Tell Sandahanna muß genauer als die Lage der alten Stadt betrachtet werden). Bestätigt wird dies nun durch eine Inschrift in den neu

der Hellenisierung gewesen. Denn die Stadt Dora, in welcher nach einer von Apion wiedergegebenen judenfeindlichen Fabel Apollo verehrt wurde, kann nicht wohl das phönizische Dora

---

entdeckten Gräbern, auf welcher Marisa als Name der Stadt vorkommt (s. unten). — Von den vier Grabstätten, welche Peters und Thiersch beschreiben, ist Grab I das bedeutendste, aus paläographischen und historischen Gründen höchst wahrscheinlich noch vor Ende des dritten Jahrh. vor Chr. angelegt. Auch die andern sind wohl nicht viel jünger. Alle erinnern in der Ausführung besonders an ägyptische Gräber der Ptolemäerzeit. In Grab I ist an den Wänden des Hauptsaales ein großer Tierfries gemalt; über den Tierbildern stehen die entsprechenden griechischen Namen: *παρδαλος, πανθηρος, ταυρος*(?), *καμελοπαρδαλος* (?), *γρυψ, ρινοκερως, ελεφας, κροκοδιλος, ιβις, οναγριος, υστριξ* (Stachelschwein), *λυγξ*. Am Eingang zu diesem Saale ist links ein chthonicher Hahn, rechts der dreiköpfige Cerberus gemalt. Die Personen-Namen, welche über den Loculi geschrieben sind (teils eingeritzt, teils gemalt), sind zur größeren Hälfte griechische, zur kleineren semitische in griechischer Form; unter letzteren einige sicher phönizische (*Σεσμαιος, Μεερβαλος*) und einige sicher idumäische (*Κοσνατανος, Κοσβανος*, von dem idumäischen Gott קוס, zu unterscheiden von *Κοζέ*, trotz *Jos. Antt.* XV, 7, 9, vgl. Baudissin, Art. „Edom“ in Herzog-Hauck, Real-Enz., 3. Aufl., V, 166f.). Von besonderer Wichtigkeit ist aber folgende Inschrift (*Painted Tombs p.* 36 und 38): *Ἀπολλοφάνης Σεσμαίου ἄρξας τῶν ἐν Μαρίσῃ Σιδωνίων ἔτη τριάκοντα καὶ τρία καὶ νομισθεὶς πάντων τῶν καθ' αὐτὸν χρηστότατος καὶ φιλοικειότατος ἀπέθανεν δὲ βιώσας ἔτη ἑβδομήκοντα καὶ τέσσαρα ἐτ* (*sic*). Wir erfahren hieraus, daß es in Marisa eine Kolonie von griechisch gebildeten Sidoniern gegeben hat, deren Archon der Verstorbene war. Vermutlich gehörte die ganze Grab-Anlage dieser Kolonie, die sich aber, wie die idumäischen Eigennamen beweisen, im Laufe der Zeit auch mit Eingeborenen vermischt hat. Außer den Aufschriften über den Loculi kommen an den Wänden auch einige andere Inschriften vor; so hat sich in der Nähe des Altares auf der Wand ein *Ορτας Μακεδων* verewigt (*Painted Tombs p. 56, pl.* XX *n.* 31), vermutlich ein Besucher der Grabstätte. — Auch in Grab II finden sich einige Wandmalereien. Die Personen-Namen sind überwiegend griechische, daneben einige phönizische (*Βαδων* S. 65, *Βαλσαλω* S. 66, letzteres = בעלצלח, was auf einer sidonischen Inschrift vorkommt). Eine Frau namens Philotion wird als *Σιδωνία* bezeichnet (S. 66), woraus man wohl schließen darf, daß die Mehrzahl der hier Bestatteten nicht Sidonier waren. Die Gräber III und IV bieten wenig Bemerkenswertes. — Einzelne Inschriften sind mit Jahreszahlen versehen (s. die Tabelle in *Painted Tombs p.* 77). In Grab I kommen vor *ZP* = 107 (so Lagrange; Peters erklärt die Lesung für unsicher und ist geneigt, *ΞP* = 160 zu lesen), *AOP* = 171, *Δ϶P* = 194; in Grab II bewegen sich die sieben Daten in den Grenzen *ϵKP* = 125 und *HOP* = 178; in Grab III kommt *ΘOP* = 179 vor. Wenn man, was sehr wahrscheinlich ist, die seleucidische Ära voraussetzen darf (die nur irrtümlich als „seleucidische“ bezeichnet wird), so ist 107 (falls richtig gelesen) = 206/205 vor Chr., 194 = 119/118 vor Chr. Letzteres Datum (nach *pl.* XIX *n.* 19 sicher zu lesen) fällt ungefähr in die Zeit, in welche die Eroberung Marisas durch Johannes Hyrkan zu setzen ist. Auffallend sind die in Grab I vorkommenden Jahreszahlen *A*, *B*, *ϵ* (1, 2, 5). Möglicherweise ist hier an die pompeianische Ära zu denken.

südlich von Ptolemais gewesen sein, da es als **idumäische** Stadt bezeichnet wird und nach den Voraussetzungen jener Legende nicht weit von Jerusalem gelegen haben muß. Es ist vielmehr

---

Durch die Aufdeckung dieser Grabstätten erhalten auch erst die Funde ihr Licht, welche bei den englischen Nachgrabungen auf dem Tell Sandahanna zutage gekommen sind. 1) Unter einigen Inschriften-Fragmenten ist besonders bemerkenswert das Bruchstück einer Ehren-Inschrift, welche nach der wohlbegründeten Ergänzung Clermont-Ganneaus auf Arsinoë, die Schwester und Gemahlin des Ptolemäus IV. Philopator (221—205 vor Chr.) zu beziehen ist:

[*Βασίλισσαν Ἀρσ*]*ινόην, μεγάλην*
[. . . . *Φιλοπάτ*]*ορα τὴν ἐγ βασιλέως*
[*Πτολεμαίου καὶ*] *βασιλίσσης* [. . . .]

S. Clermont-Ganneau, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* 1900, *p.* 536—541. Ders., *Recueil d'archéol. orientale* IV, 1901, *p.* 152—156. Englisch in: *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* 1901, *p.* 54—58. Facsimile auch in *Excavations in Palestine by Bliss and Macalister* (London 1902) *p.* 68, 69. — Auf einem andern Fragment ist der Name *Βερενί*[*κη*] deutlich zu lesen (s. die eben genannte Literatur). — 2) In dieselbe Zeit, 3. oder 2. Jahrh. vor Chr., gehören die Henkel von Tonkrügen (Amphoren), mehr als dreihundert (!) an der Zahl, welche ebenfalls auf dem Tell Sandahanna gesammelt worden sind. S. Macalister, *Amphora handles with greek stamps from Tell Sandahannah* (*Quarterly Statement*, 1901, *p.* 25—43, 124—143, Nachtrag *p.* 394—397). Kürzerer Bericht in: *Excavations in Palestine by Bliss and Macalister p.* 52 *sqq.* 131—134. Die griechischen Stempel, mit welchen alle diese Henkel versehen sind, beweisen, daß die Amphoren, deren Reste sie sind, aus Rhodus stammen. Näheres hierüber s. unten II, 2 in dem Abschnitt über den Handel. — 3) Wahrscheinlich gehören in diese Zeit, etwa 2. Jahrh. vor Chr., auch die auf dem Tell Sandahanna gesammelten griechischen Beschwörungs-Texte (auf Kalksteine eingeritzt), welche Wünsch in den *Excavations in Palestine by Bliss and Macalister p.* 158—187 besprochen hat. Wünsch setzt sie freilich erst in das 2. Jahrh. nach Chr. (S. 181 f.). Aber der Schriftcharakter spricht keineswegs für diese späte Ansetzung. S. die Bemerkungen von Thiersch in: *Painted Tombs p.* 72 und bes. Wilhelm, Über die Zeit einiger attischer Fluchtafeln (Jahreshefte des österreich. archäol. Instituts VII, 1904, S. 105—126), welcher zeigt, daß Wünsch auch manche attische Beschwörungstafeln infolge irriger Beurteilung der Schrift erheblich zu spät setzt; über die Beschwörungstexte von Tell Sandahanna sagt Wilhelm S. 110: „auch sie sind sicherlich viel älter als Wünsch angenommen hat". — 4) Ebenfalls in vorchristliche Zeit gehört eine Inschrift, welche in einem großen Kolumbarium (Begräbnisstätte) am Tell Sandahanna gefunden worden ist: *Σιμὴ καλὴ δοκεῖ ἐμοὶ Α. Νικατειδι.* S. Macalister, *Quarterly Statement* 1901, *p.* 11—19; Clermont-Ganneau, ebendas. *p.* 116—118 und *Recueil* IV, *p.* 237—240, *pl.* I. Faksimile auch in *Excavations in Palestine by Bliss and Macalister p.* 245. Die Inschrift kann nur als Liebesbotschaft verstanden werden, zu welcher die heimliche Grabstätte benützt wurde. Eine analoge, viel umfangreichere findet sich auch in den von Peters und Thiersch beschriebenen *Painted Tombs p.* 56—60, vgl. Theol. Litztg. 1905, 563; *Macalister, The erotic graffito* etc., in: *Quarterly Statement* 1906, *p.* 54—62. — 5) Wichtig ist endlich, daß unter den 61 Münzen, welche

wahrscheinlich unser Adora gemeint[9]. Eben dieses wird auch — zwar nicht unter den von Pompeius befreiten, wohl aber unter den von Gabinius wiederhergestellten Städten erwähnt[10]. Auch in diesem Umstande darf ein Beweis dafür gesehen werden, daß es vor der Eroberung durch Johannes Hyrkan einen Bruchteil griechischer Einwohner hatte. — Die Eroberung von Raphia, Gaza und Anthedon durch Alexander Jannäus hat keine Judaisierung dieser Städte zur | Folge gehabt. Die griechische Kultur ist dort von Pompeius und Gabinius mit besserem Erfolg wiederhergestellt worden, als in den ebengenannten idumäischen Städten.

bei den Ausgrabungen auf dem Tell Sandahanna zutage gekommen sind, sich 13 ptolemäische, 19 seleucidische und 25 des Johannes Hyrkanus gefunden haben (*Excavations p.* 68).

Alle diese Funde sind ebensoviele Beweise dafür, daß in der Zeit unmittelbar vor der Eroberung Marisas durch Johannes Hyrkan der Hellenismus dort in erheblichem Maße vertreten war. Die Rücksicht auf den auch unter der jüdischen Herrschaft erhaltenen Rest griechischer Elemente war der Grund, weshalb Marisa durch Pompeius vom jüdischen Gebiete abgetrennt (*Antt.* XIV, 4, 4; *B. J.* I, 7, 7) und durch Gabinius restauriert worden ist (*Antt.* XIV, 5, 3; *B. J.* I, 8, 4). Infolge der Vernichtung der Stadt durch die Parther, 40 vor Chr. (*Antt.* XIV, 13, 9; *B. J.* I, 13, 9), ist auch dem Griechentum daselbst ein Ende gemacht worden.

9) *Jos. contra Apion.* II, 9. Apion hat die Fabel aus einem älteren hellenistischen Autor geschöpft, dessen Name in den Handschriften *Mnafeas* lautet. Gemeint ist nach Nieses glücklicher Konjektur Mnaseas, der Schüler des Eratosthenes (um 200 vor Chr.). Obwohl Josephus versichert, daß es ein Dora in Idumäa nicht gegeben habe, ist die Identität mit Adora doch sehr wahrscheinlich (so Wellhausen, Gött. gel. Anz. 1895, 957; Stähelin, Der Antisemitismus des Altertums 1905, S. 15), mag nun die kürzere Form durch Textkorruption oder durch Abschleifung im Sprachgebrauch entstanden sein (der Ort heißt noch heute Dura, s. Robinson, Palästina III, 206 ff.). Mit der Verehrung des Apollo in Adora stimmt merkwürdig, daß auf einer in Memphis in Ägypten gefundenen Inschrift aus dem Anfang des 2. Jahrh. vor Chr. Ἰδουμαῖοι vorkommen, welche ihre Versammlung hielten ἐν τῷ ἄνω Ἀπολλωνιείῳ (Archiv für Papyrusforschung III, 129 = *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire, vol.* XVIII: *Greek inscriptions by Milne*, 1905, *p.* 20 = *Dittenberger, Orientis graeci inscr. sel. n.* 737).

10) *Antt.* XIV, 5, 3; *B. J.* I, 8, 4. Alle Handschriften außer *Pal.* und alle Ausgaben außer Niese, auch noch Naber, haben *Antt.* XIV, 5, 3 *Δῶρα*. Da die Stadt aber neben Marisa genannt wird, hat Niese mit Recht nach der besten Handschrift (*Pal.*) *Ἄδωρα* hergestellt. In der Parallelstelle *B. J.* I, 8, 4 ist die herkömmliche Lesart *Ἀδώρεος* durch zwei gute Handschriften gesichert; die Mehrzahl hat *Δωρεος*. — Wie leicht die Korruption sich einschleichen konnte, zeigt *Antt.* XIII, 6, 4 (§ 207), wo alle Handschriften *Δῶρα πόλιν τῆς Ἰδουμαίας* haben und doch sicher nach I *Macc.* 13, 20 *Ἄδωρα* zu lesen ist, wie Reland *Palaest. p.* 739 gezeigt und alle Herausgeber seit Hudson aufgenommen haben.

Ziemlich genau sind wir über die Ausdehnung der jüdischen Bevölkerung während der letzten Dezennien vor dem großen Kriege vom Jahre 70 nach Chr. unterrichtet. Denn die Landesbeschreibung, welche Josephus *Bell. Jud.* III, 3 gibt, will eben die Grenzen derjenigen Gebiete bestimmen, welche von Juden bewohnt waren [11]. Es wird hierdurch alles bestätigt, was uns die frühere Geschichte bereits gelehrt hat; namentlich dies, daß von den Küstenstädten nur Jope und Jamnia eine vorwiegend jüdische Bevölkerung hatten. Die Dörfer, welche Josephus als Nord- und Südgrenze des eigentlichen Judäa angibt (*B. J.* III, 3, 5), sind uns nicht bekannt. Lehrreicher ist daher, was er über die Einteilung in elf Toparchien sagt. Von diesen Toparchien ist die nördlichste die von Akrabatta. Da dieses noch erheblich nördlicher als Ephraim liegt (s. über die Lage unten § 23, II), so dürfen wir annehmen, daß seit der Makkabäerzeit das Judentum sich auch nach Norden weiter ausgedehnt hat [12]. Die beiden südlichsten Toparchien sind Idumäa und Engaddi. Idumäa wird also jetzt ganz als jüdisches (von Juden bewohntes) Land betrachtet. Einer der südlichsten

11) Daß dies die Absicht des Josephus an der genannten Stelle ist, kann nach dem ganzen Inhalte nicht zweifelhaft sein. Er nennt die heidnischen Gebiete nur, um die Grenzen der jüdischen zu bestimmen. Galiläa wird begrenzt im Westen durch das Gebiet von Ptolemais, im Norden durch das von Tyrus, im Osten durch das von Hippos und Gadara (*B. J.* III, 3, 1). Peräa wird begrenzt im Norden durch das Gebiet von Pella, im Osten durch das von Philadelphia und Gerasa (III, 3, 3). Auch bei der Beschreibung Judäas werden nicht etwa die heidnischen Küstenstädte mit zu Judäa gerechnet; es wird vielmehr nur gesagt, daß Judäa nicht der Genüsse entbehre, die vom Meere kommen, da es sich an den Küstenländern hinziehe (III, 3, 5: *ἀφῄρηται δὲ οὐδὲ τῶν ἐκ θαλάσσης τερπνῶν ἡ Ἰουδαία, τοῖς παραλίοις κατατείνουσα*). Nicht einmal das jüdische Jope ist mit zu Judäa gerechnet, sondern von letzterem gesagt, daß es sich ausdehne *μέχρις Ἰόπης*. Höchst charakteristisch ist aber, daß nach der Beschreibung der vier jüdischen Landschaften Galiläa, Peräa, Samaria und Judäa anhangsweise noch genannt werden: 1) das Gebiet von Jamnia und Jope, weil dies die einzigen Küstenstädte sind, welche vorwiegend von Juden bewohnt wurden, und 2) die zum Königreich des Agrippa gehörigen Provinzen Gamalitis, Gaulanitis, Batanäa und Trachonitis, weil in diesen das jüdische Element wenigstens einen sehr starken Bruchteil bildete. — Von besonderem Interesse ist bei dieser ganzen Beschreibung, daß Josephus auch Samaria in dieselbe mit aufgenommen hat, offenbar weil er auch die Samaritaner ihrem Wesen nach doch als Juden betrachtet, wenn auch als heterodoxe.

12) An einer anderen Stelle (*Antt.* XIV, 3, 4; *B. J.* I, 6, 5) bezeichnet Josephus Koreä als den nördlichsten Ort Judäas. Die Lage dieses Ortes, wie sie durch Gildemeister (Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereins IV, 1881, S. 245 f.) ermittelt worden ist (vgl. oben § 12 [I, 297]), stimmt genau zu der Tatsache, daß Akrabattene die nördlichste Toparchie Judäas war.

Punkte desselben war Malatha, das in der Geschichte der Irrfahrten des Herodes Agrippa I. als idumäische Stadt erwähnt wird [13].

Während um Judäa herum seit der Makkabäerzeit nur ein weiteres Hinausschieben der jüdischen Bevölkerung stattgefunden hat, ist Galiläa seitdem überhaupt erst zu einem jüdischen Lande geworden. So wenig dies früher erkannt worden ist, so bestimmt darf es doch behauptet werden [14]. Die Restauration der jüdischen Gemeinde nach dem Exil hat sich ja lediglich auf das eigentliche Judäa erstreckt. Eine gleichzeitige oder bald nachfolgende analoge Restauration in „Galiläa" ist nirgends bezeugt und um so weniger selbstverständlich, als diese Landschaft nicht einmal vor dem Exil von Israeliten bewohnt war. גְּלִיל הַגּוֹיִם „Bezirk der Heiden" (*Jes.* 8, 23) ist eben der von Heiden bewohnte nördlichste Bezirk des israelitischen Königreiches. Derselbe Bezirk wird sonst schlechthin הַגָּלִיל genannt, woraus der Landschaftsname *Γαλιλαία* entstanden ist [15]. Aber noch im ersten Makkabäerbuch kommt neben *Γαλιλαία* schlechthin (so I *Makk.* 5, 14. 17—23. 55; 10, 30; 11, 63; 12, 47. 49) das genauere *Γαλιλαία ἀλλοφύλων* vor (I *Makk.* 5, 15). Allerdings scheint jetzt der Begriff „Galiläa" nicht nur den ehemaligen Heidenbezirk in der Gegend von Kades (so

---

13) *Joseph. Antt.* XVIII, 6, 2. Malatha lag nach dem Onomastikon des Eusebius 20 + 4 *mil. pass.* südlich von Hebron. Vgl. oben § 18 (I, 550). — Am Ufer des Toten Meeres reichte die jüdische Bevölkerung sicher bis Masada, wie die Haltung dieser Stadt während des Krieges gegen die Römer beweist (*B. J.* VII, 8—9).

14) Nach dem von mir in Bd. I (2. Aufl. S. 142 f. 218 f.; 3. Aufl. S. 185 f. 275 f.) Ausgeführten haben den Sachverhalt im wesentlichen anerkannt: Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, S. 163. 212. 230 (2. Aufl. S. 198. 246 f. 264); Buhl, Geographie des alten Palästina, S. 73; Belser, Theol. Quartalschr. 1899, S. 599; Clemen, Theol. Stud. u. Krit. 1902, S. 676; Hölscher, Palästina, S. 75; Schlatter, Gesch. Israels, 2. Aufl., 1906, S. 13. — Über Galiläa überhaupt vgl. Guthe, Art. „Galiläa" in Herzog-Hauck, Real-Enz., 3. Aufl., VI, 1899, S. 336—344; Cheyne, Art. *Galilee* in: *Encyclopaedia Biblica* II, 1901; Legendre, Art. *Galilée* in: *Vigouroux, Dictionnaire de la Bible* III, 1903, *p.* 87—95; Oehler, Die Ortschaften und Grenzen Galiläas nach Josephus (Zeitschr. des DPV. XXVIII, 1905, S. 1—26. 49—74).

15) Schon die LXX übersetzten הַגָּלִיל durchweg mit *Γαλιλαία*. Nach I *Reg.* 9, 11 schenkte Salomo dem König Hiram von Tyrus zwanzig Städte von *galil*. *Jos.* 20, 7; 21, 32; I *Chron.* 6, 61 wird das nordwestlich vom Merom-See gelegene Kades als eine Stadt in *galil* bezeichnet. II *Reg.* 15, 29 wird הַגָּלִילָה (so ist hier geschrieben) neben Kades, Hazor und Gilead unter den Bezirken genannt, deren Bevölkerung Tiglath-Pilesar wegführte. Auf diese Tatsache blickt Jesaja (8, 23) zurück, indem er diesen Bezirken den Anbruch besserer Zeiten verheißt.

noch I *Makk.* 11, 63), sondern auch die weiter südlich gelegenen Landschaften bis zur großen Ebene südöstlich von Ptolemais umfaßt zu haben (s. bes. I *Makk.* 12, 47. 49). Daher ist vielleicht *Γαλιλαία ἀλλοφύλων* ein engerer Begriff als *Γαλιλαία*. Aber auch in ganz „Galiläa" kann die eigentlich jüdische Bevölkerung nur eine schwache Minderheit gebildet haben. Die älteste Spur davon, daß Bewohner | dieser Gegend in der nachexilischen Zeit sich an den Kultus in Jerusalem angeschlossen haben, hat Stade[16] mit Recht in der Notiz des Chronisten gefunden, daß zur Zeit Hiskias „Männer aus Asser, Manasse und Sebulon sich demütigten und nach Jerusalem kamen" (II *Chron.* 30, 10—11). Das Gebiet von Sebulon entspricht ziemlich genau dem, was später das untere (südliche) Galiläa genannt wurde; das Gebiet von Manasse schließt sich südlich, das von Asser nördlich an. Indem der Chronist die Verhältnisse seiner Zeit in die Zeit Hiskias zurückträgt, bezeugt er indirekt, daß zu seiner Zeit (3. Jahrh. vor Chr.) ein Bruchteil der Bevölkerung jener Gebiete in Kultusgemeinschaft mit Jerusalem stand. Aber es kann nur ein kleiner Bruchteil gewesen sein. Das lehrt die merkwürdige Art, wie der Makkabäer Simon sich der von den Heiden bedrängten Juden Galiläas annahm. Als aus Galiläa die Kunde kam, daß die dortigen Juden von den Heiden verfolgt würden, beschloß man, daß Simon ihnen Hilfe bringen solle (I *Makk.* 5, 14—17). Er zog mit dreitausend Mann nach Galiläa und besiegte die Heiden (I *Makk.* 5, 20—22). Aber die Folge war nicht etwa, daß er nun Galiläa dauernd besetzte; vielmehr umgekehrt: er brachte die dort wohnenden Juden mit Weibern und Kindern nach Judäa (I *Makk.* 5, 23). Statt also die jüdische Bevölkerung an Ort und Stelle zu schützen, zog er sie ganz aus Galiläa heraus. Das ist nur denkbar, wenn sie eine kleine Minorität, ja nur eine Diaspora unter Heiden gebildet hat[17]. Und wenn auch der Wegzug der Juden damals kein vollständiger war, so ist doch jedenfalls das jüdische Element in den nächsten Zeiten danach in Galiläa noch sporadischer vertreten gewesen, als bisher.

Die Makkabäer Jonathan und Simon haben Galiläa noch nicht besessen. Auch die Eroberungen des Johannes Hyrkanus erstreckten sich noch nicht über Samarien hinaus. Bis zum Ende seiner Regierung kann also eine Judaisierung Galiläas nicht erfolgt sein[18].

---

16) Gesch. des Volkes Israel II, 198 f.

17) Näheres s. oben § 4 (I, 185).

18) Die nördlichste Stadt, von der wir wissen, daß Johannes Hyrkanus sie besessen hat, war Skythopolis (*Antt.* XIII, 10, 3; *B. J.* I, 2, 7). Auf dessen Einnahme durch Johannes Hyrkanus bezieht sich wahrscheinlich die Notiz in *Megillath Taanith* § 8: „Am 15. und 16. Sivan wurden die Leute von

Dagegen wissen wir von Aristobul I. (104—103 v. Chr.), daß er im Norden Palästinas gewaltsame Bekehrungen vorgenommen hat. In dem verloren gegangenen Geschichtswerke Strabos war hierüber, und zwar nach Timagenes (*ἐκ τοῦ Τιμαγένους ὀνόματος*), folgendes berichtet[19]: *ἐπιεικής τε ἐγένετο οὗτος ὁ ἀνὴρ καὶ πολλὰ τοῖς Ἰουδαίοις χρήσιμος· χώραν τε γὰρ αὐτοῖς προσεκτήσατο καὶ τὸ μέρος τοῦ τῶν Ἰτουραίων ἔθνους ᾠκειώσατο δεσμῷ συνάψας τῇ τῶν αἰδοίων περιτομῇ.* Josephus seinerseits erzählt dieselbe Tatsache a. a. O. mit folgenden Worten (wobei es allerdings fraglich ist, ob er außer Strabo noch eine andere Quelle gehabt hat): *πολεμήσας Ἰτουραίους καὶ πολλὴν αὐτῶν τῆς χώρας τῇ Ἰουδαίᾳ προσκτησάμενος ἀναγκάσας τε τοὺς ἐνοικοῦντας, εἰ βούλονται μένειν ἐν τῇ χώρᾳ, περιτέμνεσθαι καὶ κατὰ τοὺς Ἰουδαίων νόμους ζῆν.* Das Reich der Ituräer umfaßte damals das ganze Libanongebiet (s. Bd. I Beilage I). Im Süden erstreckte es sich, wie eben die Unternehmungen des Aristobul zeigen, bis an die Grenze des jüdischen. Es muß demnach auch „Galiläa“ (oder doch den größten Teil desselben) umfaßt haben. Denn Johannes Hyrkan war mit seinen Eroberungen nach allem, was wir wissen, nicht wesentlich über Samarien hinaus vorgedrungen[20]. Da nun die obigen Berichte nicht sagen, daß Aristobul das ganze Reich der Ituräer sich unterworfen habe, sondern nur, daß er ein Stück desselben an sich gerissen habe, so kann damit im wesentlichen nichts anderes als Galiläa gemeint sein[21]. Eben dieses Stück ist aber von Aristobul zugleich judaisiert worden. Die Einwohner mußten sich beschneiden lassen und die jüdischen Gesetze annehmen. Wie gründlich solche gewaltsamen Bekehrungen gewirkt haben, zeigt uns das Beispiel der Idumäer. Es ist also kaum daran zu zweifeln, daß die eigentliche Judaisierung Galiläas im wesentlichen das

---

Beth-sean und die Leute der Ebene vertrieben“ (גלו אנשי בית שאן ואנשי בקעתה). Unter der „Ebene“ ist die große Ebene nordwestlich von Skythopolis zu verstehen (vgl. zu der Stelle *Derenbourg, Histoire de la Palestine, p.* 74; Grätz, Gesch. der Juden III 4. Aufl. S. 566 f.). Insofern also mit diesen Eroberungen des Johannes Hyrkanus eine Judaisierung verbunden war, kann sie nur den äußersten Süden von Galiläa betroffen haben.

19) Die Stelle wird von Josephus *Antt.* XIII, 11, 3 im Wortlaut mitgeteilt.

20) Die weite Ausdehnung der ituräischen Macht war damals ermöglicht durch die Schwäche der Seleukiden. Antiochus IX. Kyzikenos (111—95 v. Chr.) hatte zwar seine Residenz wahrscheinlich in Damaskus (s. unten § 23, I, Nr. 12 die Geschichte von Damaskus). Er konnte aber nicht hindern, daß die Ituräer den ganzen Libanon nebst Grenzgebieten an sich rissen.

21) Daß Josephus den ihm sonst geläufigen Namen „Galiläa“ nicht gebraucht, erklärt sich aus der Abhängigkeit von seinen griechischen Quellen (Strabo und vielleicht Nicolaus Damascenus).

Werk Aristobuls I. ist. Freilich war seine Regierung nur kurz, und es folgten dann die stürmischen Zeiten des Alexander Jannäus. Aber was an der Vollendung seines Werkes etwa noch fehlte, wird die Regierung der frommen Alexandra ersetzt haben[22]. |

Josephus gibt für seine Zeit die Grenzen des jüdischen Galiläa folgendermaßen an (*B. J.* III, 3, 1). Im Westen das Gebiet von Ptolemais und der Karmel; im Süden Samarien und das Gebiet von Skythopolis; im Osten die Gebiete von Hippos und Gadara, sodann Gaulanitis und das Königreich des Agrippa; im Norden das Gebiet von Tyrus. Den südlichen Teil nennt er *ἡ κάτω Γαλιλαία*, den nördlichen *ἡ ἄνω Γαλιλαία*[23]. Von den Dörfern, durch welche er die Grenzen näher bestimmt, ist nur eines nach seiner Lage uns genauer bekannt: das die Südgrenze Galiläas bezeichnende Xaloth, welches nach dem Onomastikon des Eusebius in der Nähe des Tabor, acht *mil. pass.* (süd)östlich von Sepphoris (Diocäsarea) lag; es heißt noch heute Iksal[24]. Nach Norden erstreckte sich Galiläa bis in die Gegend des Merom-Sees. Einer der nördlichsten Punkte war Gis-chala, das heutige el-Dschisch, ungefähr in gleicher geographischer Breite mit der Südspitze des Merom-Sees (s. § 20 [I, 616 f.]).

Auch im Ostjordanland hat das jüdische Element seit der Makkabäerzeit ganz erhebliche Verstärkungen erfahren. Neben den hellenistischen Kommunen, welche seit der Zeit Alexanders gegründet worden waren (Hippus, Gadara, Pella, Dium, Gerasa, Philadelphia), finden wir hier im Beginn der Makkabäerzeit in der Hauptsache noch unkultivierte heidnische Stämme[25]. Unter ihnen bildeten die Juden, wie in Galiläa, nur eine Diaspora. Die hilfreiche Unterstützung, welche ihnen von seiten der ersten Makkabäer zu teil wurde, war daher ganz dieselbe wie die in Betreff der Juden Galiläas. Nachdem Judas zunächst die Ammoniter wegen ihrer Feindschaft gegen die Juden gezüchtigt und ihre Stadt Jaeser

---

22) Wenn die Judaisierung Aristobuls I. überhaupt von Erfolg war, kann sie nicht Gebiete betroffen haben, die nördlich oder östlich von Galiläa lagen. Denn hier war die Bevölkerung auch später noch eine heidnische.

23) Vgl. außer *B. J.* III, 3, 1 auch *B. J.* II, 20, 6; *Vita* 37. Auch in der Mischna wird גליל העליון und גליל התחתון unterschieden (*Schebiith* IX, 2).

24) *Euseb. Onomast. ed. Klostermann* (1904) *p.* 22, 4 und 28, 23: *Χσαλοὺς ἐν τῇ πεδιάδι παρὰ τὸ ὄρος Θαβώρ, ἀπέχουσα Διοκαισαρείας σημείοις η' πρὸς ἀνατολάς*; Robinson, Palästina III, 417 f.; Gust. Boettger, Topogr.-histor. Lexikon zu den Schriften des Fl. Josephus (1879) S. 252. Oehler, Zeitschr. des DPV. 1905, S. 4 f.

25) Genannt werden z. B. die *υἱοὶ Ἀμμών* (I *Makk.* 5, 6; vgl. II *Makk.* 4, 26; 5, 7), die *υἱοὶ Ἰαμβρί* (so ist wohl I *Makk.* 9, 36—37 zu lesen, vgl. oben § 6 Anf. [I, 224]), die Moabiter und Galaaditer (*Jos. Antt.* XIII, 13, 5; *B. J.* I, 4, 3), die Nabatäer (I *Makk.* 5, 25; 9, 35).

eingenommen hatte (I *Makk.* 5, 6—8, vgl. 5, 1—2), unternahm er einen Kriegszug nach „Gilead", d. h. in den südlich von Batanäa (Basan) gelegenen Teil des Ostjordanlandes. Nach mannigfachen Kämpfen und Eroberung einer größeren Zahl von Städten, in welchen die Juden bedrängt worden waren, sammelte Judas alle Israeliten, die in Gilead wohnten, groß und klein, Weiber und Kinder mit all ihrer Habe, und führte sie unter dem Schutze seines Heeres nach | Judäa (I *Makk.* 5, 9—54, vgl. bes. 5, 45: *καὶ συνήγαγεν Ἰούδας πάντα Ἰσραὴλ τοὺς ἐν τῇ Γαλααδίτιδι ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου* usw.; die einzelnen Städte, welche als Wohnorte von Israeliten erwähnt werden, s.| I *Makk.* 5, 9. 13. 26—27. 36). Die Schilderung des ganzen Unternehmens ist hier noch eingehender als bei dem gleichzeitigen Zuge Simons nach Galiläa und beweist noch sicherer als dort, daß es sich nur um eine jüdische Diaspora gehandelt haben kann.

Das Vordringen des Judentums scheint auch im Ostjordanland durch politische Eroberungen befördert worden zu sein. Johannes Hyrkan eroberte Medaba, östlich vom Toten Meere (südlich von Esbon)[26]. Alexander Jannäus betrieb die Unterwerfung des Ostjordanlandes in großem Maßstabe. Die meisten griechischen Städte (Gadara, Pella, Dium, Gerasa) eroberte er; die Moabiter und Galaaditer machte er sich tributpflichtig; kleine Dynasten, welche damals einzelne Städte beherrschten, vertrieb er, indem er ihre Städte eroberte oder zerstörte; so den Demetrius von Gamala und den Theodorus von Amathus[27]. Am Schlusse seiner Regierung stand das ganze Ostjordanland vom Merom-See bis zum Toten Meere unter jüdischer Botmäßigkeit[28]. Diese Eroberungen waren freilich zunächst nur ein Werk der rohen Gewalt. Aber gelegentlich einmal, bei der Eroberung Pellas, erfahren wir doch, daß Alexander zugleich die Forderung stellte, daß die Unterworfenen die jüdischen Sitten annähmen (*Antt.* XIII, 15, 4: *ταύτην κατέσκαψεν οὐχ*[29] *ὑποσχομένων τῶν ἐνοικούντων ἐς πάτρια τῶν Ἰουδαίων ἔθη μετα-*

26) *Joseph Antt.* XIII, 9, 1; *Bell. Jud.* I, 2, 6. Über die Lage und Geschichte s. oben § 8 (I, 264).

27) S. über Gadara: *Jos. Antt.* XIII, 13, 3; *B. J.* I, 4, 2. Pella, Dium, Gerasa: *Antt.* XIII, 15, 3; *B. J.* I, 4, 8. Moabiter und Galaaditer: *Antt.* XIII, 13, 5; *B. J.* I, 4, 3. Demetrius von Gamala: *Antt.* XIII, 15, 3; *B. J.* I, 4, 8. Theodorus von Amathus: *Antt.* XIII, 13, 3 u. 5; *B. J.* I, 4, 2—3. Vgl. oben § 10 (I, 279. 281. 283).

28) *Joseph. Antt.* XIII, 15, 4; *Georgius Syncellus ed. Dindorf* I, 558 *sq.* Vgl. oben § 10 (I, 286).

29) Dieses *οὐχ* ist von Niese getilgt, da es im *cod. Palatinus* fehlt. Es wird aber von sämtlichen übrigen Handschriften geboten; und durch seine Tilgung wird der Text sinnlos.

βαλεῖσθαι). Die Eroberungen müssen daher von großer Bedeutung für die Judaisierung des Ostjordanlandes gewesen sein, namentlich da die einmal unterworfenen Gebiete dann unter das Regiment der pharisäerfreundlichen Alexandra kamen. In den hellenistischen Städten ist allerdings die griechische Kultur durch Pompeius und Gabinius wiederhergestellt worden. Auch sonst sind nicht alle unterworfenen Gebiete wirklich judaisiert worden. Aber | namentlich in der unmittelbaren Nachbarschaft Judäas muß die Judaisierung erfolgreich gewesen sein; denn wir finden hier in der römisch-herodianischen Zeit eine jüdische Provinz Peräa[30]. Als Gabinius das jüdische Gebiet in fünf Bezirke teilte, wurde der Sitz eines der fünf „Synedrien" nach Amathus verlegt, augenscheinlich für die Juden des Ostjordanlandes (*Jos. Antt.* XIV, 5, 4; *B. J.* I, 8, 5). Josephus gibt die Grenzen des jüdischen Peräa folgendermaßen an (*B. J.* III, 3, 3). Im Norden das Gebiet von Pella, im Osten die Gebiete von Gerasa, Philadelphia und Esbon (dies ist mit dem korrumpierten Silbonitis gemeint), im Süden das Moabiterland; die letzte jüdische Stadt war hier Machärus[31]. Indem Josephus diese

30) Vgl. Guthe, Art. „Peräa" in Herzog-Hauck, Real-Enz., 3. Aufl., XV, 1904, S. 124—130.

31) Machärus wird als südlichste Stadt Peräas ausdrücklich von Josephus *B. J.* III, 3, 3 genannt. Daß es jüdisch war, beweist seine Haltung während des Krieges gegen die Römer (*B. J.* VII, 6, 1—4). Über seine Zugehörigkeit zum jüdischen Gebiete s. auch *B. J.* VII, 6, 2; *Antt.* XVIII, 5, 1; *Plinius Hist. Nat.* V, 16, 72. Die Meinung, daß es zur Zeit des Herodes Antipas vorübergehend dem Araberkönig gehört habe, beruht nur auf einer falschen Lesart bei *Joseph. Antt.* XVIII, 5, 1. S. dagegen Theol. Litztg. 1890, 644. Andererseits hat allerdings das südlich von Esbon gelegene Medaba eben damals zum Gebiete des Aretas IV. gehört, wie jetzt durch eine in Medaba gefundene Inschrift aus der Zeit dieses Königs konstatiert ist (Zeitschr. für Assyriologie V, 1890, S. 289ff.; VI, 1891, S. 149f.; *Corp. Inscr. Semiticarum P.* II *Aram. n.* 196, *Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale* II, 189ff.; *Cooke, Text-book of North-semitic inscriptions* 1903 *n.* 96. Über ein zweites Exemplar derselben Inschrift, ebenfalls in Medaba gefunden, s. *Clermont-Ganneau, Revue archéol. IVme Série t.* VII, 1906, *p.* 415—422 = *Recueil d'archéol. orient.* VII, 1906, *p.* 241—247). Damit stimmt, daß auch nach *Ptolem.* V, 17, 6 = Didotsche Ausg. (vol. I, 2, Paris 1901) V, 16, 4 *Μηδάβα* zur Provinz Arabien gehörte. Über Juden in Medaba s. *Mischna Mikwaoth* VII, 1. — Für die Bestimmung der Ostgrenze ist auch noch zu beachten, daß einst die Juden Peräas mit den Philadelphenern in Streit gerieten wegen der Grenzen eines Dorfes, das in unserm überlieferten Josephus-Texte Mia heißt (*Jos. Antt.* XX, 1, 1). Wenn dieses, wie mit Grund vermutet wird, mit dem von Eusebius erwähnten Zia, 15 *mil. pass.* westlich von Philadelphia, identisch ist, dann gehörte reichlich die Hälfte des zwischen dem Jordan und der Stadt Philadelphia liegenden Landes zum Gebiete der letzteren (vgl. § 23, I, Nr. 23). — Nicht zu verwerten ist dagegen die Angabe, daß Ragaba im Gebiete von Gerasa lag (*Jos. Antt.*

heidnischen Gebiete als Grenzen Peräas bezeichnet, will er sagen, daß das von ihnen eingeschlossene Gebiet eine jüdische, von Juden bewohnte Provinz war (s. oben Anm. 11). Er bemerkt dabei, daß „Peräa" zwar größer sei als Galiläa, aber schwach bevölkert und rauh (*ἔρημος δὲ καὶ τραχεῖα τὸ πλέον*). Daß die hier wohnende Bevölkerung im wesentlichen eine jüdische war, wird auch noch durch andere Tatsachen bestätigt[32]. Der Name *Περαία* ist aus dem schon im Alten Testament häufig vorkommenden עֵבֶר הַיַּרְדֵּן „jenseits des Jordan" gebildet und wird jetzt in doppeltem Sinne gebraucht: vom Ostjordanland überhaupt und vom jüdischen Gebiet im Ostjordanland insbesondere.

In der römisch-herodianischen Zeit gab es demnach drei jüdische Provinzen: Judäa, Galiläa und Peräa. Wie bei Josephus, so werden diese drei auch in der Mischna öfters nebeneinander genannt (יְהוּדָה, גָּלִיל, עֵבֶר הַיַּרְדֵּן)[33]. Nur innerhalb dieser war die Bevölkerung eine wesentlich jüdische. Die weiter gezogenen Grenzen des „Landes Israel" (ארץ ישראל), wie sie in rabbinischen Quellen angegeben werden, haben nur die Bedeutung von Theorien, welchen die Wirklichkeit nicht entsprochen hat[34]. Auch innerhalb jener Landschaften war aber die Bevölkerung keine rein jüdische. Nachdem bis zur Regierung der Alexandra das Judentum extensiv und intensiv zugenommen hatte, ist unter den Römern und Herodianern in dieser Bewegung ein Stillstand, ja eher ein Rückschlag eingetreten. Pompeius, Gabinius und Herodes begünstigten wieder die hellenistische Kultur. Die von Alexander Jannäus zerstörten griechischen Städte wurden wieder aufgebaut und neue gegründet. Durch Herodes kam auch in das Innere des Landes der Glanz heidnischer Kultur. Immerhin war das pharisäische Judentum jetzt so gefestigt, daß der Rückschlag kein sehr erheblicher war. Auch hat Herodes bei seinen Kulturbestrebungen im wesentlichen die religiösen Anschauungen des Judentums geschont. Stärkere

XIII, 15, 5). Denn die Lage dieses Ragaba ist uns unbekannt. S. oben § 10 (I, 284).

32) Vgl. *Jos. Antt.* XX, 1, 1 (Grenzstreit der Juden Peräas mit den Philadelphenern); *B. J.* IV, 7, 4—6 (Teilnahme der Juden Peräas am Aufstand). — Auch die Mischna setzt durchweg Peräa (עֵבֶר הַיַּרְדֵּן) als von Juden bewohntes Land voraus, s. *Schebiith* IX, 2; *Bikkurim* I, 10; *Taanith* III, 6; *Kethuboth* XIII, 10; *Baba bathra* III, 2; *Edujoth* VIII, 7; *Menachoth* VIII, 3.

33) *Schebiith* IX, 2; *Kethuboth* XIII, 10; *Baba bathra* III, 2.

34) Vgl. hierüber *jer. Schebiith* VI, 1 fol. 36c; *Tosephta Schebiith* IV *ed. Zuckermandel p.* 66; *Siphre* Abschnitt *Ekeb* gegen Ende. Dazu Neubauer, *La géographie du Talmud*, 1868, *p.* 10—21, und besonders die eingehende Erörterung bei Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästinas, Berlin 1886.

Bruchteile heidnischer Bevölkerung werden daher für Judäa auch jetzt kaum anzunehmen sein; etwas mehr für Galiläa und Peräa, wo die Grenzen zwischen jüdischer und heidnischer Bevölkerung jüngeren Datums und darum auch fließender waren[35]. |

Trotz der religiösen und nationalen Gemeinschaft der drei Landschaften hatten sich doch in Sitten und Gewohnheiten ihrer Bewohner auch mancherlei Unterschiede ausgeprägt, welche den drei Landschaften, ganz abgesehen von der wiederholt eintretenden politischen Trennung, eine gewisse Selbständigkeit des inneren Lebens verliehen. Die Mischna erwähnt z. B. kleine Unterschiede in eherechtlicher Beziehung zwischen Judäa und Galiläa[36], verschiedene Sitten in bezug auf den Verkehr zwischen Braut und Bräutigam[37], Verschiedenheit des Gewichtes zwischen Judäa und Galiläa[38]. Sogar eine verschiedene Observanz in betreff des Passafestes wird erwähnt: in Judäa arbeitete man am 14. Nisan bis Mittag, in Galiläa gar nicht[39]. Da die drei Landschaften auch politisch öfters getrennt waren, werden sie in gewissen Beziehungen als „verschiedene Länder" betrachtet[40].

Ein buntes Gemisch boten die Landschaften östlich vom See Genezareth, Gaulanitis, Batanäa, Trachonitis und Auranitis

35) Kaminka, Studien zur Geschichte Galiläas (Berlin 1889), S. 29—38, will noch für die Zeit Jesu Christi die Bevölkerung Galiläas als eine „überwiegend heidnische" (S. 38) betrachten, innerhalb deren nur „Kolonisten aus Judäa" (S. 33) wohnten. Allein so richtig diese Anschauung für die Makkabäerzeit ist, so entschieden unrichtig ist sie für die römisch-herodianische Zeit. Selbst in Tiberias war das jüdische Element stark überwiegend, wie das Verhalten dieser Stadt während des Aufstandes gegen die Römer zeigt (s. § 23, I, Nr. 33). Die ganze Provinz aber könnte sich nicht mit solcher Entschiedenheit dem Aufstande angeschlossen haben, wenn die Bevölkerung nicht im wesentlichen eine jüdische gewesen wäre. Nur eine Stadt, Sepphoris, blieb auf seiten der Römer; aber auch hier war die Bevölkerung eine vorwiegend jüdische (*B. J.* III, 2, 4: *προθύμως σφᾶς αὐτοὺς ὑπέσχοντο κατὰ τῶν ὁμοφύλων συμμάχους*). Endlich zeigt ja die Geschichte Jesu Christi, daß es überall in Galiläa Synagogen gab, in welchen man am Sabbath sich zum Gottesdienst versammelte.

36) *Kethuboth* IV, 12.

37) *Jebamoth* IV, 10; *Kethuboth* I, 5.

38) *Terumoth* X, 8: Fischlake im Gewicht von 10 Sus in Judäa = 5 Sela in Galiläa; *Kethuboth* V, 9 und *Chullin* XI, 2: Wolle im Gewicht von 5 Sela in Judäa = 10 Sela in Galiläa.

39) *Pesachim* IV, 5. Über das Verbot des Arbeitens am 14. Nisan s. auch Grünhut, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1894, S. 543 ff.; Chwolson, Ebendas. 1895, S. 343 ff.; Grünhut, Ebendas. 1898, S. 253—266.

40) Z. B. in betreff des Rechtsgrundsatzes, daß die Frau nicht verpflichtet ist, ihrem Manne in ein anderes Land nachzuziehen (*Kethuboth* XIII, 10); in betreff des Rechtes der Ersitzung (*Baba bathra* III, 2).

dar (über deren Lage s. oben § 17a). Die Bevölkerung war eine aus Juden und Syrern gemischte (*B. J.* III, 3, 5: *οἰκοῦσι δὲ αὐτὴν μιγάδες Ἰουδαῖοί τε καὶ Σύροι*). Aber neben der seßhaften Bevölkerung trieben sich in jenen Grenzgebieten der Kultur auch zahlreiche Nomadenscharen herum, von welchen jene nicht wenig zu leiden hatte. Besonders günstig waren für sie die Höhlen in jener Gegend, in welchen sie Vorräte an Wasser und Lebensmitteln ansammeln und im Falle eines Angriffs samt ihren Herden Zuflucht finden konnten. Ihre Bekämpfung war darum sehr schwierig. Erst der kräftigen Hand des Herodes gelang es, hier einigermaßen Ordnung zu schaffen[41]. Zur dauernden Niederhaltung der unruhigen Elemente siedelte er mehrmals fremde Kolonisten an; zuerst in Trachonitis dreitausend Idumäer[42]; dann in Batanäa eine Kolonie kriegerischer Juden aus Babylon, welchen er das Privilegium der Abgabenfreiheit verlieh[43]. Seine Söhne und Enkel

---

41) *Antt.* XV, 10, 1. Über die Höhlen auch *Strabo* XVI, 2, 20 *p.* 756 (eine Höhle faßte viertausend Mann); Winer, RWB., Art. „Höhlen".

42) *Antt.* XVI, 9, 2.

43) *Antt.* XVII, 2, 1—3. Zur Geschichte dieser Kolonie vgl. auch *Vita* 11 und oben § 17a (I, 428). Nach *Antt.* XVII, 2, 2 gründeten diese babylonischen Juden in Batanäa ein Dorf namens Bathyra (Niese: Barthyra; es ist vielleicht das heutige *Bet Eri* am nördlichen Ufer des Jarmuk, östlich vom *Nahr er Rukkad*, s. *Schumacher*, *Across the Jordan p.* 52; Furrer, Zeitschr. des DPV XII, 151. Buhl, Studien zur Topographie des nördl. Ostjordanlandes 1894, S. 19; Ders., Geographie des alten Palästina S. 246; Benzinger in Pauly-Wissowas Real-Enz. III, 138 f.) und mehrere *φρούρια*. Zu letzteren gehörte sicherlich das *Vita* 11 erwähnte Ekbatana, und wohl auch das von Eusebius erwähnte Nineve, *Euseb. Onomast. ed. Klostermann p.* 136 (*s. v. Νινευή*): *ἔστι δὲ καὶ Ἰουδαίων εἰς ἔτι νῦν πόλις Νινευὴ καλουμένη περὶ τὴν Γωνίαν τῆς Ἀραβίας*; *Hieronymus ibid. p.* 137: *est et alia usque hodie civitas Judaeorum nomine Ninive in angulo Arabiae, quam nunc corrupte [al. correpte] Neneven [l. Neve?] vocant.* Der „Winkel" oder die „Ecke" Arabiens ist wohl identisch mit dem anderwärts von Eusebius erwähnten Winkel von Batanäa (*Onomast. ed. Klostermann p.* 18 *s. v. Ἀνὼθ Ἰαείρ· ἐν τῇ καλουμένῃ Γωνίᾳ τῆς Βαταναίας*). Batanäa gehörte zur Zeit des Eusebius zur Provinz Arabien. Also wird jenes Nineve in Batanäa gelegen haben und kann identisch sein mit dem *Neve* des *Itinerarium Antonini*, dem *Νευη* der *Notitiae episcopatuum*, dem *Nawah* der rabbinischen und arabischen Quellen und dem heutigen *Nawa* (genau östlich von der Nordspitze des Sees Genezareth), s. *Reland*, *Palaestina p.* 909; Raumer, Palästina S. 253; *Neubauer*, *Géographie du Talmud p.* 245; Schumacher, *Across the Jordan* 1886, *p.* 167—180; *Le Strange*, *Palestine under the Moslems* (1890) *p.* 515 *sq.*; Gelzer in seiner Ausg. des *Georgius Cyprius* (1890) *p.* 203 (über *Γωνία* 208); Buhl, Geogr. d. alten Paläst. S. 247 f. Diese Identifizierung wird dann besonders wahrscheinlich, wenn bei Hieronymus *Neve* zu lesen ist (so eine der von Vallarsi *Hieron. opp.* III, 1, 251 verglichenen Handschriften; die beiden von Klostermann verglichenen Sangallenses haben *Neve* und *Neven*).

setzten das Werk fort. Doch hat noch einer der beiden Agrippa in einem Edikte über die tierische Lebensweise (*θηριώδης κατάστασις*) der Einwohner und ihren Aufenthalt in den Höhlen (*ἐνφωλεύειν*) zu klagen[44]. Mit den Kulturbestrebungen des Herodes zog endlich auch das griechische Element in jenen Gegenden ein. In der Nähe von Kanatha (s. hierüber § 23, I) finden sich noch die Ruinen eines Tempels, der nach den dort gefundenen griechischen Inschriften aus der Zeit Herodes' des Großen herrührt[45]. Griechische Inschriften der beiden Agrippa, besonders Agrippas II., finden sich in der Umgebung des Hauran in größerer Zahl[46]. In der römischen Zeit hat dann das griechische Element wenigstens äußerlich die Herrschaft in jenen Distrikten erlangt (s. darüber unten Nr. II, 1).

In der zwischen Judäa und Galiläa liegenden Landschaft Samarien sind die Städte Samaria und Skythopolis hinsichtlich ihrer Bevölkerung vom übrigen Gebiete streng zu unterscheiden. In Samaria hatte schon Alexander der Große mazedonische Kolonisten angesiedelt. Nach seiner Zerstörung durch Johannes Hyrkanus war es dann von Gabinius und in erweitertem Umfange von Herodes als hellenistische Stadt neu gegründet worden (Näheres s. § 23, I, Nr. 24). Seine Bevölkerung war ohne Zweifel überwiegend heidnisch. Das gleiche gilt von Skythopolis, das zur Makkabäerzeit ausdrücklich als heidnische Stadt erwähnt wird und, nachdem es seit Johannes Hyrkanus im Besitz der Juden gewesen war, durch Gabinius als hellenistische Stadt wiederhergestellt wurde (s. § 23, I, Nr. 19). Nach *B. J.* II, 18, 3—4 hat es zwar einen starken Bruchteil jüdischer Einwohner gehabt. Aber diese bildeten doch bei weitem die Minorität. Abgesehen von diesen beiden Städten

---

Unter den alten Ruinen von *Nawa* findet sich mehrfach der siebenarmige Leuchter als Ornament (Schumacher S. 172. 173. 174). — Auch in Tafas in Batanäa, südlich von Nawa, ist eine jüdische Gemeinde nachweisbar (*Bulletin de corresp. hellénique* XXI, 1897, *p.* 47: *Ἰάκωβος καὶ Σεμούηλος .... τὴν συναγωγὴν οἰκοδόμησαν*).

44) Die leider nur sehr dürftigen Fragmente dieses Ediktes sind mitgeteilt bei *Le Bas et Waddington*, *Inscriptions Grecques et Latines T.* III *n.* 2329. Hieraus auch in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1873, S. 252, bei Dittenberger, *Orientis graeci inscriptiones selectae n.* 424, und in: *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes t.* III *ed. Cagnat n.* 1223.

45) Vgl. bes. die Inschrift bei *Le Bas et Waddington T.* III *n.* 2364 = Dittenberger *n.* 415 = *Inscr. gr. ad res rom. pertinentes* III *n* 1243.

46) *Le Bas et Waddington T.* III *n.* 2112. 2135. 2211. 2329. 2365. 2413b. Hieraus auch in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1873, S. 248 ff. und bei Dittenberger, *Orientis graeci inscriptiones selectae n.* 418. 419. 421. 422. 423. 424. Dazu noch die bei Waddington fehlenden: Dittenberger *n.* 425. 426.

war die Landschaft Samarien in der Hauptsache wohl von Samaritanern bewohnt[47]. | Diese werden von Josephus nach dem oben (Anm. 11) Bemerkten im weiteren Sinne zur jüdischen Bevölkerung gerechnet. Und mit vollem Rechte. Denn man beurteilt ihr Wesen nur dann richtig, wenn man es unter dem doppelten Gesichtspunkt auffaßt: 1) daß sie zwar ihrer natürlichen Zusammensetzung nach ein Mischvolk waren, hervorgegangen aus der Verschmelzung der älteren israelitischen Einwohner mit heidnischen Elementen, namentlich mit den durch die Assyrer dorthin verpflanzten heidnischen Kolonisten; daß aber 2) ihre Religion im wesentlichen die Religion Israels war. — Unter den Kolonisten, welche die

47) Die reichhaltige Literatur über die Samaritaner verzeichnet am vollständigsten Kautzsch in Herzog-Hauck, Real-Enz., 2. Aufl. XIII, 351—355; 3. Aufl. XVII, 1906, S. 428 u. 440—445. — Vgl. besonders: *Cellarius*, *Collectanea historiae Samaritanae*, 1688 (auch in *Ugolini Thes. t.* XXII). — Robinson, Palästina III, 317—362. — *Juynboll*, *Commentarii in historiam gentis Samaritanae, Lugd. Bat.* 1846. — Winer, RWB., II, 369—373. — Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe I, 255—269. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 580 ff. — Jost, Gesch. des Judentums I, 44—89. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel III, 724 ff. IV, 129 ff. 274 ff. — Petermann in Herzog, Real-Enz. 1. Aufl. XIII, 359—391. — Hausrath, Zeitgesch., 2. Aufl. I, 12—23. — Schrader in Schenkels Bibellexikon V, 149—154. — *Appel*, *Quaestiones de rebus Samaritanorum sub imperio Romanorum peractis, Gotting.* 1874. — *Nutt*, *A sketch of Samaritan history, dogma and literature, London* 1874. — Kohn, Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. V Nr. 4, 1876). — Kautzsch in Riehms Handwörterb. des bibl. Altertums *s. v.* — Reuss, Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments, § 381. 382. — Hamburger, Real-Enzyklopädie für Bibel und Talmud, Abth. II, 1883, S. 1062—1071. — Kautzsch in Herzog-Hauck, Real-Enz., 2. Aufl. XIII, 340—355; 3. Aufl. XVII, 1906, S. 428—445. — Fürst, Zur Differenz zwischen Juden und Samaritanern (Zeitschr. der DMG. Bd. 35, 1881, S. 132—138). — Stade, Gesch. des Volkes Israel II, 189 ff. — Taglicht, Die Kuthäer als Beobachter des Gesetzes usw., Erlangen, Dissert. 1888. — Wreschner, Samaritanische Traditionen, Berlin 1888 (vgl. Siegfried, Theol. Litztg. 1888, 546). — Köhler, Lehrbuch der bibl. Geschichte A. T.s II, 2, 1893, S. 421 ff. 570 ff. 620 ff. — Cowley, Art. *Samaritans* in der *Encyclopaedia Biblica* IV, 1903. — Nagl, Die Religion der Kuttäer auf dem Boden des ehemaligen Reiches Jisrael (Zeitschr. f. kathol. Theol. 1904, S. 415—424). — Cowley, Art. *Samaritans* in *The Jewish Encyclopedia vol.* X, 1905, *p.* 669—681. — Montgomery, *The Samaritans*, *the earliest jewish sect*, *Philadelphia* 1907 (358 S.) — Verschiedene Beiträge zur samaritan. Literatur von Heidenheim in der deutschen Vierteljahrsschrift f. engl.-theol. Forschung und Kritik, 1861 ff. Über die Messias-Idee der Samaritaner s. unten § 29. Über den samaritanischen Pentateuch s. die Literatur bei Buhl, Kanon und Text des A. T., 1891, S. 184 ff.; Kautzsch, Herzog-Hauck, Real-Enz., 3. Aufl. XVII, 442 f. Auch: Kohn, Samareitikon und Septuaginta (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judent., 38. Bd. 1894); König, Art. *Samaritan Pentateuch* in: *Hastings Dictionary of the Bible, Extra-Volume* 1904, *p.* 68—72.

Assyrer aus den Provinzen Babel, Kutha, Ava, Hamath und Sepharvaim nach Samaria verpflanzten (II Kön. 17, 24 ff.), scheinen diejenigen aus Kutha (כּוּתָה, כּוּת, II Kön. 17, 24. 30) besonders zahlreich gewesen zu sein[48]. Die Bewohner Samarias wurden daher von den Juden fortan Kuthäer genannt (*Χουθαῖοι* bei *Joseph. Antt.* IX, 14, 3. XI, 4, 4; 7, 2. XIII, 9, 1; in der rabbinischen Literatur כּוּתִים)[49]. Man darf aber sicher nicht annehmen, daß die alte israelitische Bevölkerung gänzlich aus dem Lande weggeführt war, und das Land lediglich durch diese heidnischen Kolonisten neu bevölkert wurde. Vielmehr ist ohne Zweifel ein sehr starker Prozentsatz der alten Bevölkerung im Lande geblieben, und die neue Bevölkerung ist eine Mischung dieser mit den eingewanderten heidnischen Kolonisten[50]. Die Religion dieses Mischvolkes war anfangs, nach dem Berichte der Bibel (II Kön. 17, 24—41), auch eine Mischreligion: eine Verbindung der von den Kolonisten mitgebrachten heidnischen Kulte mit der alt-israelitischen Verehrung Jahves auf den Höhen. Später ist aber | das Übergewicht der jüdischen Religion zu entscheidender Geltung gekommen. Denn nach allem, was wir sonst über die Religion der Samaritaner Sicheres wissen (von böswilligen Nachreden ist natürlich abzusehen), war dieselbe ein reiner jüdischer Monotheismus. Sie erkannten die Einheit Gottes und die Autorität Mosis als des größten Propheten an; sie hatten die jüdische Beschneidung am achten Tage und die Feier des Sabbaths und der jüdischen Jahresfeste. Ja sie hatten überhaupt den ganzen Pentateuch in derselben Form wie die jüdische Gemeinde als göttliches Gesetz und erkannten damit auch die Einheit des jüdischen Kultus an. Nur darin unterschieden sie sich von den Judäern, daß sie diesen Kultus nicht nach Jerusalem, sondern auf den Garizim verlegten. — Wie es zur Bildung dieser Gemeinde gekommen ist, liegt im dunkeln. Die natürlichste Annahme scheint die, daß zunächst die religiöse Entwicklung Judäas auf dem Wege der Propaganda auch nach Samaria übergegriffen

---

48) Vgl. über die Kolonisten besonders *Juynboll, Commentarii p.* 32—37.

49) כּוּתִים in der Mischna an folgenden Stellen: *Berachoth* VII, 1. VIII, 8. *Pea* II, 7. *Demai* III, 4. V, 9. VI, 1. VII, 4. *Terumoth* III, 9. *Challa* IV, 7. *Schekalim* I, 5. *Rosch haschana* II, 2. *Kethuboth* III, 1. *Nedarim* III, 10. *Gittin* I, 5. *Kidduschin* IV, 3. *Ohaloth* XVII, 3. *Tohoroth* V, 8. *Nidda* IV, 1. 2. VII, 3. 4. 5.

50) Gegen Hengstenberg, welcher eine völlige Wegführung der israelitischen Bevölkerung annimmt und die Samaritaner für eine Mischung verschiedener heidnischer Völker hält (Die Authentie des Pentateuches Bd. I, S. 3—27), s. bes. *Juynboll, Commentarii in historiam gentis Samaritanae p.* 12—25.

hat, und daß es zu einer Spaltung erst gekommen ist, nachdem hier wie dort der Pentateuch bereits rezipiert war. Damit würde der Bericht des Josephus übereinstimmen, wonach das Schisma erst kurz vor der Zeit Alexanders des Großen entstanden ist, als Manasse, der Bruder des Hohenpriesters Jaddua, wegen seiner Heirat mit der Tochter des Samaritaners Sanballat aus Jerusalem vertrieben wurde. Infolgedessen habe Manasse den schismatischen Kultus in Samarien eingerichtet, indem er einen Tempel auf dem Garizim erbaute[51]. Schwierigkeiten macht jedoch, daß nach *Nehem.* 13, 28 bereits zur Zeit Nehemias ein Hohenpriesterssohn wegen seiner Heirat mit der Tochter des Horoniters Sanballat aus Jerusalem vertrieben wurde. Wenn dies, wie es scheint, dieselben Personen sind, die auch Josephus nennt, so würde der Vorgang etwa hundert Jahre früher zu setzen sein, als Josephus meint[52]. Es müßte dann schon damals die Trennung der samaritanischen Gemeinde von der jüdischen stattgefunden haben, und die erstere müßte trotzdem die vermutlich erst später erfolgten Umgestaltungen des Pentateuchs noch rezipiert haben[53]. Auf alle Fälle hat spätestens seit Beginn der griechischen Zeit bis zur Zeit des Johannes Hyrkanus der schismatische Kultus auf dem Garizim bestanden[54]. Und auch nachdem der dortige Tempel durch Johannes

---

51) *Joseph. Antt.* XI, 7, 2; 8, 2ff.

52) Dafür entscheiden sich z. B. Stade, Gesch. des Volkes Israel II, 189f.; Ders., Biblische Theologie des A. T. I, 1905, S. 355; Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 1894, S. 133. 148, indem sie den Kern des Josephus-Berichtes für historisch halten. — *Juynboll, p.* 85—93, hält sowohl den Sanballat *Neh.* 13, 28 als den Sanballat des Josephus für historisch, also beide für verschiedene Persönlichkeiten, und nimmt zwei Tempelbauten an, einen unansehnlichen zur Zeit Nehemias und einen glänzenderen hundert Jahre später.

53) Um diese Annahme zu vermeiden, setzt z. B. Steuernagel (Allgem. Einleitung in den Hexateuch, im Handkommentar zum A. T. I, 3, 3, 1900, S. 276) die Trennung erst um 330 und nimmt an, daß Josephus irrtümlich die Vertreibung des Manasse mit *Neh.* 13, 28 kombiniert habe. — Sehr ansprechend konstruiert Hölscher (Palästina S. 30—43) die Entstehungsgeschichte der samaritanischen Gemeinde (Schisma um 352—350). Leider sind die Stützen, welche er für seine Konstruktionen aus den kanonischen Büchern des A. T. entnimmt, sehr schwach.

54) Das *ἱερὸν Ἀργαριζίν* wird auch erwähnt bei einem von Alexander Polyhistor exzerpierten hellenistischen Schriftsteller (*Euseb. Praep. evang.* IX, 17; vgl. unten § 33, III, 6; die Form *Ἀργαρίζειν* auch bei *Joseph. B. J.* I, 2, 6 *ed. Niese. Argaris* bei *Plin. Hist. Nat.* V, 68, *Ἀργάριζον* bei *Damascius ap. Photium, Bibl. cod.* 242 *ed. Bekker p.* 345b. Sonst auch aramäisch *Τουρ Γαριζιν*, Mosaikkarte von Madeba, herausgegeben von Palmer und Guthe, 1906, Tafel VII). Unter Antiochus Epiphanes wurde es, gewiß nur vorübergehend, dem *Ζεὺς Ξένιος* geweiht (II *Makk.* 5, 23; 6, 2; *Jos. Antt.* XII, 5, 5).

Hyrkanus zerstört worden war, blieb doch der Garizim der heilige Berg der Samaritaner und die legitime Stätte ihres Kultus[55]. Die | weitere Entwicklung des pharisäischen Judentums haben sie nicht mehr mitgemacht, daher alles abgelehnt, was über die Bestimmungen des Pentateuchs hinausging. Auch haben sie außer dem Pentateuch keine der anderen heiligen Schriften des jüdischen Kanons angenommen. Aber auch so kann ihnen das Recht, sich „Israeliten" zu nennen, nicht abgesprochen werden, sofern es sich nämlich um die Religion, nicht um die Abstammung handelt.

Die Stellung des eigentlichen Judentums zu den Samaritanern war stets eine feindselige: der alte Gegensatz der Reiche Juda und Ephraim setzte sich hier in neuer Form weiter fort. Dem Siraciden ist „das törichte Volk, das in Sichem wohnet" ebenso verhaßt wie die Edomiter und Philister (*Sirach* 50, 25—26). Die Samaritaner ihrerseits vergalten diese Gesinnung mit gleicher Feindschaft[56]. Trotzdem sind die gesetzlichen Bestimmungen, welche das rabbinische Judentum hinsichtlich der Samaritaner getroffen hat, überall korrekt und vom Standpunkte des Pharisäismus aus gerecht[57]. Die Samaritaner werden nie schlechtweg als „Fremde", sondern stets als ein Mischvolk behandelt, für dessen einzelne Glieder die israelitische Abstammung zwar nie als erwiesen, aber stets als möglich anzunehmen ist[58]. Ihre Zugehörig-

55) Zerstörung durch Johannes Hyrkan: *Antt.* XIII, 9, 1; *B. J.* I, 2. 6. Fortdauernde Geltung: *Ev. Joh.* 4, 20; *Joseph. Antt.* XVIII, 4, 1; *Bell. Jud.* III, 7, 32. Nach der Gründung von Flavia Neapolis war auf dem Garizim ein Zeus-Tempel, welcher auf Münzen der Stadt seit Hadrian abgebildet ist (s. oben § 21, I, Bd. I, S. 651, die Münzen z. B. bei *De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte pl.* XIII *n.* 1, XIV *n.* 2 u. 3). Zur Zeit des Kaisers Zeno wurde infolge eines Aufstandes der Samaritaner deren Synagoge auf dem Garizim in eine christliche Kirche verwandelt (*Juynboll p.* 159). Vgl. überhaupt *Eckhel, Doctrina Numorum* III, 434.

56) *Ev. Luc.* 9, 52—53; *Joseph. Antt.* XVIII, 2, 2. XX, 6, 1; *Bell. Jud.* II, 12, 3; *Rosch haschana* II, 2. — Die Galiläer, welche bei den Festreisen nach Jerusalem ihren Weg durch Samarien nahmen, waren leicht den Angriffen der Samaritaner ausgesetzt (*Ev. Luc.* 9, 52—53; *Jos. Antt.* XX, 6, 1; *B. J.* II, 12, 3). Es kam daher wohl auch vor, daß man den Umweg durch Peräa wählte. Doch war letzteres nicht die Regel, wie Steck annimmt (Jahrbb. f. prot. Theol. 1880, S. 706—716). S. dagegen *Antt.* XX, 6, 1.

57) Eine Sammlung rabbinischer Bestimmungen gibt der Traktat כותים, in den von Raphael Kirchheim herausgegebenen sieben kleinen Traktaten (s. oben § 3). Die Stellen der Mischna s. oben Anm. 49. — Vgl. auch *Lightfoot, Centuria Matthaeo praemissa c.* 56 (*Opp.* II, 212); Wetstein, *Nov. Test.*, zu *Matth.* 10, 5. Hamburger a. a. O.

58) Vgl. einerseits *Schekalim* I, 5 (pflichtmäßige Opfer für den Tempel sind nur von Israeliten, nicht von Heiden, auch nicht von Samaritanern anzu-

keit zur „Gemeinde Israels" wird daher nicht negiert, sondern nur als zweifelhaft bezeichnet[59]. Ihre Gesetzesbeobachtung, z. B. hinsichtlich des Zehnten und der levitischen Reinheitsgesetze, entspricht allerdings nicht den pharisäischen Anforderungen, weshalb sie in mancher | Beziehung den Heiden gleichgestellt werden[60]. Nirgends aber werden sie als Götzendiener (עכ"ום) behandelt, vielmehr von diesen bestimmt unterschieden[61]. Ihre Sabbathbeobachtung wird gelegentlich erwähnt[62]; daß sie ein richtiges israelitisches Tischgebet sprechen können, wird wenigstens als möglich vorausgesetzt[63]. Im Grunde stehen sie also, was ihre Gesetzesbeobachtung anlangt, mit den Sadduzäern auf gleicher Stufe[64].

Die Sprache der jüdischen Bevölkerung in allen hier genannten Gebieten war seit den letzten Jahrhunderten vor Chr. nicht mehr die hebräische, sondern die aramäische[65]. Wie und

---

nehmen); andererseits *Berachoth* VII, 1 (wenn drei Israeliten zusammen gespeist haben, sind sie verpflichtet, sich förmlich zum Gebet vorzubereiten; dasselbe gilt auch, wenn einer von den dreien ein Samaritaner ist); *Kethuboth* III, 1 (der Anspruch auf Geldentschädigung wegen Beiwohnung einer israelitischen Jungfrau gilt auch in betreff einer Samaritanerin).

59) *Kidduschin* IV, 3.

60) Vgl. überhaupt: *Demai* VII, 4. *Tohoroth* V, 8. *Nidda* IV, 1—2. VII, 3—5.

61) *Berachoth* VII, 1. *Demai* III, 4. V, 9. VI, 1. *Terumoth* III, 9. — Die Behauptung, daß die Samaritaner das Bild einer Taube verehrten, ist eine erst im Talmud (*jer. Aboda sara* V, *fol.* 44d; *bab. Chullin* 6a, s. Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* יון) auftretende Verleumdung, von der die Mischna noch nichts weiß. Vielleicht wurde bei den heidnischen (griechischen) Einwohnern von Sebaste seit der Zeit des Herodes die Taube heilig gehalten. Vgl. Askalon und die Beziehungen des Herodes zu Askalon; auch an die Taubenzucht des Herodes kann erinnert werden (s. oben I, 394). Jedenfalls darf nicht den eigentlichen Samaritanern ein Kultus der Taube zugeschrieben werden, wozu noch Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 134 Anm., geneigt ist.

62) *Nedarim* III, 10.

63) *Berachoth* VIII, 8.

64) Vgl. *Nidda* IV, 2: „Die Sadduzäerinnen, wenn sie der Sitte ihrer Väter folgen, sind den Samaritanerinnen gleich". — *Epiphanius* sagt von den Sadducäern *haer.* 14: *τὰ πάντα δὲ ἴσα Σαμαρείταις φυλάττουσιν*.

65) Vgl. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (1832) S. 7 f. — Herzfeld, Gesch. d. Volkes Jisrael III, 44 ff. 58 ff. — Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu (1873) S. 4—28. — Delitzsch, Über die palästinische Volkssprache, welche Jesus und seine Jünger geredet haben („Saat auf Hoffnung" 1874, S. 195—210). — Reuß, Gesch. der heil. Schriften Neuen Testaments, § 40. — Ders., Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments, § 416—417. — Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen (1884) S. 4—12. — *Neubauer, On the dialects spoken in Palestine in the time of Christ* (*Studia biblica, Oxford* 1885, *p.* 39—74). — *Dilloo, De moedertaal van onzen heere Jesus Christus en van zijne apostelen, Amsterdam* 1885. — Dalman, Gram-

wann dieser Wechsel sich vollzogen hat, läßt sich nicht mehr genauer verfolgen. Jedenfalls waren es nicht die aus Babel zurückgekehrten Exulanten, welche das Aramäische von dort mitgebracht. Denn auch die nachexilische Literatur Israels ist zunächst noch hebräisch. Auch ist der aramäische Dialekt Palästinas nicht der ostaramäische (babylonische), sondern der westaramäische. Das Aramäische muß | also allmählich vom Norden her nach Palästina vorgedrungen sein. Dieses Vordringen wurde befördert einerseits durch die politische und numerische Schwächung der hebräisch redenden Bevölkerung, andererseits durch den Umstand, daß das Aramäische bis zum Beginn der griechischen Zeit die Reichssprache war[66]. Die Zeit des Übergangs bezeichnen etwa die kanonischen

---

matik des jüdisch-palästinischen Aramäisch, 1894, S. 344–348. — Arnold Meyer, Jesu Muttersprache, 1896. — Zahn, Einl. in das N. T. I, 1897, S. 1–24. — Dalman, Die Worte Jesu I, 1898, S. 1–10. — Martin Schultze, Grammatik der aramäischen Muttersprache Jesu, 1899.

66) Auf letzteren Umstand macht Stade aufmerksam: Gesch. des Volkes Israel II, 196 f. Über den Gebrauch des Aramäischen als der Kanzleisprache der persischen Behörden s. Ed. Meyer, Die Entstehung des Judentums (1896) S. 9–12. Aramäische Inschriften und Texte aus der Zeit der persischen Herrschaft haben sich in Kleinasien wie in Ägypten gefunden (Kleinasien: *Corp. Inscr. Sem. P.* II *Aram. n.* 108–110, Ägypten: *n.* 122–155). Wegen der sicheren Datierung sind wichtig: eine in Sakkara bei Memphis gefundene Stele aus dem 4. Jahre des Xerxes = 482 v. Chr. (*Corp. Inscr. Sem. P.* II *Aram. n.* 122), eine in Syene, an der Grenze von Oberägypten und Äthiopien, gefundene Inschrift aus dem 7. Jahre des Artaxerxes = 458 v. Chr. (De Vogüé, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* 1903, *p.* 269–276 = Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik II, 2, 1906, S. 221 f.) und ein Papyrus aus dem 14. Jahre des Darius = 411/410 v. Chr. (Euting, *Notice sur un Papyrus égypto-araméen etc.* in: *Mémoires présentés par div. savants à l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* XI, 2, 1903; dazu *Clermont-Ganneau, Recueil d'Archéol. orientale* VI, 1905, *p.* 221–246; *Répertoire d'épigraphie sémitique t.* I *n.* 361. 498. Lidzbarski, Ephemeris II, 2, S. 210–217). Dazu kommen zehn vortrefflich erhaltene und datierte aramäische Papyrusurkunden aus der Zeit des Xerxes, Artaxerxes und Darius, welche in Syene gefunden worden sind (*Aramaic Papyri discovered at Assuan, ed. by Sayce and Cowley*, 1906). Obwohl es sich hier um die Besitzverhältnisse von jüdischen Familien handelt, welche vielleicht aramäisch sprachen, sind die Texte als öffentlich giltige Rechtsurkunden doch auch ein Beweis für den amtlichen Gebrauch des Aramäischen. Die streitenden Parteien sind nicht lediglich Juden. Die Namen der Schreiber sind teils jüdisch (A, B, E, G, H, J), teils babylonisch (C, D, F, K). — Eine erschöpfende Bibliographie über alle bis 1906 in Ägypten gefundenen aramäischen Texte (Papyrus, Steininschriften und Ostraka) gibt Seymour de Ricci in: *Aramaic Papyri disc. at Assuan ed. by Sayce and Cowley p.* 25–34. — Noch sei bemerkt, daß die Perser auch an die Griechen in „syrischer" d. h. aramäischer Sprache schrieben (*Thucyd.* IV, 50; *Diodor.* XIX, 23).

Bücher Esra und Daniel (ersteres im 3. Jahrh., letzteres um 167—165 vor Chr. geschrieben), welche teils hebräisch, teils aramäisch geschrieben sind (aramäisch: *Esra* 4, 8—6, 18; 7, 12—26; *Daniel* 2, 4—7, 28). Aber schon die Septuaginta geben פֶּסַח durchweg in der aramäischen Form *πάσχα* wieder und שֵׁכָר durch *σίκερα*, auch גֵּר zweimal durch *γιώρας* (*Exod.* 12, 19; *Jesaja* 14, 1). Man darf daraus schließen, daß schon im dritten Jahrhundert das Aramäische vorherrschend war. Das Buch Henoch, dessen älteste Stücke noch dem zweiten Jahrhundert vor Chr. angehören, ist aramäisch geschrieben; denn daß dieses, nicht das Hebräische, die Grundsprache war, ist seit Entdeckung des großen griechischen Fragmentes, in welchem sich aramäische Worte erhalten haben, nicht mehr zweifelhaft (s. unten § 32). Ein Ausspruch Jose ben Joësers, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr., wird in der Mischna aramäisch zitiert[67]; desgleichen einige Aussprüche Hillels und anderer Autoritäten[68]. Daß zur Zeit Christi das Aramäische die alleinige Volkssprache in Palästina war, erhellt aus den im Neuen Testamente erwähnten Worten: *ἀββᾶ* (*Marc.* 14, 36), *ἀκελδαμάχ* (*Act.* 1, 19), *γαββαθᾶ* (*Joh.* 19, 13), *γολγοθᾶ* (*Mt.* 27, 33), *ἐφφαθά* (*Marc.* 7, 34), *κορβανᾶς* (*Mt.* 27, 6; *Jos. B. J.* II, 9, 4), *μαμωνᾶς* (*Mt.* 6, 24), *μαρὰν ἀθά* (I *Cor.* 16, 22), *Μεσσίας* = מְשִׁיחָא (*Joh.* 1, 41), *πάσχα* (*Mt.* 26, 17), *ῥακά* (*Mt.* 5, 22), *σατανᾶς* (*Mt.* 16, 23), *ταλιθὰ κοὺμ* (*Marc.* 5, 41), wozu noch Eigennamen kommen wie *Κηφᾶς*, *Μάρθα*, *Ταβιθά*[69], und die zahlreichen mit בַּר zusammengesetzten Namen (Barabbas, Bartholomaios, Barjesus, Barjonas, Barnabas, Barsabas, Bartimaios). Auch die Worte Christi am Kreuz: *Ἐλωΐ ἐλωΐ λαμὰ σαβαχθανεί* (*Marc.* 15, 34) sind aramäisch. Bemerkenswert ist endlich, daß auch die von Josephus angegebenen einheimischen Bezeichnungen für Priester und Hohepriester, für Sabbath, Passa und Pfingsten aramäisch sind[70]. Dem | gewöhnlichen Volke war das Hebräische so wenig geläufig, daß bei den Gottesdiensten die

67) *Edujoth* VIII, 4.

68) Hillel: *Aboth* I, 13. II, 6. Andere: *Aboth* V, 22. 23.

69) Die Akzentuation in unseren Ausgaben ist sehr inkonsequent. Konsequenterweise müßte man auch akzentuieren: *ῥακᾶ*, *ταλιθᾶ*, *Ταβιθᾶ*.

70) *Joseph. Antt.* III, 7, 1: *τοῖς ἱερεῦσι . . . οὓς χαναναίας καλοῦσι . . . τῷ ἀρχιερεῖ, ὃν ἀναραβάχην προσαγορεύουσι.* So hat die relativ beste Überlieferung. Aber ersteres ist Korruption für Kahanaia, letzteres für Kahna rabba (Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte S. 161). — *σάββατα Jos. Antt.* I, 1, 1. III, 6, 6; 10, 1. — *πάσχα Antt.* II, 14, 6. III, 10, 5. X, 4, 5. XI, 4, 8. XIV, 2, 1. XVIII, 2, 2; 4, 3. XX, 5, 3. *Bell. Jud.* II, 1, 3. VI, 9, 3; auch *φάσκα* (nach richtiger LA) *Antt.* IX, 13, 3. XVII, 9, 3. — *ἀσαρθα* (hebr. עֲצֶרֶת) *Antt.* III, 10, 6. — Vgl. auch Arnold Meyer a. a. O. S. 39—41.

biblischen Lektionen Vers für Vers in die Landessprache übersetzt werden mußten[71]. Trotz dieses vollständigen Durchdringens des Aramäischen blieb aber doch das Hebräische noch als „die heilige Sprache“ (לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ) im Gebrauch. In ihr wurde in den Synagogen Palästinas nach wie vor die heilige Schrift verlesen; und für gewisse liturgische Fälle war der Gebrauch des Hebräischen unbedingt gefordert[72]. Auch blieb das Hebräische noch die Sprache der Gelehrten, in welcher selbst die juristischen Diskussionen der Schriftgelehrten geführt wurden. Erst etwa vom dritten Jahrhundert nach Chr. an dringt auch in letztere das Aramäische ein: während noch die Mischna (2. Jahrh.) hebräisch ist, findet sich im palästinischen Talmud (4. Jahrh.) neben dem Hebräischen viel Aramäisches. Dieser ist darum eine reiche Quelle für die Kenntnis dieser palästinensischen Landessprache[73]. — Über dialektische Verschiedenheiten in der Aussprache zwischen Judäa und Galiläa geben uns die Evangelien und der Talmud einige Andeutungen[74].

---

71) *Megilla* IV, 4. 6. 10. Vgl. unten § 27.

72) *Jebamoth* XII, 6. *Sota* VII, 2—4. VIII, 1. IX, 1. *Megilla* I, 8. — S. bes. *Sota* VII, 2: „Folgende Stücke werden nur in der heiligen Sprache vorgetragen: der Schriftabschnitt beim Darbringen der Erstlinge, die Formel bei der Chaliza, die Segen und Flüche, der Priestersegen, die Segenssprüche des Hohenpriesters, die Lesestücke des Königs (am Laubhüttenfest im Sabbathjahre), die Formel bei einem (wegen eines ermordet Gefundenen) zu tötenden Kalbe, und die Rede des Kriegsgesalbten, der das Kriegsvolk anredet“. — In jeder Sprache dürfen dagegen vorgetragen werden z. B. das Schma, das Schmone-Esre (s. über diese § 27, Anhang), das Tischgebet u. s. w. (*Sota* VII, 1). — Dies alles gilt in Bezug auf den mündlichen Vortrag. Im schriftlichen Gebrauch war das Hebräische für den Text der *Tephillin* und *Mesusoth* gefordert, sonst aber, auch für heilige Schriften, jede Sprache gestattet, nach Rabban Gamaliel freilich für letztere nur noch das Griechische (*Megilla* I, 8). — Das Formular des Scheidebriefes war, wenigstens nach R. Juda, gewöhnlich aramäisch (*Gittin* IX, 3), konnte aber auch griechisch sein (*Gittin* IX, 8).

73) Vgl. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch. Nach den Idiomen des palästinischen Talmud und Midrasch, des Onkelostargum (*Cod. Socini* 84) und der jerusalemischen Targume zum Pentateuch. 1894.

74) *Matth.* 26, 73 und dazu die Ausleger. — *Buxtorf*, *Lex. s. r.* גליל *col.* 34 *sqq.* — *Lightfoot*, *Centuria chorograph. Matthaeo praemissa c.* 87 (*Opp.* II, 232 *sq.*) — *Morinus*, *Exercitationes biblicae* (1669) II, 18, 2 *p.* 514 *sqq.* — *Aug. Pfeiffer*, *Decas selecta exercitationum sacrarum p.* 206—216 (im Anhang zu dessen *Dubia vexata script. sacrae*, *Lips. et Francof.* 1685.) — *Wetstein*, *Nov. Test.* zu *Matth.* 26, 73. — *Neubauer*, *Géographie du Talmud p.* 184 *sq.* — Dalman, Grammatik S. 43. — Arnold Meyer, Jesu Muttersprache S. 59. — Dalman, Die Worte Jesu I, 1898, S. 63 ff. — Noch mehr ältere Literatur bei *Wolf*, *Curae phil. in Nov. Test.* zu *Matth.* 26, 73.

II. Verbreitung der hellenistischen Kultur.

1. Der Hellenismus in den nicht-jüdischen Gebieten.

Das eben beschriebene jüdische Gebiet war, wie im Altertum so auch in der griechisch-römischen Zeit, auf allen Seiten von heidnischen Gebieten umgeben. Nur bei Jamnia und Jope hatte sich das jüdische Element bis an das Meer vorgeschoben. Sonst bildete auch im Westen nicht das Meer, sondern das heidnische Gebiet der philistäischen und phönizischen Städte die Grenze des jüdischen. In diesen heidnischen Ländern war nun aber der Hellenismus in viel stärkerer Weise durchgedrungen, als im jüdischen Lande. Keine Reaktion, ähnlich der makkabäischen Erhebung, hatte ihm hier Halt geboten: der heidnische Polytheismus eignete sich ja in ganz anderer Weise als das Judentum zu einer Verschmelzung mit dem Hellenentum. Während darum im Innern Palästinas der Hellenismus durch die religiösen Schranken des Judentums am weiteren Vordringen gehindert wurde, konnte er hier wie überall, wo er seit Alexander d. Gr. erobernd auftrat, sein natürliches Übergewicht über die orientalische Kultur siegreich zur Geltung bringen. So war schon lange vor Beginn der römischen Zeit namentlich in den großen Städten im Westen und im Osten Palästinas die gebildete Welt im großen und ganzen hellenisiert. Nur für die niederen Schichten des Volkes und für die Landbevölkerung ist dies nicht in derselben Weise vorauszusetzen. Außer den Grenzgebieten waren aber auch die nicht-jüdischen Bezirke im Innern Palästinas vom Hellenismus okkupiert worden: so namentlich Skythopolis und die Stadt Samaria, die schon durch Alexander d. Gr. mazedonische Kolonisten erhalten hatte, während die nationalen Samaritaner in Sichem ihren Mittelpunkt fanden.

Das siegreiche Durchdringen der hellenistischen Kultur läßt sich noch am deutlichsten und umfassendsten nachweisen an den religiösen Kulten. Zwar haben sich die einheimischen Kulte, namentlich in den philistäischen und phönizischen Städten, vielfach ihrem Wesen nach erhalten; aber doch nur so, daß sie umgebildet und mit griechischen Elementen verschmolzen wurden. Und daneben | haben auch die rein griechischen Kulte starken Eingang gefunden und an manchen Orten jene gänzlich verdrängt. Leider gestatten uns die Quellen nicht, in der Darstellung die eigentlich griechische Zeit von der römischen zu trennen: das meiste Material bieten die Münzen, und diese gehören vorwiegend erst der römischen Zeit an. In der Hauptsache wird aber das Bild, das wir aus ihnen

gewinnen, auch schon für die vorrömische Periode Geltung haben; überdies fehlt es auch für diese nicht an direkten Notizen.

Auf den Münzen von Raphia aus der Kaiserzeit erscheinen besonders *Apollo* und *Artemis* in rein griechischer Auffassung[1]; auf denjenigen von Anthedon dagegen die Schutzgöttin der Stadt in der Auffassung als *Astarte*[2].

Über die Kulte von Gaza in der römischen Kaiserzeit gibt am vollständigsten Aufschluß die Lebensbeschreibung des Bischofs Porphyrius von Gaza von Marcus Diaconus. Hiernach gab es zur Zeit des Porphyrius (Ende des vierten Jahrh. nach Chr.) in Gaza acht *δημόσιοι ναοί*, einen des *Helios*, der *Aphrodite*, des *Apollo*, der *Persephone* (*Kore*), der *Hecate*, ein *Heroon*, einen Tempel der *Tyche* und einen des *Marnas*[3]. Man sieht schon hieraus, daß die rein griechischen Kulte die vorherrschenden sind; und dies wird im allgemeinen auch durch die Münzen bestätigt, auf welchen auch noch andere griechische Gottheiten vorkommen[4]. Ein Tempel des *Apollo* in Gaza wird schon bei der Zerstörung der Stadt durch Alexander Jannäus erwähnt (*Antt.* XIII, 13, 3). Nur die Hauptgottheit der Stadt in der römischen Zeit, der *Marnas*, war, wie sein Name (מרן = Herr) beweist, eine semitische Gottheit, die aber auch mehr oder weniger in griechisches Gewand gekleidet worden war[5].|

---

1) *Mionnet, Description de médailles antiques* V, 551 *sq. Supplément* VIII, 376 *sq.* — *De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte* (1874) *p.* 237—240, *pl.* XII *n.* 7—9. — Stark, Gaza S. 584.

2) *Mionnet* V, 522 *sq. Suppl.* VIII, 364. — *De Saulcy p.* 234—236, *pl.* XII *n.* 2—4. — Stark S. 594.

3) *Marci Diaconi Vita Porphyrii episcopi Gazensis ed. Haupt* (Abhandlungen der Berliner Akademie 1874, früher nur in lat. Übersetzung bekannt; neuere Ausg.: *Marci Diaconi vita Porphyrii episcopi Gazensis edd. societatis philologae Bonnensis sodales, Lips. Teubner* 1895) *c.* 64: *ἦσαν δὲ ἐν τῇ πόλει ναοὶ εἰδώλων δημόσιοι ὀκτώ, τοῦ τε Ἡλίου καὶ τῆς Ἀφροδίτης καὶ τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τῆς Κόρης καὶ τῆς Ἑκάτης καὶ τὸ λεγόμενον Ἡρῷον καὶ τὸ τῆς Τύχης τῆς πόλεως, ὃ ἐκάλουν Τυχαῖον, καὶ τὸ Μαρνεῖον, ὃ ἔλεγον εἶναι τοῦ Κρηταγενοῦς Διός, ὃ ἐνόμιζον εἶναι ἐνδοξότερον πάντων τῶν ἱερῶν τῶν ἁπανταχοῦ.* — Das Marneion wird hier auch sonst oft erwähnt.

4) *Eckhel, Doctr. Num.* III, 448 *sqq. Mionnet* V, 535—549. *Suppl.* VIII, 371—375. *De Saulcy p.* 209—233, *pl.* XI. — Stark, Gaza S. 583—589.

5) Vgl. über Marnas außer den Stellen bei Marcus Diaconus auch: *Steph. Byz. s. v. Γάζα· ἔνθεν καὶ τὸ τοῦ Κρηταίου Διὸς παρ' αὐτοῖς εἶναι, ὃν καὶ καθ' ἡμᾶς ἐκάλουν Μαρνᾶν, ἑρμηνευόμενον Κρηταγενῆ. Lamprid. Alexander Severus c.* 17 (in den *Scriptores Historiae Augustae*). *Epiphan. Ancoratus c.* 106 *fin.* (*ed. Dindorf* I, 209). *Hieronymus, epist.* 107 *ad Laetam c.* 2 (*opp. ed. Vallarsi* I, 679: *jam Aegyptius Serapis factus est Christianus, Marnas Gazae luget inclusus et eversionem templi jugiter pertimescit*), *id. Vita Hilarionis c.* 14 u. 20 (*Vallarsi* II, 19. 22. 23), *id. Comment. in Jesajam c.* 17 (*Vallarsi* IV, 279:

Eine Mischung einheimischer und griechischer Kulte hat auch Askalon aufzuweisen. Ein Hauptkultus war hier derjenige der *Ἀφροδίτη οὐρανίη*, d. h. der *Astarte* als Himmelskönigin. Sie wird schon von Herodot als Gottheit von Askalon erwähnt und ist noch auf den Münzen der Kaiserzeit häufig als Schutzgöttin der Stadt dargestellt[6]. Mit ihr ist verwandt, ja von Hause aus wahrschein-

---

Serapium Alexandriae et Marnae templum Gazae in ecclesias Domini surrexerunt). *Marinus, Vita Procli c.* 19 (vgl. unten Anm. 11). — *Eckhel*, *Doctr. Num.* III, 450 *sq.* Stark, Gaza S. 576—580. Die oben erwähnte Teubnersche Ausgabe des *Marcus Diaconus* (1895), *Index s. v. Μάρνας* (stellt alles Quellen-Material zusammen). Drexler, Art. „Marnas" in Roschers Lexikon der griech. und röm. Mythologie II, 1897, *col.* 2377 ff. *Jewish Quarterly Review* XIII, 1901, *p.* 593 *sq.* (Abdr. aus *Lenormant, Lettres assyriol., Prem. Série* II, 165 *sq.*). — Das älteste ausdrückliche Zeugnis für den Kultus des Marnas sind Münzen Hadrians mit der Aufschrift *Μαρνα*, s. *Mionnet* V, 539; *De Saulcy p.* 216—218, *pl.* XI *n.* 4. — Sein Kultus findet sich auch ausserhalb Gazas. Vgl. die Inschrift von Kanata bei *Le Bas et Waddington, Inscriptions T.* III *n.* 2412g (*Wetzstein n.* 183): *Διὶ Μάρνᾳ τῷ κυρίῳ*. — Mit dem Kultus des Marnas als *Ζεὺς Κρηταγενής* hängt auch die spät-griech. Legende zusammen, daß Gaza auch *Μίνῳα*, nach *Minos*, genannt worden sei (*Steph. Byz. s. v. Γάζα* u. *s. v. Μίνῳα*). Vgl. Stark, Gaza S. 580 f.

6) *Herodot.* I, 105; *Pausan.* I, 14, 7. Die Münzen bei *Mionnet* V, 523—533. *Suppl.* VIII, 365—370; *De Saulcy*, *p.* 178—208, *pl.* IX u. X. Vgl. Stark S. 258 f. 590 f. — Über die semitische Astarte überhaupt s. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte (1888) S. 31—37; Cumont in Pauly-Wissowas Real-Enz. II, 1777 f.: Baudissin in Herzog-Hauck, Real-Enz., 3. Aufl. II, 147—161; *Driver* in *Hastings' Dictionary of the Bible* I, 1898, *p.* 167—171; *Lagrange*, *Les déesses Achéra et Astarté* (*Revue biblique* 1901, *p.* 546—566); Ders., *Études sur les religions semitiques* 2. *ed.* 1905 *p.* 119—140; Torge, Aschera und Astarte, Greifswald, Diss. 1902; *Skipwith*, *Ashtoreth the goddess of the Zidonians* (*Jewish Quarterly Review* XVIII, 1906, *p.* 715—738). — Die Identität der Aphrodite Urania mit der semitischen Astarte ist in unserem Falle zweifellos. Wahrscheinlich ist die griechische Aphrodite überhaupt semitischen Ursprungs und mit Astarte identisch. Zwar ist diese Ansicht, nachdem sie fast zu allgemeiner Anerkennung gelangt war, neuerdings wieder bestritten worden von Tiele (*Theol. Tijdschrift* 1880, *p.* 559 *sqq.*), Enmann (Kypros und der Ursprung des Aphroditekultus, in den *Mémoires de l'Acad. impériale des sciences de St. Pétersbourg* VIIe *Série*, *t.* XXXIV, Nr. 13, 1886) und L. v. Schröder (Griechische Götter und Heroen, 1. Heft: Aphrodite, Eros und Hephaestos, 1887). Aber die Gründe für die ältere Ansicht dürften doch überwiegend sein. Vielleicht sind sogar die Namen identisch. Aus *Ashtoreth* kann *Aphtoreth* und daraus *Aphroteth* geworden sein, wie Hommel vermutet (Jahrbb. f. klass. Philologie 1882, S. 176). — Über Aphrodite im allgemeinen vgl. auch: Roscher in s. Lexikon der griech. u. röm. Mythologie I, 390—406; Ohnefalsch-Richter, Kypros (1893) Textband S. 269—313; Tümpel in Pauly-Wissowas Real-Enz. I, 2729 ff. (über *Οὐρανία* 2774); Preller, Griechische Mythologie I. Bd., 4. Aufl., bearb. von Robert 1894, S. 345—385 (über *Οὐρανία* S. 356 f. und Register S. 942); Furtwängler, Aphrodite Pandemos als Lichtgöttin

lich identisch, die *Atargatis* oder *Derketo*, die in Askalon in eigentümlicher Gestalt (als Frau mit einem Fischschwanz) verehrt wurde. Ihr semitischer Name (עתרעתה, zusammengesetzt aus עתר = Astarte und עתה) deutet schon darauf hin, daß sie ursprünglich „nichts | anderes als die syrische Form der Astarte in der Verschmelzung mit einer anderen Gottheit" ist (Baudissin). Bestätigt wird dies durch eine Inschrift von Delos, wo sie mit Aphrodite identifiziert wird (Hauvette-Besnault *p.* 497 *n.* 15: Ἁγνῇ Ἀφροδίτῃ Ἀταργάτι). Aus ihrer Fischgestalt aber erhellt, daß in ihr speziell die befruchtende Kraft des Wassers verehrt wurde[7]. Da sie eigentlich

---

(Sitzungsber. der Münchener Akad., philos.-philol. und hist. Kl., Jahrg. 1899, II, S. 590—607). Belegstellen über *Οὐρανία* auch bei Pape-Benseler, Wörterb. der griech. Eigennamen *s. v.* *Οὐρανία*; Bruchmann, *Epitheta deorum quae apud poetas Graecos leguntur*, 1893, *p.* 66.

7) Über den Kultus der Derketo in Askalon s. bes. *Diodor.* II, 4: *Κατὰ τὴν Συρίαν τοίνυν ἔστι πόλις Ἀσκάλων, καὶ ταύτης οὐκ ἄποθεν λίμνη μεγάλη καὶ βαθεῖα πλήρης ἰχθύων. Παρὰ δὲ ταύτην ὑπάρχει τέμενος θεᾶς ἐπιφανοῦς, ἣν ὀνομάζουσιν οἱ Σύροι Δερκετοῦν. Αὕτη δὲ τὸ μὲν πρόσωπον ἔχει γυναικός, τὸ δ' ἄλλο σῶμα πᾶν ἰχθύος.* Über die Göttin und ihren Kultus überhaupt: II *Makk.* 12, 26; *Strabo* XVI, *p.* 785; *Plinius, Hist. Nat.* V, 23, 81; *Lucian. De Syria dea c.* 14; *Ovid. Metam.* IV, 44—46. Nach der euhemeristischen Legende ist Atergatis in Askalon ertränkt worden (*Mnaseas* bei *Müller, Fragm. Hist. Graec.* III, 155 *fr.* 32). — Der semitische Name auf einer palmyrenischen Inschrift (*De Vogüé, Syrie Centrale, Inscriptions sémitiques* 1868, *p.* 7) und auf Münzen (über diese am vollständigsten *Six* im *Numismatic Chronicle* 1878, *p.* 103 *sqq.*; vgl. auch *Babelon, Catalogue des monnaies grecques de la Biblioth. nationale, Les Perses Achéménides*, 1893, *p.* LI—LIV, *p.* 45—46, *pl.* VII, *n.* 16—18). — Mit dem Kultus der Derketo hängt auch die Heilighaltung der Tauben in Askalon zusammen, worüber zu vgl. *Philo ed. Mang.* II, 646 (aus Philos Schrift *de providentia* bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 14, 64 *ed. Gaisford*; nach dem Armenischen bei *Aucher, Philonis Judaei sermones tres etc.*, *p.* 116); *Tibull.* I, 7, 18: *alba Palaestino sancta columba Syro*; *Lucian. De Syria dea c.* 14. — Aus der Literatur ist bes. hervorzuheben der Artikel von Baudissin in Herzogs Real-Enz., 3. Aufl., II, 171—177. Vgl. ferner die Abhandlung über *Derceto the Goddess of Askalon* im *Journal of Sacred Literature and Biblical Record, New Series, vol.* VII, 1865, *p.* 1—20; Ed. Meyer, Zeitschr. der DMG. 1877, S. 730 ff.; *Six, Monnaies d'Hierapolis en Syrie (Numismatic Chronicle, New Series, vol.* XVIII, 1878, *p.* 103—131 und *pl.* VI); *Hauvette-Besnault, Fouilles de Délos: Aphrodite syrienne, Adad et Atargatis* (*Bulletin de correspondance hellénique, t.* VI, 1882, *p.* 470—503); Mordtmann, Mythologische Miszellen (Zeitschr. der DMG. XXXIX, 1885, S. 42 f.); Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte (1888), S. 68—75. 90; Pietschmann, Geschichte der Phönizier (1889), S. 148 f.; Ohnefalsch-Richter, Kypros (1893), S. 295 ff.; Cumont in Pauly-Wissowas Real-Enz., II, 1896 (Art. Atargatis) und IV, 2236 ff. (Art. *Dea Syria*); *Lagrange, Études sur les religions sémitiques*, 2. *ed.*, 1905, *p.* 130 *sqq.*; *Dussaud, Revue archéol., quatr. Série t.* IV, 1904, *p.* 226 *sq.* (über den semit. Namen) und *p.* 240—250 (über bildliche Darstellun-

eine aramäische Gottheit ist, ist ihr Kultus in Askalon wohl jünger als der der echt-philistäischen Astarte[8]. Nach einer in Ägypten (Canobus) gefundenen Inschrift aus der Zeit des Alexander Severus, 228 n. Chr., ist in Askalon auch *Ἡρακλῆς Βῆλος* als *θεὸς πάτριος* verehrt worden[9]. Eine in Askalon gefundene Statue stellt die Isis mit ihrem Sohne Horus dar[10]. Wie die bisherigen, so ist auch der *Ἀσκλήπιος λεοντοῦχος* von Askalon, auf welchen der Neuplatoniker Proclus einen Hymnus dichtete, als eine ursprünglich orientalische Gottheit zu betrachten[11]. Sonst aber erscheinen auch auf | den Münzen von Askalon die echt griechischen Gottheiten: *Zeus*, *Poseidon*, *Apollo*, *Helios*, *Athene* u. a.[12]. Ein Tempel des *Apollo* in Askalon wird in vorherodianischer Zeit erwähnt: der Großvater des Herodes soll daselbst Hierodule gewesen sein[13].

In Azotus, dem alten Asdod, war in vormakkabäischer Zeit ein Tempel des philistäischen *Dagon*, der ehedem auch in Gaza und Askalon verehrt worden war[14]. Bei der Eroberung Asdods durch

---

gen). — Die von Hauvette-Besnault *p.* 495—500 mitgeteilten Inschriften geben Zeugnis von der Blüte des Atargatis-Kultus in Delos. Vgl. sonst inschriftlich auch *Corp. Inscr. Graec. n.* 7046; *Le Bas et Waddington, Inscriptions, t.* III, *n.* 1890. 2588; *Quarterly Statement of the Pal. Expl. Fund*, 1895, *p.* 141; *Inscriptiones graecae insularum maris Aegaei, fasc.* III, *n.* 178 u. 188 (letztere = *Bulletin de corresp. hellénique*, III, 406 *sqq.*, beide in Astypalaea). — Ob die Widmung *θεῷ Ἀσκαλων[η]α[ι]* in Betocäcä im Gebiet von Apamea (*Dussaud, Revue archéol., trois. Série, t.* XXX, 1897, *p.* 324) auf Atargatis zu beziehen ist (so *Lagrange, p.* 131), dürfte fraglich sein.

8) So Baudissin, Theol. Litztg. 1897, col. 292 (in der Anzeige von Tiele, Gesch. der Religion im Altertum I, 2).

9) Archiv für Papyrusforschung Bd. II, 1903, S. 450 *n.* 87 (im *Corp. Inscr. Gr.* 4966 nach ganz ungenügender Kopie), Inschrift aus Abukir = Canobus, im brit. Museum in London: ein Askalonite stiftet in den Tempel des Serapis eine Statue seines heimischen Gottes Herakles Bel: *Διὶ Ἡ[λίῳ] Μεγά[λῳ] Σαράπιδι ἐν Κα[νώβῳ] θεὸν πάτρι[όν] μου Ἡρ[ακ]λῆ Βῆλον ἀνείκητον Μ. Α. Μάξιμο[ς . .] Ἀ[σ]καλωνείτη[ς . . . . . .] εὐξάμενος ἀνέθηκ[α].* Vgl. dazu: *Dussaud, Revue archéol., quatr. Série t.* III, 1904, *p.* 210.

10) Mitgeteilt von Savignac, *Revue biblique* 1905, *p.* 426—429.

11) *Marinus, Vita Procli c.* 19: *ἡ τῶν ὕμνων αὐτοῦ πραγματεία . . . καὶ Μάρναν Γαζαῖον ὑμνοῦσα καὶ Ἀσκλήπιον Λεοντοῦχον Ἀσκαλωνίτην καὶ Θεανδρίτην ἄλλον Ἀραβίοις πολυτίμητον θεόν.* Vgl. dazu Stark, Gaza S. 591—593.

12) S. die Münzen bei *Mionnet* und *de Saulcy* a. a. O. Stark, S. 589f.

13) *Euseb. Hist. eccl.* I, 6, 2; 7, 11.

14) Sichere Zeugnisse über den Charakter des Dagon gibt es nicht. Der Name gestattet ebenso die Ableitung von דָּג Fisch wie von דָּגָן Getreide. Der letzteren Etymologie folgt Philo Byblius, indem er den Dagon für den Gott des Ackerbaues erklärt (bei *Euseb. Praep. evang.* I, 10 *p.* 36c: *Δαγών, ὅς ἐστι Σίτων*, *p.* 37d: *Ὁ δὲ Δαγών, ἐπειδὴ εὗρε σῖτον καὶ ἄροτρον, ἐκλήθη Ζεὺς Ἀρότριος*). Wahrscheinlicher ist, wie auch die meisten urteilen, daß

den Makkabäer Jonathan wurde dieser Tempel zerstört und überhaupt die heidnischen Kulte daselbst ausgerottet (I *Makk.* 10, 84; 11, 4). Über die Wiederherstellung derselben bei der Restauration durch Gabinius ist nichts Näheres bekannt. Jedenfalls hatte Azotus in dieser späteren Zeit auch einen starken Bruchteil jüdischer Einwohner (s. § 23, I Nr. 5).

Zwischen Azotus und Jope ist angeblich eine phönizische Inschrift gefunden worden, welche, wenn sie echt ist, von der Ausübung phönizischer Kulte in dortiger Gegend Zeugnis geben würde. Die Echtheit ist jedoch nach dem Urteile von Fachmännern sehr zweifelhaft[15].

In den Nachbarstädten Jamnia und Jope hatte das jüdische Element seit der Makkabäerzeit das Übergewicht gewonnen. Doch ist gerade Jope für den Hellenismus von Bedeutung als Schauplatz des Mythus von *Perseus* und *Andromeda*: hier am Felsen von Jope ward Andromeda dem Meerungeheuer ausgesetzt und von Perseus befreit[16]. Der Mythus hat sich auch während der vorwiegend jüdischen Periode dort lebendig erhalten. Im Jahre 58 vor Chr.

---

der in den philistäischen Küstenstädten verehrte Gott ein Meeresgott ist, entsprechend dem phönizischen Meeresgott, der auf den Münzen von Aradus als Mann mit Fischschwanz abgebildet ist (über diese Münzen: *Babelon, Catalogue des monnaies grecques de la Biblioth. nationale, Les Perses Achéménides etc.*, 1893, *p.* 123—125. 131 *sq.*, *pl.* XXII, *n.* 1—9. 23—25; *Rouvier, Journal international d'archéologie numism.*, *t.* III, 1900, *p.* 135—137, *pl.* VI, *n.* 18—24). — Über Dagon überhaupt: die biblischen Wörterbücher (Winer, Schenkel u. A.), ferner: *Menant*, *Le Mythe de Dagon* (*Revue de l'histoire des religions*, *t.* XI, 1885, *p.* 295—301); Pietschmann, Geschichte der Phönizier 1889, S. 144 ff.; Jensen, Die Kosmologie der Babylonier, 1890, S. 449—456; Baudissin, in Herzog-Hauck, Real-Enz., 3. Aufl., IV, 424—427 (daselbst noch mehr Literatur); *Rouvier*, *Baal-Arvad etc.* (*Journal asiatique*, IX*me Série t.* XVI, 1900, *p.* 347—359); *Noordtzij*, *De Filistijnen*, 1905 (vgl. Theol. Litztg. 1906, Nr. 1).

15) Die Inschrift ist mitgeteilt von *Lagrange*, *Revue biblique* I, 1892, *p.* 275—281; *Conder*, *Palestine Exploration Fund*, *Quarterly Statement* 1892, *p.* 171—174. Euting und Nöldeke halten sie für gefälscht (briefliche Mitteilung).

16) Die früheste Erwähnung Jopes als Ort dieser Begebenheit findet sich bei *Scylax* (4. Jahrh. vor Chr.), s. *Müller*, *Geogr. gr. minores* I, 79. — Vgl. überhaupt: Stark, S. 255 ff. 593 f.; H. Schmidt, Jona, eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte, 1907, S. 12—22. — Gewagte Hypothesen über die Ur-Heimat des Mythus s. bei Tümpel, Die Aithiopenländer des Andromedamythos (Jahrbb. f. klass. Philol., 16. Supplementbd. 1888, S. 127—220) [die Aithiopenländer, in welchen der Mythus ursprünglich spielte, sollen die Insel Rhodus und Umgegend sein, so daß der Mythus von dort nach Jope gekommen wäre]. Wahrscheinlich ist dagegen, daß zur Lokalisierung des Mythus der Gleichklang von Aith-iopien mit Jope Veranlassung gegeben hat. S. auch Pauly-Wissowas Real-Enz. *s. v.* Andromeda.

wurde | in Rom bei den pomphaften Spielen, die M. Scaurus als Ädil gab, auch das Skelett des Meerungeheuers gezeigt, das Scaurus aus Jope nach Rom hatte bringen lassen[17]. Durch Strabo, Mela, Plinius, Josephus, Pausanias, ja noch durch Hieronymus ist die Fortdauer des Mythus in dortiger Gegend bezeugt[18]. Auch die hellenistische Sage, nach welcher Jope von Kepheus, dem Vater der Andromeda, gegründet sein soll, weist darauf hin[19]. Plinius spricht sogar von einem Kultus der *Keto* daselbst[20], Mela von Altären mit den Namen des Kepheus und seines Bruders Phineus, die dort existierten[21]. Nachdem im vespasianischen Krieg Jope als jüdische Stadt zerstört war, werden ohnehin die heidnischen Kulte dort wieder zur Herrschaft gelangt sein[22].

In Cäsarea, das erst durch Herodes den Großen zu einer ansehnlichen Stadt erhoben wurde, begegnet uns vor allem der für die römische Zeit charakteristische Kultus des *Augustus* und der *Roma*. Alle Provinzen, Städte und Fürsten wetteiferten damals miteinander in der Pflege dieses Kultus, der von Augustus zwar in Rom klugerweise abgelehnt, in den Provinzen aber gern gesehen und gefördert wurde[23]. Es verstand sich von selbst, daß

17) *Plinius, Hist. Nat.* IX, 5, 11: *Beluae, cui dicebatur exposita fuisse Andromeda, ossa Romae adportata ex oppido Judaeae Jope ostendit inter reliqua miracula in aedilitate sua M. Scaurus longitudine pedum* XL, *altitudine costarum Indicos elephantos excedente, spinae crassitudine sesquipedali.* — Über Scaurus vgl. die Übersicht über die römischen Statthalter von Syrien in Bd. I. Über die Zeit seiner Ädilität: Pauly-Wissowas Real-Enz. I, 588.

18) *Strabo* XVI *p.* 759; *Mela* I, 11; *Plinius* V, 13, 69; *Joseph. Bell. Jud.* III, 9, 3; *Pausanias* IV, 35, 6; *Hieronymus, Comment. ad Jon.* 1, 3 (*Opp. ed. Vallarsi* VI, 394); *Peregrinatio Paulae c.* 8 (*Vallarsi* I, 696). — Die meisten erwähnen, daß man am Felsen bei Jope die Spuren von den Fesseln der Andromeda zeigte.

19) *Steph. Byz. s. v.* Ἰόπη.

20) *Plinius* V, 13, 69: *Colitur illic fabulosa Ceto.* — Der Name *Ceto* ist nur Latinisierung von κῆτος (das Meerungeheuer). Vgl. Stark, S. 257. Auch in der Bibel heißt der Fisch des Jonas κῆτος (*Jon.* 2, 1, LXX; *Ev. Matth.* 12, 40).

21) *Mela* I, 11: *ubi Cephea regnasse eo signo accolae adfirmant, quod titulum ejus fratrisque Phinei veteres quaedam arae cum religione plurima retinent.*

22) Vgl. überhaupt die Münzen bei *Mionnet* V, 499; *De Saulcy, p.* 176 *sq. pl.* IX *n.* 3–4.

23) *Tacit. Annal.* I, 10 wird dem Augustus vorgeworfen, *nihil deorum honoribus relictum, cum se templis et effigie numinum per flamines et sacerdotes coli vellet.* — *Sueton. Aug.* 59: *provinciarum pleraeque super templa et aras ludos quoque quinquennales paene oppidatim constituerunt.* — Nur in Rom lehnte Augustus diesen Kultus ab (*Sueton. Aug.* 52: *in urbe quidem pertinacissime abstinuit hoc honore*). Hier wurde ihm erst durch Tiberius ein Tempel errichtet (*Tacit. Annal.* VI, 45; *Sueton. Calig.* 21). — Unter den er-

auch Herodes hier nicht | zurückbleiben konnte. Wenn eine allgemeine Bemerkung des Josephus wörtlich zu nehmen ist, so hat er „in vielen Städten“ Cäsareen (*Καισάρεια*, d. h. Tempel des Cäsar) gegründet[24]. Speziell werden solche erwähnt in Samaria, Panias (s. unten) und in unserem Cäsarea. Der hier erbaute großartige Tempel lag auf einem Hügel gegenüber dem Eingang des Hafens. In seinem Innern standen zwei große Bildsäulen, eine des Augustus nach dem Vorbilde des olympischen Zeus, und eine der Roma nach dem Vorbilde der Hera von Argos, denn Augustus gestattete seinen Kultus nur in Verbindung mit demjenigen der Roma[25]. — Was

---

haltenen Augustustempeln ist der berühmteste der zu Ancyra, über welchen zu vgl. *Perrot, Exploration archéologique de la Galatie et de la Bithynie etc.* (1872) *p.* 295—312, *planche* 13—31. — Vgl. überhaupt über den Kaiserkultus: Preller, Römische Mythologie, 3. Aufl. II, 425 ff.; *Boissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonins* (2. *ed.* 1878) I, *p.* 109—186; Kuhn, Die städt. und bürgerl. Verfassung des röm. Reichs I, 112; Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. III (1878), S. 443 ff. u. Bd. I (2. Aufl. 1881) S. 503 ff.; *Le Bas et Waddington, Inscript. t.* III, Erläuterungen zu *n.* 885; *Perrot* a. a. O. *p.* 295; *Marquardt, De provinciarum Romanarum conciliis et sacerdotibus* (*Ephemeris epigraphica* I, 1872, *p.* 200—214); *Desjardins, Le culte des Divi et le culte de Rome et d'Auguste* (*Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes, Nouv. série* III, 1879, *p.* 33—63). *Guiraud, Les assemblées provinciales dans l'empire romain, Paris* 1887; *Büchner, De neocoria, Gissae* 1888; Hirschfeld, Zur Geschichte des römischen Kaiserkultus (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1888, S. 833—862); Karl Joh. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche, Bd. I, 1890, S. 7 ff.; *Beurlier, Le culte impérial, son histoire, son organisation, depuis Auguste jusqu'à Justinien, Paris* 1891 (angez. von *Cagnat, Revue crit.* 1891 Nr. 48); Krascheninnikoff, Über die Einführung des provinzialen Kaiserkultus im römischen Westen (Philologus Bd. LIII, 1894, S. 147—189); Drexler, Art. „Kaiserkultus“ in Roschers Lex. der griech. u. röm. Mythologie II, 901—919; Kornemann in: Beiträge zur alten Gesch., hrsg. von Lehmann I, 95 ff.; *Chapot, La province romaine proconsulaire d'Asie,* 1904, *p.* 419—453. — Der Kaiserkultus ist nur die Fortsetzung der schon dem Alexander und seinen Nachfolgern erwiesenen göttlichen Verehrung; s. hierüber: *Beurlier, De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores eius, Paris* 1890; Kaerst, Die Begründung des Alexander- und Ptolemäerkultes in Ägypten (Rhein. Museum Bd. 52, 1897, S. 42—68); Strack, Die Dynastie der Ptolemäer, 1897, S. 12 ff. 112 f.; Prott, Der Kult der *θεοὶ σωτῆρες* (Rhein. Museum Bd. 53, 1898, S. 460—468); Kornemann, Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte (Beiträge zur alten Geschichte, hrsg. von C. F. Lehmann I, 1, 1901, S. 51—146); Kaerst, Gesch. des hellenist. Zeitalters Bd. I, 1901, S. 385 ff.; Beloch, Griechische Geschichte III, 1, 1904, S. 369 ff.

24) *Bell. Jud.* I, 21, 4. Vgl. *Antt.* XV, 9, 5.

25) *Sueton. Aug.* 52: *templa ... in nulla tamen provincia nisi communi suo Romaeque nomine recepit.* — Über den Tempel zu Cäsarea: *Jos. Bell. Jud.* I, 21, 7; *Antt.* XV, 9, 6. Auch Philo erwähnt das *Σεβαστεῖον*, s. *Legat.*

die sonstigen Kulte von Cäsarea betrifft, so zeigen die Münzen eine bunte | Mannigfaltigkeit. Dabei ist allerdings zu beachten, daß sie größtenteils erst dem zweiten und dritten Jahrhundert angehören. was gerade bei Cäsarea von Wichtigkeit ist, da hier seit Vespasians Zeit das römische Element gegenüber dem griechischen eine wesentliche Verstärkung erhalten hatte durch die von diesem Kaiser nach Cäsarea deduzierte römische Kolonie. Und so ist es wohl auf Rechnung des römischen Einflusses zu schreiben, daß der bekanntlich in Rom hochverehrte ägyptische *Serapis* am häufigsten vorkommt. Im allgemeinen aber werden wir die auf den Münzen erwähnten Gottheiten auch in die frühere Zeit verlegen dürfen. Es sind auch hier wieder: *Zeus*, *Poseidon*, *Apollo*, *Herakles*, *Dionysos*, *Athene*, *Nike* und, von den weiblichen Gottheiten am häufigsten, *Astarte* in der in Palästina herrschenden Auffassung[26].

Die Münzen von Dora, die seit Caligula nachweisbar sind, haben das Bild des *Zeus* mit dem Lorbeer oder das der Astarte[27]. In einer albern erdichteten Erzählung Apions wird *Apollo* als *deus Doriensium* bezeichnet[28], wobei Josephus als selbstverständlich voraussetzt, daß unser Dora gemeint sei. Erhebliche Gründe sprechen aber dafür, daß der Erzähler an Adora in Idumäa gedacht hat (s. oben S. 7). — Der Kultus des Apollo ist allerdings in den philistäischen Städten häufig (vgl. Raphia, Gaza, Askalon, Cäsarea) und ist hier wohl durch seleucidischen Einfluß befördert worden. Denn Apollo war der göttliche Ahnherr der Seleuciden, wie Dionysos derjenige der Ptolemäer[29].

---

ad Cajum § 38 *fin.*, *ed. Mang.* II, 590 *fin.* — Durch die neueren Forschungen der Engländer sind in Cäsarea auch die Reste eines Tempels entdeckt worden (*The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 13 *sqq.*, mit Plan der Stadt *p.* 15). Es muß aber dahingestellt bleiben, ob es diejenigen des Augustustempels sind.

26) *Mionnet* V, 486—497; *Suppl.* VIII, 334—343. — Serapis sehr oft. Zeus: *n.* 53, *Suppl. n.* 43. Poseidon: *n.* 38. Apollo: *n.* 6. 12. 13; *Suppl. n.* 7. 12. 15. Herakles: *n.* 16. Dionysos: *n.* 37. 54. 56. Athene: *Suppl. n.* 37. Nike: *n.* 4; *Suppl. n.* 6. 8. 20. Astarte: *n.* 1. 2. 7. 18. 24. 51; *Suppl. n.* 9. 10. 11. 45. Noch mehr bei *de Saulcy p.* 112—141, *pl.* VII.

27) *Mionnet* V, 359—362; *Suppl.* VIII, 258—260; *de Saulcy p.* 142—148, *pl.* VI *n.* 6—12; *Babelon*, *Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque nationale, Les Perses Achéménides, Cypre et Phénicie* (1893) *p.* 205—207; *Rouvier*, *Journal international d'archéologie numismatique t.* IV, 1901, *p.* 125—131. Vgl. auch *Eckhel* III, 362 *sq.*

28) *Joseph. contra Apion.* II, 9.

29) Stark, Gaza S. 568 ff.; *Justin.* XV, 4, 3: *Hujus* [*Seleuci*] *quoque virtus clara et origo admirabilis fuit: siquidem mater ejus Laudice, cum nupta esset Antiocho . . visa sibi est per quietem ex concubitu Apollinis concepisse.*

Ein altertümlicher Kultus wurde noch zur Zeit Vespasians, wie einst zur Zeit des Elias (I *Reg.* 18), auf dem **Karmel** betrieben, ein Höhenkult unter freiem Himmel, mit bloßem Altar, ohne Tempel und ohne Götterbild[30]. |

Das alte **Ptolemais** (**Akko**) war zur Zeit der Ptolemäer und Seleuciden eine der blühendsten hellenistischen Städte (s. § 23, I Nr. 11). Es läßt sich darum auch ohne speziellere Nachweise ein frühzeitiges Durchdringen der griechischen Kulte hier annehmen. Auf den autonomen Münzen der Stadt, welche wahrscheinlich den letzten Dezennien vor Chr. angehören (bald nach Cäsar), findet sich fast durchgängig das Bild des *Zeus*[31]. Zur Zeit des Claudius wurde Ptolemais römische Kolonie. Auf den von da an sehr zahlreichen Münzen begegnet am häufigsten die *Tyche* (*Fortuna*); daneben *Artemis*, *Pluton* und *Persephone*, *Perseus* mit der Medusa, auch der ägyptische *Serapis* und die phrygische *Cybele*[32]. Die Mischna berichtet von einer Begegnung des berühmten Schriftgelehrten Gamaliel II. mit einem heidnischen Philosophen in dem Bade der *Aphrodite*[33].

Außer den Küstenstädten waren es namentlich die Gegenden **im Osten Palästinas**, welche am frühzeitigsten und durchgreifendsten hellenisiert wurden. Wahrscheinlich haben hier schon Alexander der Gr. und die Diadochen eine Anzahl griechischer

---

Auf Inschriften heißt Apollo *ὁ ἀρχηγός* oder *ἀρχηγέτης τοῦ γένους* (*Corp. Inscr. Graec. n.* 3595 = *Hicks*, *Manual of greek historical inscriptions*, *Oxford* 1882, *p.* 279; eine andere ebenfalls bei *Hicks p.* 297 *sq.*, beide auch bei *Dittenberger*, *Orientis graeci inscriptiones selectae n.* 219 u. 237).

30) *Tacit. hist.* II, 78: *Est Judaeam inter Suriamque Carmelus: ita vocant montem deumque. Nec simulacrum deo aut templum* (*sic tradidere majores*), *ara tantum et reverentia.* — *Sueton. Vesp.* 5: *Apud Judaeam Carmeli dei oraculum consulentem etc.* — Über den Karmel als heiligen Berg s. auch Scylax in: *Geographi gr. minores ed. C. Müller* I, 79: [*Κάρμηλος*] *ὄρος ἱερὸν Διός* (die Ergänzung ist nach dem Zusammenhang ziemlich sicher); *Jamblichus*, *Vita Pythagorae ed. Nauck* III, 15: *τοῦ Καρμήλου λόφου· ἱερώτατον δὲ τῶν ἄλλων ὀρῶν ἠπίσταντο αὐτὸ καὶ* (*τοῖς*) *πολλοῖς ἄβατον.* Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, 234 f. — Ein Fragment einer phönizischen Inschrift, das auf dem Karmel gefunden wurde, s. bei Clermont-Ganneau, *Archives des missions scientifiques*, *troisième Série t.* XI, 1885, *p.* 173. Das Fragment enthält nur einige Namen.

31) *De Saulcy p.* 154—156; *Babelon l. c. p.* 220 *sq.*; *Rouvier l. c. p.* 209 *sq.*

32) *Mionnet* V, 473—481; *Suppl.* VIII, 324—331. — Tyche (Fortuna) häufig. Artemis: *n.* 29. 39. Pluton und Persephone: *n.* 37. Perseus: *Suppl. n.* 19. 20. Serapis: *n.* 16. 24. 28. Cybele: *n.* 42. — Noch mehr bei *de Saulcy p.* 157—169, *pl.* VIII; *Babelon l. c. p.* 221—228; *Rouvier l. c. p.* 213—232.

33) *Aboda sara* III, 4.

Städte gegründet oder vorhandene Städte hellenisiert. So entstand daselbst schon frühzeitig eine Reihe von Mittelpunkten der griechischen Kultur. Ihre Blüte konnte durch das wüste Zerstörungswerk des Alexander Jannäus nur auf kurze Zeit unterbrochen werden. Schon Pompeius hat ihnen durch ihre Abtrennung vom jüdischen Gebiete wieder eine selbständige Entwicklung ermöglicht und sie wahrscheinlich unter dem Namen der Dekapolis zu einer gewissen Einheit zusammengeschlossen.

Zu diesen Städten der Dekapolis wird von Plinius *Hist. Nat.* V, 18, 74 vor allem Damaskus gerechnet, das schon für Alexander den Großen ein wichtiger Waffenplatz war. Seinen hellenistischen Charakter bezeugen für die damalige Zeit auch die dort geprägten Münzen Alexanders (s. § 23, I Nr. 12). Von da an ist es mehr und mehr eine hellenistische Stadt geworden. Bei der Spaltung des großen Seleucidenreiches in mehrere Teile gegen Ende des zweiten Jahrhunderts vor Chr. wurde es sogar eine Zeitlang die Haupt- | stadt eines dieser Teilreiche. Wie hiernach zu erwarten, zeigen in der Tat die, zum größten Teil datierten, autonomen Münzen von Damaskus, welche bis in den Anfang der römischen Kaiserzeit gehen, lauter griechische Gottheiten: *Artemis*, *Athene*, *Nike*, *Tyche*, *Helios*, *Dionysos*[34]. Auf den eigentlichen Kaisermünzen finden sich verhältnismäßig selten die Bilder und Embleme bestimmter Gottheiten. Das Bild des Silen, welches auf Münzen des dritten Jahrhunderts häufig vorkommt, bezieht sich nicht auf einen religiösen Kultus, sondern ist das Wahrzeichen dafür, daß die Stadt als römische Kolonie (seit Alexander Severus) das *jus Italicum* hatte[35]. Ein paarmal findet sich *Dionysos*[36]. Auf den Kultus dieses Gottes deutet auch die hellenistische Legende, welche die Gründung von Damaskus in Beziehung zu ihm bringt[37]. Vielleicht ist sein Kultus hier und in anderen Städten des östlichen Palästinas auf arabischen Einfluß zurückzuführen. Denn die Hauptgottheit der Araber wurde von den Griechen als Dionysos aufgefaßt[38]. — Auf den wenigen

---

34) *De Saulcy p.* 30—33. — Artemis: *n.* 2. 3. 7. 8. 10. 14. 21. Athene: *n.* 2. 8. 14. 15. Nike: *n.* 11. 12. 22. 23. Tyche: *n.* 17. 18. Helios: *n.* 3. 21. Dionysos: *n.* 24. 25. — Das meiste auch bei *Mionnet* V, 283 *sq.*; *Suppl.* VIII, 193 *sq.*

35) Mommsen, Staatsrecht III, 1, 809 f.; Heisterbergk, Zum *jus Italicum* (Philologus Bd. 50, 1892, S. 639—647). Die Münzen bei *Mionnet* V, 285—297 *n.* 61. 62. 68. 69. 72. 77. 85; *Suppl.* VIII, 195—206 *n.* 34. 35. 48; *De Saulcy p.* 35—56.

36) *Mionnet n.* 80. 88.

37) *Stephanus Byz. s. v.* Δαμασκός.

38) *Herodot.* III, 8; *Arrian.* VII, 20; *Strabo* XVI, *p.* 741; *Origenes, contra*

griechischen Inschriften, welche in Damaskus und dessen Umgebung erhalten sind, wird öfters *Zeus* erwähnt[39].

In manchen Städten der Dekapolis, namentlich in Kanatha, Gerasa und Philadelphia, geben noch heute die dort erhaltenen großartigen Tempelruinen aus römischer Zeit Zeugnis von der einstigen Blüte der hellenistischen Kulte daselbst[40]. Über die einzelnen Kulte sind wir in betreff der meisten Städte nur mangelhaft orientiert. Auf den Inschriften von Kanatha kommen *Zeus*, *Athene* und die *θεοὶ σωτῆρες* vor[41]. Auf einem dort gefundenen Altar sind *Apollo* und *Artemis* abgebildet[42]. Gleichfalls in Kanatha ist ein | Stein mit nabatäischer Inschrift und einem Stierbilde gefunden worden. Letzteres stellt aber nicht, wie Sachau wollte, eine Stiergottheit dar, sondern ein Opfer, welches der *Tyche* (*Gad*) dargebracht wurde[43]. In Skythopolis muß besonders *Dionysos*

Cels. V, 37; *Hesych. Lex. s. v. Δουσάρης.* — Krehl, Über die Religion der vorislamischen Araber (1863) S. 29 ff. 48 ff.

39) *Le Bas et Waddington, Inscriptions t.* III, *n.* 1879. 2549. 2550. — *Διὸς Κεραυνίου* (zu Deir Kanun, am Nahr Barada): *Corp. Inscr. Graec. n.* 4520 = *Waddington n.* 2557 a. — *Διὶ* [*μεγ*]*ίστῳ Ἡλιοπολείτῃ τῷ κυρίῳ* (ebenfalls am Nahr Barada) *Quarterly Statement* 1898, *p.* 31. 157. 252; 1899, *p.* 63; *Clermont-Ganneau, Recueil* II, 397; *Dittenberger, Orientis gr. inscr. sel. n.* 607.

40) S. die in § 23, I genannte geographische Literatur.

41) *Le Bas et Waddington, Inscriptions t.* III *n.* 2339 u. 2340: *Διῒ μεγίστῳ, n.* 2345: *Ἀθηνᾷ Γοζμαίῃ, n.* 2343: *θεοῖς σωτῆρσι.* — Abbildungen der Ruinen des Zeustempels s. in den unten § 23, I Nr. 18 genannten Werken von Laborde, Rey und bes. Butler, *Part* II *of the Publications of an American archaeological expedition to Syria* (1904) *p.* 351—354. Auch von einem anderen Tempel sind Ruinen erhalten, s. bes. Butler, S. 354—357.

42) *Pollard, On the Baal and Ashtoreth altar discovered at Kanawât in Syria, now in the Fitzwilliam Museum at Cambridge* (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology vol.* XIII, 1891, *p.* 286—297). Die vermeintlichen Bilder des Baal und der Astarte sind solche des Apollo und der Artemis. S. *Clermont-Ganneau, Journal asiatique*, VIIIme *Série, t.* XIX, 1892, *p.* 109. *Dussaud, Revue archéol., quatr. Série t.* IV, 1904, *p.* 234 *sq.*

43) Sachau, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1896, S. 1056—1058. Nach Ewing, *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* 1895, S. 157 stammt der Stein aus Kanatha. Die von Sachau gegebene Erklärung des aramäischen Textes ist unhaltbar. S. *Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale* II, 108—116, und *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* 1898, *p.* 597—605 = *Recueil* III, 75—82. An letzterer Stelle gibt Cl.-G. auf Grund einer besseren Kopie von Euting eine neue Erklärung des Textes, wonach der abgebildete Stier ein Opfertier ist, welches der Tyche (Gad) als Holokaustum dargebracht wurde. Vgl. auch *Répertoire d'épigraphie sémitique* I *n.* 53; *Publications of an American archaeological expedition to Syria Part* II, 1904, *p.* 414; *Part* IV, 1905, *p.* 93 *sq.*

verehrt worden sein. Denn die Stadt nannte sich auch Nysa[44]. Dies ist aber der mythologische Name des Ortes, an welchem Dionysos von den Nymphen auferzogen wurde[45]. Auch wurde der Name Skythopolis mythologisch auf Dionysos zurückgeführt (s. § 23, I Nr. 19). Auf den Münzen von Gadara kommt am häufigsten *Zeus* vor, daneben auch *Herakles*, *Astarte* und einzelne andere Gottheiten[46]. Ein ziemlich reiches Material haben wir jetzt über die Gottheiten von Gerasa, überwiegend allerdings erst für das zweite Jahrhundert nach Chr. oder später[47]. Die Hauptgottheit der Stadt war die *Artemis*, welche auf den Münzen von Gerasa als die *Τύχη Γεράσων* bezeichnet wird[48]. Ihr gehörte der große Tempel, von welchem noch bedeutende Reste erhalten sind[49]. Auch auf Weiheinschriften kommt sie mehrfach vor[50]. Neben ihr finden sich auch andere echt griechische Gottheiten, wie der olympische *Zeus* und seine Gemahlin *Hera*[51],

---

44) *Plinius Hist. Nat.* V, 18, 74: *Scythopolim antea Nysam.* — *Steph. Byz. s. v.* *Σκυθόπολις. Παλαιστίνης πόλις, ἢ Νύσσης* [l. *Νύσσα*] *Κοίλης Συρίας.* — Auf Münzen häufig *Νυσ*[*αιων*?] *Σκυθο*[*πολιτων*].

45) Eine ganze Anzahl von Städten beanspruchte, das wahre Nysa zu sein. S. *Steph. Byz. s. v.* (*Νῦσαι πόλεις πολλαί*); Paulys Enzykl. V, 794f.; Pape-Benseler, Wörterb. der griech. Eigennamen *s. v.*

46) *Mionnet* V, 323—328; *Suppl.* VIII, 227—230; *De Saulcy p.* 294—303, *pl.* XV.

47) Eine Zusammenstellung der auf die Götterkulte bezüglichen Inschriften von Gerasa hat zuerst, nach eigenen Kopien, Germer-Durand gegeben (*Revue biblique* VIII, 1899, *p.* 7—13). Noch vollständiger und genauer ist das Repertorium von Lucas (Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästina-Vereins 1901 [1903 ausgegeben], S. 50—55).

48) *Mionnet* V, 329; *Suppl.* VIII, 230 *sq.*; *De Saulcy p.* 384 *sq. pl.* XXII *n.* 1—2. — *Τύχη* mit Hinzufügung des betreffenden Stadt-Namens kommt auch sonst vor. S. *Head*, *Historia Numorum* (1887), *p.* 449. 618. 686; *Bulletin de correspondance hellénique t.* XII, 1888, *p.* 272; *Babelon*, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* 1898, *p.* 388—394 (*Τύχη Μηδάβων*).

49) Genaueste Beschreibung bei Schumacher, Zeitschr. des Deutschen Palästina-Vereins XXV, 1902, S. 130—137, mit Rekonstruktion des Grundrisses Tafel 9. Die Bezeichnung als „Sonnentempel" bei Schumacher und Älteren ist irrig. S. dagegen Lucas, Mitteilungen und Nachrichten des DPV 1901, S. 51. Die Propyläen, die zu diesem Tempel führten, sind nach der großen Inschrift Lucas *n.* 16 zur Zeit des Antoninus Pius erbaut.

50) *Revue biblique* 1899, *p.* 11 = Lucas *n.* 2: *Θεᾷ Ἀρτέμιδι.* — Lucas *n.* 3: *Ἀρτέμιδι κυρίᾳ.* — *RB.* 1899 *p.* 9 = Lucas *n.* 4: *Θεᾷ Λακα*[*ιvᾳ*?] *ἐπηκόῳ Ἀρτέμιδι.* — *RB.* 1895 *p.* 384 = Lucas *n.* 5: *Ἀρτέμιδι κυρίᾳ.*

51) Brünnow, Mitteilungen und Nachrichten des DPV. 1899, S. 41 = Brünnow und Domaszewski, Die Provincia Arabia II, 253 *n.* 2 = Lucas *n.* 8: *Διὶ Ὀλυμπίῳ.* — Brünnow, M. u. N. S. 42 = Ders., Die Prov. Arabia II, 253 *n.* 3 = *Revue bibl.* 1899 *p.* 11 = Lucas *n.* 9: *Διὸς Ὀλυμπίου.* — Brünnow, M. u. N. S. 58 = Prov. Arabia II, 253 *n.* 1 = *RB.* 1899 *p.* 9 = Lucas *n.* 6: [*Διὸς* . . . .]

Poseidon[52], *Apollon*[53], *Nemesis*[54], aber auch das ägyptische Götterpaar *Serapis* und *Isis*[55] und ein „arabischer Gott“[56]. In der Nähe von Gerasa (in Suf, sechs Kilometer nordwestlich von Gerasa) ist ein Votivstein für einen hellenisierten Baal mit lokaler Färbung gefunden worden[57]. — In Philadelphia scheint *Herakles* die Hauptgottheit gewesen zu sein[58]. Daher wird auf

---

ίου Παχειδᾶ καὶ Ἥρας συ[μβίου . . . . .]. . . . .θεᾶς Ἥρας. — Die Inschriften Lucas 8 u. 9 erwähnen Beiträge zum Bau des Tempels des Zeus Olympios. Sie gehören ins erste Jahrh. n. Chr., vgl. auch Lucas *n.* 10 und dazu *Dittenberger, Orientis gr. inscr. sel. n.* 622.

52) Brünnow, Mitteilungen und Nachrichten des DPV. 1897, S. 39 = Provincia Arabia II, 255 = *RB.* 1899 *p.* 12 = Lucas *n.* 13: *Διὶ Ποσειδῶνι ἐνοσίχθονι σωτῆρι.*

53) *RB.* 1899 *p.* 13 = Lucas *n.* 1: *Φλάουιος Μάκερ . . . .[τ]ὸν Ἀπόλλωνα τῇ πατρίδι ἀνέθηκεν.* Wohl derselbe Fl. Macer: *Corp. Inscr. Lat.* III *n.* 3347 und *p.* 888 (Militärdiplom vom J. 167 n. Chr.).

54) Lucas *n.* 11: *Ἡ Νέμεσις.*

55) *RB.* 1899 *p.* 10 = Lucas *n.* 12 = Brünnow und Domaszewski, Die Prov. Arabia II, 254: *Διὸς Ἡλίου μ[εγίστου Σαρ]άπιδος καὶ Ἴσιδος.*

56) *RB.* 1895 *p.* 385 = Lucas *n.* 7: *θεῷ Ἀραβικῷ ἐπηκόῳ.* Dazu: *Clermont-Ganneau, Recueil d'archéol. orientale* II, 14; *Dittenberger, Orientis gr. inscr. sel. n.* 623. — *Perdrizet, Revue biblique* 1900, *p.* 435 versteht darunter den *genius provinciae Arabiae.*

57) Brünnow, Mitteilungen und Nachrichten des DPV. 1898, S. 86; dazu *Clermont-Ganneau, Recueil* V, 1903, S. 15—21 (auch *Quarterly Statement* 1902, *p.* 15—21 und 135 f.; *Dittenberger, Orientis graeci inscr. sel. n.* 620): *Διὶ ἁγίῳ Βεελ[κ]ωσώρῳ καὶ Ἡλίῳ.* Wenn man statt des in Brünnows Kopie als undeutlich bezeichneten *κ* vielmehr *β* lesen darf, könnte an einen Baal von Bostra (בעל בצר) gedacht werden. Doch erkennt Clermont-Ganneau, welcher diese Lesung vorschlägt, selbst an, daß sie nicht unerheblichen Bedenken unterliegt (*Recueil* V, 21, Anm.; *Quarterly Statement* 1902, *p.* 135 f.). Nach einer späteren Bemerkung von Brünnow (Die Provincia Arabia II, 240) „scheint *κ* hier durchaus sicher zu sein“. Die Inschrift steht übrigens schon im *Corp. Inscr. Graec. n.* 4665.

58) Auf einer Münze des Mark Aurel und L. Verus findet sich die Büste des jugendlichen Herakles und darüber die Aufschrift *Ηρακλης*, s. *de Saulcy p.* 391 und die Abbildung *pl.* XXII *n.* 7. Auf zwei anderen (einer des Mark Aurel und einer des Commodus) ist ein Wagen abgebildet, der von einem Viergespann gezogen wird; darüber die Aufschrift *Ἡράκλειον ἅρμα* (*de Saulcy p.* 390. 391; statt *ἅρμα* liest de Saulcy mit Älteren im einen Falle *ρμα*, im andern *απαλα*, die richtige Lesung geben *Leake, Numismata Hellenica* 1854, *p.* 151, und *Wroth, Catalogue of the greek coins in the Brit. Mus., Galatia Cappadocia and Syria*, 1899 *p.* 306). Der Wagen diente wohl dazu, an festlichen Tagen ein Tempelchen des Herakles in Prozession umherzufahren (*Eckhel, Doctr. Num.* III, 351). Dussaud denkt an den Sonnenwagen (*Revue archéol. quatr. Série t.* I, 1903, *p.* 368 *sq.*) — Das *Ἡρακλεον* oder *Ἡρακλειον* (also der Tempel des Herakles) wird auf einer in Philadelphia gefundenen Inschrift erwähnt, deren Text im übrigen nicht mehr mit Sicherheit zu lesen

Münzen auch die Göttin *Asteria* erwähnt, die Mutter des tyrischen Herakles[59]. Außerdem kommt die *Τύχη Φιλαδελφέων* und einzelne andere Gottheiten vor[60]. Die Münzen der übrigen Städte der Dekapolis sind wenig zahlreich und bieten nur dürftiges Material.

Abgesehen von den Küstenstädten und von den Städten der Dekapolis sind es besonders noch zwei Städte, in welchen der Hellenismus schon frühzeitig Fuß gefaßt hat: Samaria und Panias. In Samaria soll schon Alexander d. Gr. macedonische Kolonisten angesiedelt haben. Jedenfalls war es zur Zeit der Diadochen ein wichtiger hellenistischer Waffenplatz (s. § 23, I Nr. 24). Durch Johannes Hyrkanus wurde allerdings die Stadt dem Erdboden gleich gemacht. Aber bei der Restauration durch Gabinius sind ohne Zweifel auch die hellenistischen Kulte daselbst wiederhergestellt worden. Noch größeren Aufschwung müssen dieselben bei der Erweiterung der Stadt durch Herodes d. Gr. genommen haben. Namentlich ließ dieser auch hier einen großartigen Tempel des *Augustus* errichten[61]. Über die sonstigen Kulte geben die, erst seit Nero nachweisbaren, Münzen einigen näheren Aufschluß[62]. In der römischen Kaiserzeit wurde Samaria allmählich von dem neugegründeten Flavia Neapolis überflügelt. Die Blüte der heidnischen Kulte daselbst fällt aber erst in das zweite Jahrhundert nach Chr. oder später (vgl. Bd. I, S. 651). — In Panias, dem nachmaligen Cäsarea Philippi, muß schon seit Beginn der hellenistischen Zeit bei der dortigen Grotte der griechische *Pan* verehrt worden sein; denn die Lokalität wird bereits zur Zeit Antiochus' d. Gr. (um 198 vor Chr.) unter dem Namen *τὸ Πάνειον* erwähnt (s. § 23, I Nr. 29). Die Fortdauer seines Kultus ist auch für die spätere Zeit durch Münzen und Inschriften reichlich bezeugt[63].

---

ist. S. *Clermont-Ganneau, L'Heracleion de Rabbat-Ammon Philadelphie et la déesse Asteria* (*Revue archéologique, quatr. Série t.* VI, 1905, *p.* 209—215 = *Recueil d'archéol. orientale* VII, 1906, *p.* 147—155).

59) *Θεα Αστερια*: *De Saulcy p.* 391, *Wroth p.* 306. Über Asteria als Mutter des tyrischen Herakles s. *Athenaeus* IX *p.* 392 D; *Cicero De nat. deorum* III, 16; Roschers Lex. der griech. und röm. Mythologie und Pauly-Wissowas Real-Enz. *s. v.*

60) S. überh. über die Münzen von Philadelphia *Mionnet* V, 330—333; *Suppl.* VIII, 232—236; *De Saulcy p.* 386—392, *pl.* XXII, *n.* 3—9.

61) *Bell. Jud.* I, 21, 2; vgl. *Antt.* XV, 8, 5.

62) *Mionnet* V, 513—516; *Suppl.* VIII, 356—359; *De Saulcy p.* 275—281, *pl.* XIV *n.* 4—7.

63) Die Münzen bei *Mionnet* V, 311—315, *n.* 10. 13. 16. 20. 23; *Suppl.* VIII, 217—220, *n.* 6. 7. 8. 10; noch mehr bei *De Saulcy*, *p.* 313—324, *pl.* XVIII. Vgl. bes. die Abbildungen des Pan mit der Flöte bei *De Saulcy pl.* XVIII *n.* 8.

Herodes der Gr. erbaute auch hier, wie in Cäsarea Stratonis und in Samaria, einen Tempel des *Augustus*[64]. Von sonstigen Gottheiten findet sich auf den Münzen öfters noch *Zeus*, andere nur vereinzelt; das Bild des Pan ist bei weitem vorherrschend[65]. Zur Zeit des Eusebius existierte in Cäsarea eine eherne Statue, welche darstellte, wie ein kniendes Weib ihre Hände bittend nach einem vor ihr stehenden Manne ausstreckt. Die Statue, welche in christlichen Kreisen für eine Statue Christi und des blutflüssigen Weibes galt, war augenscheinlich eine solche des Heilgottes[66].

Seit dem zweiten Jahrhundert nach Chr. ist die Existenz hellenistischer Kulte auch noch in anderen Städten Palästinas, wie Sepphoris, Tiberias u. a., nachweisbar. Es darf aber mit ziemlicher Sicherheit angenommen werden, daß sie dort erst seit dem vespasianischen Kriege Eingang gefunden haben. Denn bis dahin waren die genannten Städte, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorwiegend von Juden bewohnt, welche die öffentliche Ausübung heidnischer Kulte in ihrer Mitte kaum ertragen haben würden[67].

Anders steht es mit den ohnehin halb-heidnischen Landschaften östlich vom See Genezareth: Trachonitis, Batanäa und Auranitis. Auch hier sind zwar die hellenistischen Kulte wahrscheinlich erst seit dem zweiten Jahrhundert nach Chr. in weiterem Umfange durchgedrungen. Aber das Werk der Hellenisierung

---

9. 10. — Die Inschriften bei *Bailie, Fasciculus inscr. graec.* [III] *potissimum ex Galatia Lycia Syria etc.* 1849, *p.* 130—133; *De Saulcy, Voyage autour de la mer morte*, Atlas (1853), *pl.* XLIX; *Corp. Inscr. Graec. n.* 4537. 4538; *Addenda p.* 1179; *Le Bas et Waddington, Inscr. T.* III *n.* 1891. 1892. 1893; Mitteilungen und Nachrichten des DPV. 1898, S. 84 f. = Brünnow und Domaszewski, Die Provincia Arabia II, 249 (neue Kopien von Brünnow). — Über den Kultus des Pan überh. s. Roschers Lex. der griech. und röm. Mythologie III, 1 (1902), *col.* 1347—1481 (über den Kultus von Cäsarea Panias: *col.* 1371).

64) *Antt.* XV, 10, 3; *Bell. Jud.* I, 21, 3.

65) S. *Mionnet* und *De Saulcy* a. a. O.

66) *Euseb. Hist. eccl.* VII, 18. Die ältere Literatur hierüber s. bei Hase, Leben Jesu, § 32; Winer, Realwörterb. I, 576; Gieseler, Kirchengesch. I, 1, S. 85 f. Aus neuerer Zeit vgl. v. Dobschütz, Christusbilder (Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack, Neue Folge, Bd. III), 1899, S. 197 ff.; Harnack, Die Mission und die Ausbreitung des Christentums 1902, S. 88, 2. Aufl., I, 103. — Nik. Müller will an der Deutung auf das blutflüssige oder etwa auf das kananäische Weib festhalten (Herzog-Haucks Real-Enz., 3. Aufl., IV, 65 f. im Artikel „Christusbilder").

67) Daß es in Tiberias keine heidnischen Tempel gegeben hat, darf indirekt auch aus *Jos. Vita* 12 geschlossen werden. Denn es wird hier nur von der Zerstörung des mit Tierbildern geschmückten Herodes-Palastes, nicht aber von derjenigen heidnischer Tempel erzählt.

begann hier doch schon mit dem Auftreten des Herodes und seiner Söhne, welche die bis dahin halb-barbarischen Landschaften für die Kultur gewannen (s. oben S. 17). Seitdem haben also auch die hellenistischen Götterkulte dort Eingang gefunden. Die Inschriften, die in jenen Gegenden besonders reichlich erhalten sind, bezeugen uns die Blüte derselben für das zweite bis vierte Jahrhundert. Dabei ist auch hier wieder dieselbe Beobachtung zu machen, wie in den philistäischen Städten: neben den griechischen Gottheiten haben sich auch die einheimischen noch erhalten. Und zwar sind dies teils syrische, teils, infolge des Vordringens der Nabatäer, arabische. Von syrischen Gottheiten ist für die Makkabäerzeit die *Atargatis* in Karnaim in Batanäa nachweisbar (II *Makk.* 12, 26)[68]. In Si'a, in der Nähe von Kanatha, sind Reste eines Tempels erhalten und unter denselben Inschriften aus herodianischer Zeit; der Tempel, dessen ältester Teil noch vor der Besitznahme dieser Landschaften durch Herodes (23 vor Chr.) erbaut ist, war dem syrischen *Baal* (*Baalsamin*) geweiht[69]. Ein kleiner Altar für *Hadad* (τῷ θεῷ Ἀδάδῳ), einst eine Hauptgottheit der Syrer, ist in Khabab in Trachonitis gefunden worden[70]. Syrische Gottheiten sind auch *Ethaos* (?) und *Azizos*, die in Batanäa vorkommen[71]. Stärker vertreten sind aber, namentlich in den östlichen

68) Dieselbe auch zwischen Panias und Damaskus (*Le Bas et Waddington, Inscr. t.* III *n.* 1890) und in Trachonitis (*Quarterly Statement* 1895, *p.* 141).

69) Abbildung der Ruinen s. bei *De Vogüé*, *Syrie Centrale, Architecture civile et religieuse, pl.* 2 *et* 3; dazu Text S. 31—38. Die griechischen Inschriften bei *Waddington*, *Inscriptions n.* 2364—2369a; die aramäischen bei *De Vogüé*, *Syrie Centrale*, *Inscriptions sémitiques p.* 92—99 und im *Corp. Inscr. Sem. P.* II *Aram. n.* 163—168. — Genauere Ermittelungen sind durch eine amerikanische Expedition angestellt worden, s. *Butler*, *Architecture and other arts* (*Part* II *of the Publications of an American archaeological expedition to Syria*) 1904, *p.* 322 *sq.* 334—340; *Littmann*, *Semitic Inscriptions* (*Part* IV derselben Publikation) 1905, *p.* 85—90. Dazu die neueren Mitteilungen von Butler und Littmann in: *Revue archéol.* IVme *Série t.* V, 1905, *p.* 404—412. *Dussaud*, *Les Arabes en Syrie* 1907, *p.* 159—165. — Daß der Tempel dem *Baalsamin* (בעשמין, *sic*!) geweiht war, erhellt aus der Inschrift bei *De Vogüé p.* 93 = *Corp. Inscr. Sem. P.* II *Aram. n.* 163 = *Littmann*, *Semitic Inscr. p.* 86. — Vgl. über den Baalsamin überhaupt: Baudissin in Herzog-Hauck, Real-Enz., 3. Aufl. II, 331 (im Art. Baal); Cumont in Pauly-Wissowas Real-Enz. II, 2839 f. (Art. *Balsamem*); Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik I, 3, 1902, S. 243—260.

70) *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* 1895 *p.* 132 = *Dussaud, Nouvelles archives des missions scientifiques t.* X, 1902, *p.* 642. — Über Hadad überhaupt: Baudissin in Herzog-Hauck, Real-Enz., 3. Aufl. VII, 287 ff. Er ist, neben Atargatis, auch von den syrischen Kaufleuten in Delos verehrt worden, s. oben S. 30.

71) Ἔθαος: *Le Bas et Waddington Inscr. t.* III *n.* 2209 (*Dussaud, Les*

Gebieten, die arabischen Gottheiten. Unter diesen nimmt *Dusares* (arab. *Dhu lSchara*), welchen die Griechen mit *Dionysos* verglichen, die erste Stelle ein. Sein Kultus ist für die römische Zeit auch durch die ihm geweihten Spiele, die *Ἄκτια Δουσάρια* in Adraa und Bostra, bezeugt[72]. Neben ihm werden auf den Inschriften

---

Arabes etc. p. 150 *sq.* hält den *Ἔθαος* für eine arabische Gottheit), *Ἄζειζος* ebendas. *n.* 2314 (= *Corp. Inscr. Graec. n.* 4617), dazu Waddingtons Erläuterungen, Cumont in Pauly-Wissowas Real-Enz. II, 2644, *Dussaud, Azizos et Monimos, parèdres du dieu soleil* (*Revue archéol. quatr. Série t.* I, 1903, *p.* 128—133).

72) *Δουσάρης*: *Le Bas et Waddington, Inscr. t.* III *n.* 2023. 2312; *Dussaud, Nouvelles archives des missions scientifiques t.* X, 1902, *p.* 679 = *Dittenberger, Orientis gr. inscr. sel. n.* 770 (*τῷ θεῷ Δουσάρει . . . ἔτους δεκάτου Ἀντωνείνου Καίσαρος*, nicht bei Waddington); *Dussaud, Revue Numismatique* IVme *Série t.* VIII, 1904, *p.* 161 *sq.* (*Δουσάρης θεὸς Ἀδραηνῶν*, auf Münzen von Adraa, bis dahin unediert). Das *Nom. propr. Δουσάριος Wadd. n.* 1916. דושרא bei *De Vogüé, Syrie Centrale, Inscriptions sémitiques p.* 113. 120 = *Corp. Inscr. Semit. P.* II *Aram. n.* 160. 190. Die *Ἄκτια Δουσάρια* bei *Mionnet* V, 577—585, *n.* 5. 6. 18. 32. 33. 34. 36. 37. Dieselben auch bei *De Saulcy p.* 375. 365. 369 *sq.* (Was Clermont-Ganneau, *Recueil* IV, 289—319 über ein mit diesen vierjährigen Festspielen verbundenes „Armen-Recht" zu ermitteln gesucht hat, ruht auf äußerst unsicherer Grundlage, s. *Lagrange, Études sur les religions sémitiques*, 2. *ed.* 1905, *p.* 300 *sq.*) — Eigentümlich ist die Verbindung דושרא אערא auf einer Inschrift in Bostra (*Revue biblique* 1905, *p.* 593), wo *Dusara* ähnlich wie Zeus als die allgemeine Gottheit zu betrachten ist, die durch den lokalen Gott אערא spezialisiert wird; vgl. *Clermont-Ganneau, Journal. asiat.*, X *Série, t.* VI, 1905, *p.* 363—367 = *Recueil* VII, 1906, *p.* 155—159. Über אערא s. oben Bd. I, S. 741f. — — Auch auf nabatäischen Inschriften anderer Gegenden kommt דושרא häufig vor. S. bes. Euting, Nabatäische Inschriften aus Arabien (1885) Nr. II *lin.* 5. III *lin.* 3. 8. IV *lin.* 4. 7. IX *lin.* 3. 7. 8. XI *lin.* 6. XII *lin.* 8. XX *lin.* 8. XXVII *lin.* 12. Dieselben Inschriften auch im *Corp. Inscr. Semit. P.* II *Aram. n.* 197—224. Euting, Sinaitische Inschriften (1891) *n.* 437 (דשרא), 499 (*nom. propr.* תימדושרא), [559 (*nom. propr.* עבדדושרא). Dieselben Inschriften auch im *Corp. Inscr. Semit. P.* II *Aram. n.* 912. 986. 1225. Inschriften von Petra, dem Zentrum der nabatäischen Macht: *Corp. Inscr. Sem. P.* II *Aram. n.* 350. 443. In Milet *Διὶ Δου[σαρει]*: Sitzungsber. der Berliner Akad. 1906, S. 260f. In Puteoli: Gildemeister, Zeitschr. der DMG. XXIII, 1869, S. 151 = *Corp. Inscr. Semit. P.* II *Aram. n.* 157. Auch lateinisch auf mehreren in Puteoli gefundenen Basen von Weihgeschenken: *Dusari sacrum* (*Mommsen, Inscr. Regni Neap. n.* 2462 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 1556). — Vgl. *Tertullian. Apolog.* 24: *Unicuique etiam provinciae et civitati suus deus est, ut Syriae Astartes, ut Arabiae Dusares.* — *Hesych. Lex. s. v.*: *Δουσάρην τὸν Διόνυσον Ναβαταῖοι.* — Krehl, Über die Religion der vorislamischen Araber (1863) S. 48ff. — Waddingtons Erläuterungen zu *n.* 2023. — Mordtmann, Dusares bei Epiphanius (Ztschr. der DMG. 1875, S. 99—106). — Preller, Römische Mythologie. 3. Aufl. II, 404. — Wellhausen, Reste arabischen Heidentums (Skizzen und Vorarbeiten, 3. Heft, 1887) S. 45—48. — Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte (1888) S. 92—97. — Roschers Lex. der griech. und röm. Mythologie, Art. „Dusares" (von E. Meyer). — Pauly-Wissowas Real-Enz.

auch noch andere | arabische Gottheiten erwähnt, deren einige uns freilich nur dem Namen nach bekannt sind[73]. Die Herrschaft haben jedoch in der genannten Periode die griechischen Gottheiten. Unter ihnen begegnet weitaus am häufigsten *Zeus* in mannigfaltigen Modifikationen[74]; nächst ihm *Dionysos*, *Kronos*,

---

Art. „Dusares" (von Cumont, reich an Material). — *Dussaud*, *Le culte de Dusarès d'après les monnaies d'Adraa et de Bostra* (*Revue Numismatique* IV[me] *Série*, *t.* VIII, 1904, *p.* 160—173). — Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 267 ff. — *Dussaud*, *Les Arabes en Syrie* 1907, *p.* 166—168.

73) *Θεανδρίτης* oder *Θεάνδριος* bei *Waddington n.* 2046. 2374a (*C. I. Gr.* 4609, *Addend. p.* 1181). 2481; *Damascius*, *Vita Isidori*, bei *Photius*, *Biblioth. cod.* 242 *p.* 347b *ed. Bekker* (*Migne*, *Patrol. gr.* 103, 1249): *Ἔγνω δὲ ἐνταῦθα* (in Bostra) *τὸν Θεανδρίτην ἀρρενωτὸν* (*l.* *ἀρρενωπὸν*) *ὄντα θεὸν καὶ τὸν ἄθηλυν βίον ἐμπνέοντα ταῖς ψυχαῖς*. *Marinus*, *Vita Procli c.* 19 (vgl. oben Anm. 11); Waddingtons Erläuterungen zu *n.* 2046; Fossey, *Journal asiatique* IX[me] *Série*, *t.* XI, 1898, *p.* 314 *sq.* (nimmt an, daß Theandrites = Dusara). — *Οὐασαιάθου* (?): *Waddington n.* 2374. 2374a. — *Μαλειχάθου* (?), *Quarterly Statement of the Pal. Expl. Fund* 1895, *p.* 136. — אלת, *Allath* (weibliche Gottheit): *De Vogüé*, *Syrie Centrale*, *Inscr. sémit. p.* 100. 107. 119 = *Corp. Inscr. Semit. P.* II *Aram. n.* 170. 182. 185; vgl. 183. Dieselbe auch bei Euting, Nabatäische Inschriften, Nr. III *lin.* 4 = *Corp. Inscr. Semit. P.* II *Aram. n.* 198. Bei Herodot *Ἄλιττα* (I, 131) oder *Ἀλιλάτ* (III, 8). Arab. *al Lât*, Wellhausen a. a. O. S. 25—29. — Überhaupt s. Baethgen, Beiträge zur semit. Religionsgeschichte S. 58—59. 90. 97—104; *Dussaud*, *Nouvelles archives des missions scientifiques t.* X, 1902, *p.* 457 *sqq.* (über Al-Lât und andere arabische Gottheiten). *Dussaud*, *Les Arabes en Syrie p.* 116—139. — Der auf einigen Inschriften vorkommende Name קציו, *Qaçiu*, welchen De Vogüé als Name eines Gottes aufgefaßt hatte (*l. c. p.* 96. 103), ist nur Personen-Name (s. *Corp. Inscr. Semit. P.* II *Aram. n.* 165. 174). Nach dieser Analogie sind vielleicht auch die Namen *Οὐασαιάθου*, *Μαλειχάθου* nicht als Namen von Gottheiten, sondern nur als Personen-Namen zu betrachten („Gott des *Οὐασαιαθος*" usw.); so *Clermont-Ganneau*, *Recueil d'archéologie orientale* II, 110.

74) *Διὶ μεγίστῳ*: *Waddington n.* 2116. 2140. 2289. 2292. 2339. 2340. 2412d (*Wetzstein* 185); *Quarterly Statement* 1901, *p.* 354 = 1902, *p.* 21 = *Clermont-Ganneau*, *Recueil* V *p.* 22. — *Διὶ μεγίστῳ ὑψίστῳ*: *Dussaud*, *Nouvelles archives des missions scientifiques* X, 640. — *Διὶ κυρίῳ Waddington n.* 2290. 2413b (*Wetzst.* 179). 2413j (*C. J. Gr.* 4558); *κυρίου Διός*: *Waddington n.* 2288. — *θεοῦ Διός*: *Waddington* 2413k (*C. J. Gr.* 4559). — *Διός*: *Waddington* 2211. — *Ζεῦ ἀνίκητε*: *Wadd.* 2390 (vgl. auch unten Anm. 80 über den Sonnengott). — *Τελείῳ Wadd.* 2484. — *Διὶ ἱκεσίῳ*, in Fîk: Germer-Durand, *Revue biblique* 1899, *p.* 8. — *Διὸς Κεραου(νίου)*, zwischen Gadara und Pella: *Revue biblique* 1899, *p.* 7; bloß *Κεραυνίῳ* (in Batanäa): *Wadd.* 2195; vgl. auch oben Anm. 39 (Nachbarschaft von Damaskus) und die Inschrift des Agathangelos aus Abila in der Dekapolis (*Wadd.* 2631: *Διὶ μεγίστῳ Κεραυνίῳ*); Usener, Keraunos (Rhein. Museum 60, 1905, S. 1—30). — *Ἐπικαρπίῳ Διὶ* (Bostra): *Wadd.* 1907. — *Διὶ [Φρα]τρίῳ καὶ Ἥρᾳ θεοῖς πατρῴοις* (Bostra) *Wadd.* 1922. — *Ζεῦ Σαφαθηνέ* (Bostra): *Clermont-Ganneau*, *Études d'archéologie orientale tome* II (= *Bibliothèque de l'école des hautes études fasc.* 113) 1897, *p.* 28—32; Brünnow, Mit-

Herakles, *Hermes*, *Ares*, *Pluto* (mit *Persephone*), *Ganymedes*[75]; von weiblichen Gottheiten am häufigsten *Athene*[76] und *Tyche*[77], daneben *Aphrodite*, *Nike*, | *Irene*, die Nymphen und Nereiden[78]. Die *Artemis*, welche zur Zeit des Antoninus Pius in Batanäa verehrt wurde, ist vermutlich eine Gräzisierung der hier einheimischen Mondgöttin, der doppeltgehörnten Astarte[79], wie überhaupt manche dieser griechi-

---

teilungen und Nachrichten des DPV. 1899, S. 82; *Dussaud et Macler, Voyage archéologique au Safâ etc.* 1901, *p.* 192 (Photographie); *Haléry, Journal asiatique* IXme *Série t.* XVIII, 1901, *p.* 517; *Dittenberger, Orientis graeci inscr. sel. n.* 627.

75) Dionysos: *Waddington n.* 2309. — Kronos: *n.* 2375. 2544. — Herakles: *n.* 2413^{c} (*Wetzst.* 177). 2428. — Hermes: *Revue archéol., troisième Série t.* IV, 1884, *p.* 277 = *Clermont-Ganneau, Recueil d'archéol. orientale*, I, 1888, *p.* 19. — Ares: *Dussaud, Nouvelles archives des missions scientifiques t.* X, 1902, *p.* 648. — Pluto und Persephone: *Waddington n.* 2419. — Ganymedes: *n.* 2097. 2118. — Nach *Wadd. n.* 2440 wäre hier auch Ogenes zu nennen; vgl. aber dagegen *Clermont-Ganneau, Recueil d'archéol. orientale* VI, 1905, *p.* 283—287 (statt *Ὠγένει* ist zu lesen . . . *ᾧ γένει*).

76) *Waddington n.* 2081. 2203^{a}. 2203^{b} (*Wetzst.* 16. 17). 2216. 2308. 2410. 2453 (= *Dussaud, Nouv. archives* X, 644). 2461. Auch mit lokaler Färbung (*Ἀθηνᾷ Γοζμαίῳ*, zu Kanatha) *n.* 2345.

77) *Waddington n.* 2127. 2176. 2413^{f} bis 2413^{i} (= *Corp. Inscr. Graec. n.* 4554 bis 4557). 2506. 2512. 2514; *Revue biblique* 1905, *p.* 605 (bessere Lesung von *CIGr.* 4557 = *Wadd.* 2413^{i}). — Im Semitischen wird *Τύχη* als Gottesname durch גַּד wiedergegeben, s. Lagarde, Gesammelte Abhandlungen 1866, S. 16; Mordtmann, Zeitschr. d. DMG. 1877, S. 99—101; Clermont-Ganneaus Abhandlung über die Inschrift auf dem Stierbilde zu Kanatha (*Comptes rendus* 1898, 597—605 = *Recueil* III, 75—82, s. oben Anm. 43); Baudissin in Herzog-Hauck, Real-Enz., 3. Aufl. VI, 1899, S. 333 ff. (im Artikel „Gad"), und vgl. noch die in der Mischna erwähnte Lokalität bei Jerusalem גד יון, *Sabim* I, 5. Daraus folgt aber nicht, daß der Kultus der *Τύχη* auf den des altsemitischen *Gad* zurückzuführen ist, dessen weite Verbreitung sich nicht nachweisen läßt (vgl. über ihn: Baudissin in Herzog-Hauck, Real-Enz., 3. Aufl. VI, 328 ff.). Eher ist an die syrische Astarte zu erinnern, mit welcher die Tyche jedenfalls im allgemeinen verwandt ist (so auch Mordtmann). Vgl. über die *Τύχη* als Stadtgottheit: Mordtmann, Zeitschr. der DMG. XXXIX, 1885, S. 44—46; Baethgen, Beiträge zur semit. Religionsgesch. S. 76—80 (bringt den Kultus der Tyche in nahen Zusammenhang mit dem des *Gad*); *Allègre, Étude sur la déesse grecque Tyché. Sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées. Thèse. Paris* 1889 (249 *p.*); *Bouché-Leclercq, Tyché ou la Fortune, à propos d'un ouvrage récent* (*Revue de l'histoire des religions* XXIII, 1891, *p.* 273—307); Lewy, Einiges über *Τύχη* (Jahrbb. für klass. Philol. 1892, S. 761—767); Baudissin a. a. O.

78) Aphrodite: *Waddington n.* 2098. — Nike: *n.* 2099. 2410. 2413j (*CIGr.* 4558). 2479. — Irene: *n.* 2526. — Nymphen und Nereiden: *Dussaud, Nouvelles archives* X, 694.

79) *G. A. Smith, Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* 1901, *p.* 355. Die richtige Lesung *Ἀρτέμιδι τῇ κυρίᾳ* erst bei Clermont-Ganneau,

schen Gottheiten nur Gräzisierungen einheimischer sind. Durch den religiösen Synkretismus der späteren Kaiserzeit sind endlich neben den alten lokalen Gottheiten auch andere orientalische begünstigt worden. Darunter spielt die Hauptrolle der syrische Sonnengott, der hier bald unter dem semitischen Namen *Αὔμου*, bald unter dem griechischen *Ἥλιος*, bald unter beiden zugleich verehrt wurde[80]. Sein Kultus war noch zur Zeit Konstantins so blühend, daß ihm damals noch ein ansehnlicher Tempel in Auranitis errichtet werden konnte[81]. Ja es gelang schließlich den christlichen Predigern nur dadurch ihn zu verdrängen, daß ihm der Prophet *Ἠλίας* substituiert wurde[82]. Außer dem syrischen Sonnengott sind auch der gazäische *Marnas* und die ägyptischen Gottheiten *Ammon* und *Isis* nachweisbar[83].

Mit den religiösen Kulten stehen vielfach in naher Verbindung die periodischen Festspiele. Auch auf diesem Gebiete läßt sich die Herrschaft hellenistischer Sitte noch an zahlreichen Beispielen nachweisen. Doch sind auch hier wieder die Quellen für die eigentlich griechische Zeit äußerst spärlich. Wir wissen, daß schon Alexander d. Gr. in Tyrus glänzende Spiele gefeiert hat[84]. Der dortige *πενταετηρικὸς ἀγών* wird in der Vorgeschichte der makkabäischen Erhebung gelegentlich erwähnt | (II *Makk.* 4, 18—20). Aus demselben Anlaß erfahren wir auch, daß Antiochus Epiphanes in Jerusalem die *Διονύσια* einführen wollte (II *Makk.* 6, 7). Aber gerade für die eigentlich hellenistischen Städte Palästinas läßt sich die Feier solcher Spiele für die vorrömische Periode nirgends mehr

---

ebendas. 1902 p. 23 = *Recueil d'archéologie orientale* V, 1903, p. 24, als „zweifellos richtig" anerkannt von *G. A. Smith, Quarterly Statement* 1902, p. 27.

80) *Αὔμου*: *Waddington n.* 2441. 2455. 2456. — *Ἥλιος*: *n.* 2165. 2398. 2407, in Verbindung mit *Σελήνη n.* 2430. — *Διὸς ἀνικήτου Ἡλίου θεοῦ Αὔμου*: *n.* 2392. 2394. 2395, ähnlich 2393 (= *Dittenberger, Orientis graeci inscr. sel. n.* 619). — Die Formel *θεῷ Αὔμου* (*n.* 2455. 2456) kann nicht heißen „dem Gott des Aumos", so daß Aumos Name des Verehrers wäre (vgl. oben Anm. 73), sondern *Αὔμου* oder *Αὔμος* ist der Name des Gottes selbst, wie *n.* 2393 beweist: *Ἥλιον θεὸν Αὔμον*. — Vgl. über den syrischen Sonnengott auch *Dussaud*, *Notes de mythologie Syrienne* (*Revue archéol., quatr. Série t.* I—III, 1903—1904; auch separat 1905). Dazu Baudissin, Theol. Litztg. 1906, 294. Besonders Baudissin Art. „Sonne" in Herzog-Hauck, Real-Enz., 3. Aufl. XVIII, 1906, S. 489—521.

81) *Waddington n.* 2393.

82) S. *Waddington* zu *n.* 2497.

83) Marnas: *Waddington n.* 2412g (*Wetzst.* 183). — Ammon: *n.* 2313. 2382. — Isis: *n.* 2527. Auch auf einer Münze von Kanata bei *Mionnet*, *Suppl.* VIII, 225 *n.* 5.

84) *Arrian.* II, 24, 6; III, 6, 1. Vgl. *Plutarch. Alex. c.* 29; Droysen, Gesch. d. Hellenismus (2. Aufl.) I, 1, 297. 325.

im einzelnen nachweisen; sie ist nur nach dem allgemeinen Charakter der Zeit als selbstverständlich vorauszusetzen[85]. Erst für die römische Zeit fließen die Quellen wieder reichlicher. Es ist bekannt, welch große Bedeutung die öffentlichen Spiele in der Kaiserzeit hatten: keine Provinzialstadt von nur einiger Bedeutung entbehrte derselben[86]. Namentlich waren es die mit dem Kaiserkultus in Verbindung stehenden Spiele zu Ehren des Kaisers, welche schon zur Zeit des Augustus allenthalben in Aufnahme kamen[87]. Auch in Palästina wurden sie durch Herodes in Cäsarea und Jerusalem eingeführt. Daneben existierten aber auch andere Spiele mancherlei Art. Für das zweite Jahrhundert n. Chr. ist deren Blüte in den Hauptstädten Palästinas bezeugt durch eine Inschrift zu Aphrodisias in Karien, auf welcher Rat und Volk der Aphrodisier die Siege verzeichnen, die ein gewisser Aelius Aurelius Menander bei vielen Wettkämpfen errungen hat. Unter den hier aufgezählten Spielen finden sich auch solche in palästinensischen Städten[88]. Auf einer ähnlichen Inschrift zu Laodicea in Syrien aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts nach Chr. hat der Sieger selbst die von ihm errungenen Siege der Nachwelt überliefert. Auch hier | sind wieder mehrere palästinensische Städte als Schauplatz genannt[89]. Endlich in einer anonymen *Descriptio totius orbis*

---

85) Vgl. Stark, Gaza S. 594 f.

86) Vgl. über die Spiele in der römischen Zeit bes. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengesch. Roms Bd. II (3. Aufl. 1874), S. 261—622. — Über die Organisation und die Arten derselben auch: Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. III (2. Aufl. 1878), S. 462—544 (ebenfalls von Friedländer bearbeitet); Reisch, Art. *Agones* in Pauly-Wissowas Real-Enz. I, 836—866.

87) *Sueton. Aug.* 59: *provinciarum pleraeque super templa et aras ludos quoque quinquennales paene oppidatim constituerunt.*

88) *Le Bas et Waddington T.* III *n.* 1620b. — Die Inschrift stammt, wie eine andere dazugehörige (*n.* 1620a) beweist, aus der Zeit Mark Aurels. Der uns interessierende Teil lautet:

Δαμασκὸν β' ἀνδρῶν παγκράτιν,
Βηρυτὸν ἀνδρῶν παγκράτιν,
Τύρον ἀνδρῶν παγκράτιν,
Καισάρειαν τὴν Στράτωνος ἀνδρῶν παγκράτιν,
Νέαν πόλιν τῆς Σαμαρίας ἀνδρῶν παγκράτιν,
Σκυθόπολιν ἀνδρῶν παγκράτιν,
Γάζαν ἀνδρῶν παγκράτιν,
Καισάρειαν Πανιάδα β' ἀνδρῶν παγκράτιν, ...
Φιλαδέλφειαν τῆς Ἀραβίας ἀνδρῶν παγκράτιν.

89) *Corp. Inscr. Graec. n.* 4472 = *Le Bas et Waddington T.* III *n.* 1839 = *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes t.* III, *ed. Cagnat n.* 1012. — Die Inschrift ist datiert vom J. 221 n. Chr. Sie erwähnt u. a. Spiele in Cäsarea, Askalon und Skythopolis.

aus der Mitte des vierten Jahrhunderts nach Chr. werden die Arten der Spiele und Wettkämpfer aufgezählt, durch welche damals die bedeutendsten Städte Syriens sich auszeichneten[90]. Aus diesen und anderen Quellen läßt sich noch folgendes Material zusammenstellen[91].

In Gaza wurde seit Hadrian eine *πανήγυρις Ἀδριανή* gefeiert[92]. Ein dortiges *παγκράτιον* erwähnt die Inschrift von Aphrodisias[93]. In einem Papyrus aus der Zeit des Gallienus (259—268) sagt ein Athlet: *ἐστεφανώθην ἱεροῦ εἰσελαστικοῦ οἰκουμενικοῦ ἀγῶνος Ἰσολυμπίου Γαζαιτῶν*[94]. Die *pammacharii* (= *παμμάχοι* oder *παγκρατιασταί*) von Gaza waren im vierten Jahrhundert die berühmtesten

---

90) Diese ursprünglich griechische *Descriptio totius orbis* ist in zwei lateinischen Bearbeitungen erhalten, welche beide bei *Müller, Geographi Graeci minores* II, 513—528 abgedruckt sind. Die eine, ältere, auch bei *Riese, Geographi Latini minores* (1878) *p.* 104—126; *Lumbroso, Expositio totius mundi et gentium, Rom* 1903; *Sinko*, Die *Descriptio orbis terrae*, eine Handelsgeographie aus dem 4. Jahrh. (Archiv für lat. Lexikographie und Grammatik XIII, 1904, S. 531—571). [Sinko und Wölfflin, Archiv a. a. O., S. 573—578, halten den lateinischen Text für Original; s. dagegen: Klotz, Philologus Bd. 65, 1906, S. 97—127]. — Ich gebe den Text von *c.* 32 nach Sinko: *quoniam autem oportet et singula earum describere, quid a⟨d⟩ singulas civitates delectabile[s] esse potest, et hoc dicere necessarium est: habes ergo Antiochiam quidem in omnibus delectabilibus habundantem, maxim[a]e autem circensibus. omnia autem quare? quoniam ibi imperator sedet, necesse est omnia propter eum. ecce similiter Ladicia circenses et Tyrus et Beritus et Caesarea. [s]et Laodicia mittet aliis civitatibus agitatores obtimos, Tyrus et Beritus mimarios, Caesarea pantomimos, ⟨H⟩eliopolis choraulas maxime, quod a Libano Musae illis inspirent divinitatem dicendi. aliquando autem et Gaza habet bonos auditores; dicitur autem habere eam et pammacharios. Ascalon athletas luctatores, Castabala calopettas.* — Die Tilgung von *luctatores* (Riese, Sinko) ist unnötig. Die *luctatores* waren eine besondere Art der *athletae*.

91) In der Aufzählung der Städte befolge ich dieselbe Anordnung wie oben bei den Kulten und wie in § 23, I. — Zur Orientierung sei noch bemerkt, daß es überhaupt folgende Arten von Spielen gab: 1) im Zirkus (*ἱππόδρομος*) die Wagenrennen, 2) im Amphitheater die Gladiatorenkämpfe und Tierhetzen, 3) im Theater die eigentlichen Schauspiele, zu welchen auch die Pantomimen gehören, 4) im Stadium die gymnastischen Spiele: Faustkampf, Ringen und Wettlauf (I *Kor.* 9, 24: *οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες*); doch wurden letztere zuweilen auch im Zirkus gehalten (Marquardt III, 504 f.). — Bei den großen Jahresfesten waren in der Regel mehrere dieser Spiele vereinigt.

92) *Chron. pasch. ed. Dindorf* I, 474.

93) Das *παγκράτιον* ist der „Gesamtkampf", welcher den Ringkampf (*πάλη*) und Faustkampf (*πυγμή*) zugleich umfaßt. Er gehört also in die Klasse der gymnastischen Spiele. Vgl. *Gardiner*, *The pankration and wrestling* (*Journal of Hellenic Studies* XXVI, 1906, *p.* 4—22).

94) Wessely, *Corpus papyrorum Hermopolitanorum* I, 1905, *n.* 70 (S. 33).

in Syrien[95]. Der zirzensischen Spiele daselbst gedenkt Hieronymus in seinem Leben des heiligen Hilarion[96]. Für Askalon ist ein *ταλαντιαῖος ἀγών* durch die | Inschrift von Laodicea bezeugt[97]. Berühmt waren namentlich seine Ringkämpfer (*athletae luctatores*, s. Anm. 90). — In Cäsarea hat schon Herodes der Große ein steinernes Theater und ein großes Amphitheater erbaut, letzteres mit dem Blick auf das Meer[98]; ein *στάδιον* wird zur Zeit des Pilatus erwähnt[99]; auch einen Zirkus muß die Stadt von Anfang an gehabt haben, da schon bei der Einweihung durch Herodes ein *ἵππων δρόμος* gefeiert wurde (s. unten). Noch jetzt sind Spuren und Reste eines Theaters und eines Hippodromes daselbst nachweisbar[100]. Wie hiernach für alle vier Hauptgattungen der Spiele von Anfang an gesorgt war, so sind in der Tat schon bei der Einweihung durch Herodes den Großen alle Arten gefeiert worden[101]. Diese Spiele wurden von nun an zu Ehren des Kaisers alle vier Jahre wiederholt[102]. Sie sind aber natürlich nicht die einzigen gewesen, die Cäsarea besessen hat. Im einzelnen sind auch für die spätere Zeit noch alle vier Arten nachweisbar. 1) Die *ludi circenses* von Cäsarea waren im vierten Jahrhundert n. Chr. ebenso berühmt wie die von Antiochia, Laodicea, Tyrus und Berytus (s. Anm. 90). 2) Gladiatorenkämpfe und Tierhetzen veranstaltete Titus nach Beendigung des jüdischen Krieges, wobei Hunderte von

---

95) S. oben Anm. 90. — Außer den *pammacharii* werden für Gaza auch *boni auditores* erwähnt, was sicher auf einem Fehler der Übersetzung oder der Textüberlieferung beruht; am ansprechendsten ist die Vermutung, daß es = *ἀκροάματα*.

96) *Hieronymus, Vita Hilarionis* c. 20 (*Opp. ed. Vallarsi* II, 22): *Sed et Italicus ejusdem oppidi municeps Christianus adversus Gazensem Duumvirum, Marnae idolo deditum, circenses equos nutriebat.*

97) Der Ausdruck *ταλαντιαῖος ἀγών* kommt auch sonst zuweilen vor. S. *Corp. Inscr. Graec. n.* 2741, 20 (= *Dittenberger, Orientis Graeci inscr. sel. n.* 509). 2759, 1. 2810, 19. 3208, 20. 3676, 15; *Corp. Inscr. Lat. t.* III *Supplem. n.* 6835—6837.

98) *Antt.* XV, 9, 6 *fin.*; *B. J.* I, 21, 8.

99) *Antt.* XVIII, 3, 1; *B. J.* II, 9, 3.

100) *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 13 *sqq.* (mit Plan der Stadt S. 15).

101) *Antt.* XVI, 5, 1: *κατηγγέλκει μὲν γὰρ ἀγῶνα μουσικῆς καὶ γυμνικῶν ἀθλημάτων, παρεσκευάκει δὲ πολὺ πλῆθος μονομάχων καὶ θηρίων, ἵππων τε δρόμον etc.*

102) Die Spiele wurden gefeiert *κατὰ πενταετηρίδα* (*Antt.* XVI, 5, 1) und heißen darum *πενταετηρικοὶ ἀγῶνες* (*B. J.* I, 21, 8). Nach unserer Ausdrucksweise sind dies aber vierjährige Spiele. Dieselben Formeln werden von allen vierjährigen Spielen, den olympischen, aktischen u. a., konstant gebraucht. S. die *Lexica* und das Material im *Index* zum *Corp. Inscr. Graec. p.* 158 *s. v.*

jüdischen Kriegsgefangenen geopfert wurden[103]. Ausländische Tiere aus Indien und Äthiopien stellte Kaiser Maximinus bei der Feier seines Geburtstages zur Schau[104]. 3) Spiele im Theater werden zur Zeit des Königs Agrippa I erwähnt[105]. Die *pantomimi* von Cäsarea waren im vierten Jahrhundert die berühmtesten in Syrien (s. Anm. 90). Von pantomimischen Spielen ist wohl auch zu ver | stehen, was Eusebius von den Spielen des Maximinus sagt[106]. 4) Ein *παγκράτιον* erwähnt die Inschrift von Aphrodisias, einen Faustkampf die Inschrift von Laodicea[107]. — In Ptolemais erbaute Herodes d. Gr. ein Gymnasium[108].

In Damaskus erbaute ebenfalls Herodes ein Gymnasium und ein Theater (s. Josephus a. a. O.). Ein *παγκράτιον* daselbst ist durch die Inschrift von Aphrodisias bezeugt (s. Anm. 88), ein „langer Wettlauf" durch eine Inschrift von Tralles (*Δαμασκὸν ἀνδρῶν δόλιχον*)[109]. Die dortigen *σεβάσμια* (Spiele zu Ehren des Kaisers) werden auf den Münzen seit Macrinus erwähnt[110]. — In Gadara sind noch heute die Ruinen von zwei Theatern erhalten[111]. Eine *ναυμαχία* daselbst kommt auf einer Münze Mark Aurels vor[112]. — Kanatha hat außer seinen Tempelruinen auch die eines kleinen in den Felsen gehauenen Theaters, das auf einer Inschrift als *θεατροειδὲς ᾠδεῖον* bezeichnet ist[113]. — In Skythopolis sind noch

---

103) *Bell. Jud.* VII, 3, 1.

104) *Euseb. De martyr. Palaest.* VI, 1—2.

105) *Antt.* XIX, 7, 4; 8, 2. Über die an letzterer Stelle erwähnten Spiele zu Ehren des Kaisers Claudius s. oben § 18 *s. fin.*

106) *De martyr. Palaest.* VI, 2: *ἀνδρῶν ἐντέχνοις τισὶ σωμασκίαις παραδόξους ψυχαγωγίας τοῖς ὁρῶσιν ἐνδεικνυμένων.* S. dazu Valesius' Anm.

107) Diese *πυγμή* fand statt bei Gelegenheit des *Σεουήρειος Οἰκουμενικὸς Πυθικός* (*scil. ἀγών*), d. h. der dem Kaiser Septimius Severus geweihten pythischen Spiele.

108) *Joseph. B. J.* I, 21, 11.

109) *Bulletin de corresp. hellénique* XXVIII, 1904, *p.* 88.

110) *Mionnet* V, 291 *sqq.*; *Suppl.* VIII, 198 *sqq.*; *De Saulcy p.* 42 *sqq.* Auch auf Inschriften: *Corp. Inscr. Attic. t.* III *n.* 129; *Corp. Inscr. Lat. t.* XIV *n.* 474. Vgl. *Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale* IV, 1901, *p.* 302 *sqq.*

111) S. darüber die in § 23, I Nr. 14 zitierte geographische Literatur. Die genaueste Beschreibung der beiden Theater gibt Schumacher, *Northern 'Ajlûn, London* 1890, *p.* 49—60. — Über die fortgehende Zerstörung der Ruinen durch die heutigen Einwohner s. Schumacher, Zeitschr. d. DPV. XXII, 1899, S. 181 f.; *G. A. Smith, Quarterly Statement* 1901, *p.* 341.

112) S. darüber bes. *Eckhel, Doctr. Num.* III, 348 *sqq.*, auch *Mionnet* V, 326 *n.* 38; *De Saulcy p.* 299.

113) Die Inschrift bei *Le Bas et Waddington t.* III *n.* 2341. Über das Gebäude selbst s. die in § 23, I Nr. 18 zitierte geographische Literatur.

Spuren eines Hippodromes und Ruinen eines Theaters erhalten[114]. Ein dortiges *παγκράτιον* erwähnt die Inschrift von Aphrodisias, einen *ταλαντιαῖος ἀγών* die Inschrift von Laodicea[115]. — Unter den großartigen Ruinen von Gerasa finden sich auch solche von zwei Theatern und Spuren einer Naumachie (eines für Schiffskämpfe eingerichteten Amphitheaters)[116]. In sehr späte Zeit (sechstes Jahrhundert nach Chr.) gehört ein außerhalb Gerasas liegendes kleines Theater, welches auf einer Inschrift als [*Μ*]*αειουμᾶς* bezeichnet wird; es diente augenscheinlich den durch ihre Zügellosigkeit berüchtigten Spielen gleichen Namens[117]. Auch | Philadelphia hat noch die Ruinen eines Theaters und eines Odeums (eines kleinen bedeckten Theaters)[118]. Ein *παγκράτιον* daselbst erwähnt die Inschrift von Aphrodisias. — In Cäsarea Panias gab Titus nach Beendigung des jüdischen Krieges „mannigfaltige Schauspiele" (*παντοίας θεωρίας*), namentlich Gladiatorenkämpfe und Tierhetzen, für welche die jüdischen Kriegsgefangenen verwendet wurden[119]. Ein dortiges *παγκράτιον* erwähnt die Inschrift von Aphrodisias. — Über die Spiele in den jüdischen Städten (Jerusalem, Jericho, Tarichea, Tiberias) siehe den nächsten Abschnitt.

114) S. bes. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener vol.* II *p.* 106 (Plan des Hippodromes) u. *p.* 107 (Plan des Theaters). — Das Theater ist nach Conder (II, 106) *the best-preserved specimen of Roman work in Western Palestine.*

115) Über *ταλαντιαῖος ἀγών* s. oben Anm. 97.

116) S. die in § 23, I Nr. 22 zitierte geographische Literatur. Die genaueste Beschreibung gibt Schumacher, Zeitschr. des Deutschen Palästina-Vereins XXV, 1902, S. 141—150 (die beiden Theater), 159—161 (Naumachie); vgl. dazu den Plan, Tafel 6. Schumacher bezeichnet das Amphitheater irrig als Zirkus. — In einem der Theater sind noch Sitznummern erkennbar (Nestle, Mitteilungen und Nachrichten des DPV. 1896, S. 43, und besonders die genaueren Angaben von Puchstein, mitgeteilt von Lucas, Mitteil. und Nachr. des DPV. 1901, S. 67 f.). — Nach Benzinger, Zeitschr. des DPV. XIV, 1891, S. 73 haben in neuerer Zeit starke Zerstörungen an den Theatern in Dscherasch stattgefunden. Doch s. noch die Abbildungen von Schumacher, Zeitschr. des DPV. XVIII, 1895, 133. 135; XXV, 1902, S. 142. 148 f.

117) S. die Inschrift mit lehrreichem Kommentar bei Lucas, M. u. N. des DPV. 1901, S. 59—63. Über die Spiele: Teuffel in Paulys Real-Enz. IV, 1458 f. (Art. „Maiuma") und die von Lucas S. 60 Anm. 4 genannte Literatur.

118) S. die in § 23, I Nr. 23 zitierte geographische Literatur. Die genaueste Beschreibung gibt Conder in: *The Survey of Eastern Palestine vol.* I, 1889, *p.* 35 *sqq.* Abbildung des Theaters z. B. bei Frohnmeyer und Benzinger, Bilderatlas zur Bibelkunde, 1905, S. 63; Brünnow und Domaszewski, Die Provincia Arabia II, 220.

119) *Bell. Jud.* VII, 2, 1.

Außer den Kulten und Festspielen ist es noch ein dritter Punkt, der uns zeigt, wie tief in manchen dieser Städte der Hellenismus durchgedrungen ist: sie haben Männer hervorgebracht, welche sich in der griechischen Literatur einen Namen erworben haben. Unter den Küstenstädten ragt in dieser Beziehung namentlich Askalon hervor. Bei Stephanus Byzantinus (*s. v.* Ἀσκάλων) werden allein vier stoische Philosophen aufgezählt, die aus Askalon stammten: Antiochus, Sosus, Antibius, Eubius. Von diesen ist nur Antiochus näher bekannt. Er war ein Zeitgenosse des Lucullus und Lehrer Ciceros, gehört also dem ersten Jahrhundert vor Chr. an. Sein System ist übrigens nicht eigentlich stoisch, sondern eklektisch[120]. Sosus ist sicherlich derselbe, nach welchem sein Landsmann Antiochus eine Schrift betitelte, also nicht jünger als dieser[121]. Als Grammatiker aus Askalon nennt Stephanus Byzantinus den Ptolemäus und Dorotheus, als Historiker den Apollonius und Artemidorus. Die beiden letzteren sind unbekannt. Dorotheus wird auch sonst zitiert; er lebte wahrscheinlich zur Zeit des Augustus und Tiberius[122]. Am bekanntesten ist nächst dem Philosophen Antiochus der Grammatiker Ptolemäus[123]. Wenn er, wie Stephanus Byzantinus angibt, Ἀριστάρχου γνώριμος gewesen wäre, so | würde er dem zweiten Jahrhundert vor Chr. angehören. Wahrscheinlich ist er aber erheblich jünger (um den Beginn der christlichen Zeitrechnung)[124]. Außer den von Stephanus Byzantinus aufgezählten sind noch einige andere griechische Literaten

120) Vgl. über Antiochus: Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 1 (3. Aufl. 1880), S. 597—608; *Hoyer, De Antiocho Ascalonita, Bonn* 1883; Susemihl, Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit Bd. II, 1892, S. 284—291; v. Arnim in Pauly-Wissowas Real-Enz. I, 2493; *Doege, Quae ratio intercedat inter Panaetium et Antiochum Ascalonitam in morali philosophia. Diss. Halle* 1896.

121) Nach *Index Stoic. Herculan.* 75, 1 war er ein Schüler des Panaetius. S. überh. Paulys Real-Enz. *s. v.*; Zeller III, 1, 570; Susemihl II, 244. Über das Alter des Sosus auch Rohde, Rhein. Museum XXXIV, 1879, S. 565 = Kleine Schriften I, 369.

122) Vgl. über Dorotheus: *Fabricius, Biblioth. graeca ed. Harles* I, 511. VI, 365. X, 719; Nicolai, Griech. Literaturgesch. II, 381; Cohn in Pauly-Wissowas Real-Enz. V, 1571f.

123) Vgl. über Ptolemäus: *Fabricius, Bibl. gr.* I, 521. VI, 156 *sqq.*; Paulys Enzykl. VI, 1, 242; Nicolai, Griech. Literaturgesch. II, 347; *Baege, De Ptolemaeo Ascalonita* 1882 (auch in *Dissertationes philol. Halenses* V, 2, 1883); Susemihl, Gesch. der griech. Literatur in der Alexandrinerzeit II, 156—158.

124) Vgl. über die Zeit des Ptolemäus *Baege p.* 2—6. Bei Stark, Gaza S. 633, wird er wohl nur aus Versehen in die Mitte des 3. Jahrh. gesetzt.

aus Askalon bekannt[125]. — Unter den Städten der Dekapolis sind besonders Damaskus, Gadara und Gerasa als Geburtsorte berühmter Männer hervorzuheben. Aus Damaskus stammte Nicolaus, der Zeitgenosse des Herodes, berühmt als Geschichtsschreiber und Philosoph (s. über ihn § 3, B, Nr. 11). Aus Gadara stammte der Epikureer Philodemus, der Zeitgenosse Ciceros, von dessen Schriften durch die in Herkulaneum gefundenen Rollen zahlreiche Fragmente bekannt geworden sind[126]; ferner der gleichfalls in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts vor Chr. lebende Epigrammendichter Meleager, von welchem sich gegen 130 Epigramme in der griechischen Anthologie erhalten haben; er hat auch zuerst eine Sammlung von griechischen Epigrammen veranstaltet und dadurch den Grund zu unserer Anthologie gelegt[127]. Im dritten Jahrhundert vor Chr. lebte der Zyniker und Satirendichter Menippus aus Gadara, genannt ὁ σπουδογέλοιος[128]. Dem Ende des ersten Jahrhunderts vor Chr. gehört der Rhetor Theodorus aus Gadara an, der Lehrer des Kaisers Tiberius[129]. Diese vier werden schon von Strabo zusammengestellt, der dabei freilich unser Gadara mit Gadara = Gazara in Philistäa verwechselt[130]. | Unter Hadrian

125) *Reland, Palaestina p.* 594.

126) Über Philodemus: Preller, Art. „Philodemus" in Ersch und Grubers Enzyklopädie; Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 1, 3. Aufl., S. 374 f.; Überweg, Gesch. der Philos. I, 4. Aufl., S. 217; Susemihl, Gesch. der griech. Literatur in der Alexandrinerzeit II, 267—278. 561. 689; *Philodemi volumina rhetorica ed. Sudhaus*, 2 Bde., 1892—1896.

127) Über Meleager: Paulys Real-Enz. IV, 1739; Susemihl, Gesch. der griech. Lit. I, 46 f. II, 555—557; Radinger in: Eranos Vindobonensis (1893), S. 304—308; *Ouvrée, Méléagre de Gadara, Paris* 1894; Radinger, Meleagros von Gadara, 1895; Ermatinger, Meleagros von Gadara, ein Dichter der griechischen Decadence (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, 304. Heft) 1898.

128) Über Menippus: Paulys Real-Enz. IV, 1805 f.; Zeller, Philosophie der Griechen, 3. Aufl., II, 1, 246. III, 1, 766; *Wildenow, De Menippo Cynico, Halis Sax.* 1881; Susemihl I, 44—46. Gegen die Annahme, daß Menippus im ersten Jahrh. vor Chr. gelebt habe, s. Zeller III, 1, 766; Susemihl I, 44, Anm. 138. Da Menippus als Sklave aus Gadara nach dem Pontus gekommen war, ist er allerdings kein Beweis für die Blüte des Hellenismus in Gadara im dritten Jahrh. vor Chr.

129) Über Theodorus: Piderit, *De Apollodoro Pergameno et Theodoro Gadarensi rhetoribus, Marburg* 1842; Paulys Real-Enz. VI, 2, 1819; *Clinton, Fasti Hellenici t.* III *ad ann.* 44, 31, 6 vor Chr.; Susemihl II, 507—511.

130) *Strabo* XVI, 2, 29 *p.* 759. Über Gadara = Gazara s. oben Bd. I, S. 245 f. 339. Nach dem Zusammenhang bei Strabo ist dieses gemeint. Da es aber seit der Makkabäerzeit eine jüdische Stadt war, so ist sicher nicht dieses, sondern das hellenistische Gadara im Ostjordanland der Geburtsort jener griechischen Schriftsteller.

lebte der Zyniker Oenomaus aus Gadara[131], im dritten Jahrhundert nach Chr. der Rhetor Apsines aus Gadara[132]. — Aus Gerasa stammten nach Stephanus Byzantinus (*s. v.* Γέρασα): Ariston (ῥήτωρ ἀστεῖος), Kerykos (σοφιστής) und Platon (νομικὸς ῥήτωρ), alle drei sonst nicht bekannt. Im zweiten Jahrhundert nach Chr. lebte der neupythagoreische Philosoph und Mathematiker Nikomachus aus Gerasa[133].

Daß diese Städte von den griechischen Literaten wirklich als griechische Städte betrachtet wurden, sieht man auch aus den hellenistischen Gründungslegenden, deren Niederschlag uns in dem geographischen Lexikon des Stephanus Byzantinus (*ed. Meineke* 1849) erhalten ist. Man führte ihre Gründung auf griechische Götter und Heroen zurück, teils aus etymologischer Spielerei, teils um sie mit dem Nimbus griechischen Ursprungs zu umgeben, wobei in manchen Fällen der Lokalpatriotismus eingeborener Schriftsteller eine Rolle gespielt haben mag. Die betreffenden Artikel bei Stephanus Byzantinus geben folgendes Material. Raphia wurde so genannt *ἀπὸ τῆς ἱστορίας τῆς περὶ τὸν Διόνυσον*. — Gaza wird auch Aza genannt von Azon, dem Sohn des Herakles. Einige aber sagen, es sei von Zeus gegründet: *καὶ ἐν αὐτῇ ἀπολιπεῖν τὴν ἰδίαν γάζαν*. Es heißt auch *Ἰώνη* von Jo und *Μίνῳα* von Minos. — Über Askalon zitiert Stephanus den Lydier Xanthus, der noch vor Herodot lebte[134]. Aus dem vierten Buche seiner Lydiaca (die aber in der von Stephanus benützten Gestalt wahrscheinlich eine Fälschung des zweiten Jahrhunderts vor Chr. sind) erwähnt Stephanus *ὅτι Τάνταλος καὶ Ἄσκαλος παῖδες Ὑμεναίου*. Askalos sei von dem Lyderkönig Akiamos als Feldherr nach Syrien gesandt worden und habe dort eine Stadt seines Namens

131) Über Önomaus: Paulys Real-Enz. V, 880; Zeller III, 1, 769 f.; *Saarmann, De Oenomao Gadareno. Lips.* 1887. — In der rabbinischen Literatur kommt mehrfach ein heidnischer Philosoph Abnimos ha-Gardi (אבנימוס הגרדי) vor, der mit R. Meïr verkehrte, also gegen die Mitte des 2. Jahrh. n. Chr. gelebt hat. Grätz hat diesen mit Önomaus identifiziert (Gesch. der Juden IV, 2. Aufl., S. 469), und Blumenthal (Rabbi Meïr 1888, S. 115—117. 137—139), Bacher (Die Agada der Tannaiten II, 31 f.) und Blau (*Jewish Encyclopedia* IX, 386 *s. v.* Önomaus) haben ihm zugestimmt. Die Sache ist möglich, obwohl Abnimos eher auf *Εὔνομος* führt.

132) Über Apsines: Paulys Real-Enz. I, 2, 1357 f.; Nicolai, Griech. Literaturgesch. II, 445; Pauly-Wissowa, Real-Enz. II, 277 ff. (v. Brzoska).

133) Über Nikomachus: *Fabricius, Biblioth. graec. ed. Harles* V, 629 *sqq.*; Paulys Real-Enz. V, 633; Zeller III, 2, 108 f.; Nicolai, Griech. Literaturgesch. II, 414 f.

134) S. über ihn Müller, *Fragm. hist. graec.* I, *p.* XX *sqq.* und 36—44; Westermann in Paulys Real-Enz. *s. v.*

gegründet. — Jope ist so genannt von Jope, der Tochter des Aeolus und Gemahlin des Kepheus, der die Stadt gründete und regierte. — Dora ist nach Ansicht einiger von Doros, dem Sohn des Poseidon gegründet. So berichtet Klaudios Jullos im dritten Buche seiner Phoinikika [135]. — Ebenfalls aus Klaudios Jullos, und zwar aus dem ersten Buche der Phoinikika, entnimmt Stephanus Byzantinus folgendes über Ake (Ptolemais). Als Herakles wegen Heilung der von der Hydra ihm verursachten Wunden das delphische Orakel befragte, erhielt er die Weisung, nach Osten zu gehen, bis er an einen Fluß komme, welcher ein der Hydra ähnliches Kraut erzeuge. Wenn er von diesem etwas abreiße, werde er geheilt werden. Herakles fand die vom Orakel beschriebene Pflanze, deren Köpfe, wenn man sie abschlug, nachwuchsen, wie die der Hydra. Und er wurde geheilt und nannte die Stadt *Ἄκη* (Heilung). — Damaskus ist so genannt, weil einer der Giganten namens Askos in Gemeinschaft mit Lykurgos den Dionysos band und in den Fluß warf. Hermes löste diesen und zog dem Askos die Haut ab (also Damaskos = *δέρμα Ἄσκου*) [136]. Andere aber sagen, daß Damaskos, ein Sohn des Hermes und der Nymphe Halimede, aus Arkadien nach Syrien gekommen sei und eine Stadt seines Namens gegründet habe. Wieder andere sagen, daß Damaskos ein Mann hieß, der die von Dionysos gepflanzten Weinstöcke mit dem Beile abhieb und dafür von Dionysos gestraft wurde. (Die Stelle ist infolge zweier Textlücken undeutlich.) — Über Skythopolis gibt Stephanus Byzantinus keine Gründungslegende. Dafür hören wir von *Plinius*, *Hist. nat.* V, 18, 74, daß die Stadt ihren Namen habe von den Skythen, welche Dionysos zum Schutze des Grabes seiner Amme dort angesiedelt habe. — Bei anderen hellenistischen Städten, die durch ihren Namen sich deutlich als Gründungen der hellenistischen oder herodianischen Zeit verrieten, konnten mythologische Gründungslegenden nicht aufkommen.

---

135) Über Klaudios Jullos (auch Julos, Julios, Jolaos) s. Müller, *Fragm. hist. graec.* IV, 362—364; Schwartz in Pauly-Wissowas Real-Enz. III, 2728.

136) Die Legende setzt die Form *Δαρμασκος* voraus, entsprechend dem hebr. דרמשק I *Chron.* 18, 5; II *Chron.* 28, 5. Im Aramäischen ist דרמסק die gewöhnliche Form (s. Levy, Neuhebr. Wörterb. I, 426). Ein ר׳ יוסי בן דורמסקית wird in der Mischna Jadajim IV, 3 und sonst erwähnt. S. über ihn Bacher, Die Agada der Tannaiten, 2. Aufl. I, 389—394.

2. Der Hellenismus im jüdischen Gebiete[137].

Aus dem eigentlich jüdischen Gebiete ist der Hellenismus nach seiner religiösen Seite durch die makkabäische Erhebung siegreich zurückgewiesen worden; erst nach der Niederwerfung des jüdischen Volkstums im vespasianischen und hadrianischen Kriege wurde den heidnischen Kulten auch hier durch die Römer gewaltsam Eingang verschafft. Damit ist aber nicht gesagt, daß das jüdische Volk in jener früheren Zeit überhaupt vom Hellenismus unberührt geblieben ist. Der Hellenismus ist ja eine Kulturmacht, die sich auf alle Lebensgebiete erstreckt. Die Organisation der Staatsverfassung, Rechtspflege und Verwaltung, öffentliche Einrichtungen, Kunst und Wissenschaft, Handel und Industrie, die Gewohnheiten des täglichen Lebens bis herab auf Mode und Putz: alles hat er eigentümlich gestaltet und damit dem ganzen Leben, wohin er kam, den Stempel des griechischen Geistes aufgeprägt. Zwar ist hellenistische Kultur nicht gleichbedeutend mit hellenischer. Die Bedeutung der ersteren liegt vielmehr gerade darin, daß sie durch Aufnahme der brauchbaren Elemente aller fremden Kulturen in ihren Bereich zu einer Weltkultur geworden ist. Aber eben diese Weltkultur ist dann doch ein eigentümliches Ganze geworden, in welchem das übermächtige griechische Element den maßgebenden Grundton bildet. In den Strom dieser hellenistischen Kultur wurde nun auch das jüdische Volk hineingezogen: langsam zwar und widerstrebend, aber doch unwiderstehlich. Wenn der religiöse Eifer es auch erreicht hat, daß die heidnische Gottesverehrung und was | damit zusammenhing, aus Israel ferngehalten wurde, so konnte er doch auf den übrigen Gebieten des Lebens das Hereinfluten der hellenistischen Kultur nicht dauernd verhindern. Die einzelnen Stadien lassen sich nicht mehr verfolgen. Wenn man aber erwägt, daß das kleine jüdische Land fast auf allen Seiten von hellenistischen Gebieten eingeschlossen war, mit welchen es notgedrungen schon um des Handels willen in stetem Verkehr leben mußte, und wenn man sich dessen erinnert, daß schon die makkabäische Erhebung im Grunde sich doch nur gegen die heidnische Gottesverehrung, nicht gegen den Hellenismus überhaupt gerichtet hat, und daß dann die späteren Hasmonäer in ihrem ganzen Wesen wieder hellenistisches Gepräge tragen (sie haben fremde Soldtruppen, lassen griechische Münzen schlagen, geben sich griechische Namen und dergl.), und daß einzelne von ihnen

137) Vgl. zum Folgenden überh.: Hamburger, Realenzyklop. für Bibel und Talmud, II. Abtlg., Artikel „Griechentum".

wie Aristobul I. den Hellenismus direkt begünstigten, — wenn man dies alles erwägt, so wird man sicher annehmen dürfen, daß der Hellenismus trotz der makkabäischen Erhebung doch schon vor Beginn der römischen Zeit in nicht unerheblichem Maße in Palästina Eingang gefunden hat[138]. Durch die Herrschaft der Römer und Herodianer ist dann sein weiteres Vordringen noch erheblich gefördert worden; und es ist nun auch das lateinische Element hinzugekommen, das namentlich seit dem Ende des ersten Jahrhunderts nach Chr. sich stark bemerklich macht. Aus dieser späteren Zeit (erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr.) haben wir in der Mischna ein sehr reiches Material, das uns den Einfluß des Hellenismus auf allen Lebensgebieten deutlich zur Anschauung bringt. Eine Menge griechischer und auch lateinischer Fremdworte in dem Hebräischen der Mischna zeigt, wie es eben die hellenistische Kultur ist, die auch in Palästina die Herrschaft gewonnen hat. Eine Reihe von Beispielen möge dies noch im einzelnen dartun[139]. |

---

138) Zur Zeit Hyrkans II. kamen Athener nicht nur in diplomatischen Missionen (*κατὰ πρεσβείαν*), sondern auch in Privat-Angelegenheiten (*κατ' ἰδίαν πρόφασιν*) nach Judäa. Da Hyrkan sich ihnen freundlich erwies, beschlossen die Athener, ihn durch Aufstellung einer ehernen Bildsäule und Verleihung eines goldenen Kranzes zu ehren (*Jos. Antt.* XIV, 8, 5). Der Beschluß ist gefaßt *ἐπὶ Ἀγαθοκλέους ἄρχοντος*. Dieser Archon Agathokles wird von Homolle und den meisten Neueren um 106 vor Chr. gesetzt (*Bulletin de correspondance hellénique* XVII, 1893, *p.* 145—158; hiernach Schoeffer in Pauly-Wissowas Real-Enz. II, 591; *Colin, Bulletin de corresp. hell.* XXII, 1898, *p.* 160; Ferguson, *The Athenian archons of the third and second centuries before Christ, New York* 1899, angez. von Kirchner, Gött. gel. Anz. 1900, S. 433—481). Dann müßte statt Hyrkan II. vielmehr Hyrkan I. gemeint sein. Er heißt aber im Text des athenischen Volksbeschlusses *Ὑρκανὸς Ἀλεξάνδρου ἀρχιερεὺς καὶ ἐθνάρχης τῶν Ἰουδαίων*, womit nur Hyrkan II. gemeint sein kann. An diesem Text hält Theod. Reinach, *Le decret Athénien en l'honneur d'Hyrcan* (*Revue des études juives* XXXIX, 1899, *p.* 16—27) fest, indem er zu zeigen sucht, daß die Gründe für die Ansetzung des Agathokles um 106 vor Chr. nicht zwingend seien. In der Tat sind die Gründe für Annahme eines Textfehlers bei Josephus zu schwach. Auch wenn ein Archon Agathokles um 106 anzusetzen wäre, könnte es sehr wohl später einen gleichnamigen gegeben haben. — Zu den Namen in dem Dekret *Antt.* XIV, 8, 5 s. auch *Corp. Inscr. Attic.* II, *n.* 470; Wilhelm, Jahreshefte des österreich. archäol. Institutes VIII, 1905, S. 238 ff. (zu §§. 149 u. 152); zum Text desselben: Wilhelm, Philologus Bd. 60, 1901, S. 487—490.

139) Die folgende Zusammenstellung beruht zum größten Teil auf eigener Sammlung. Mehrfache Ergänzungen bot mir das sehr fleißige (nur in den Belegstellen nicht vollständige) Verzeichnis der griechischen und lateinischen Worte der Mischna von *Anton Theodor Hartmann, Thesauri linguae hebraicae e Mischna augendi particula* I (*Rostochii* 1825), *p.* 40—47; vgl. *part.* III (1826),

Vor allem sind natürlich auf dem Gebiete der **Staatsverfassung** und des **Militärwesens** mit den fremden Einrichtungen auch die fremden Begriffe geläufig geworden. Ein Provinzialstatthalter heißt הגמון (ἡγεμών), eine Provinz הגמוניא (ἡγεμονία), die Kommunalbehörde einer Stadt ארכי (ἀρχή)[140]. Für „Militär“ überhaupt wird das lateinische לגיונות (*legiones*) gebraucht; ein Heer heißt אסטרטיא (στρατιά), der Krieg פולמוס (πόλεμος), der Sold אפסניא (ὀψώνιον), der Helm קסדא (*cassida*), der Schild תריס (θυρεός)[141]. — Im **Gerichtswesen** sind im wesentlichen die jüdischen Traditionen festgehalten worden. Das Gesetz, das Gott durch Mose seinem Volke gegeben, erstreckte sich ja nicht nur auf die heiligen Handlungen, sondern auch auf die bürgerlichen Rechtsverhältnisse und die Organisation der Rechtspflege. Hier

---

p. 95. — Sonst vgl. über die Fremdworte in Mischna und Talmud: Sachs, Beiträge zur Sprach- und Altertumsforschung aus jüdischen Quellen, Heft I u. II, 1852—1854. — Cassel in Ersch und Grubers Enzykl., Abt. II, Bd. 27, S. 28f. — Adolf Brüll, Fremdsprachliche Redensarten und ausdrücklich als fremdsprachlich bezeichnete Wörter in den Talmuden und Midraschim, Leipzig 1869. — Perles, Etymologische Studien zur Kunde der rabbinischen Sprache und Altertümer, Breslau 1871. — N. Brüll, Fremdsprachliche Wörter in den Talmuden und Midraschim (Jahrbb. f. jüdische Gesch. und Literatur, 1. Jahrg. 1874, S. 123—220). — Fürst, *Glossarium graeco-hebraeum* oder der griechische Wörterschatz der jüdischen Midraschwerke, 1891. Einige Nachträge hierzu: *Revue des études juives t.* XXIII, 1891, *p.* 129—131. — Krauß, Zur griechischen und lateinischen Lexikographie aus jüdischen Quellen (Byzantinische Zeitschrift Bd. II, 1893, S. 494—548). — Dalman, Grammatik des jüdisch-palästin. Aramäisch, 1894, S. 145 ff. — M. Schwab, *Mots grecs et latins dans les livres rabbiniques* (*Semitic Studies in memory of Alex. Kohut, Berlin* 1897, *p.* 514—542). — M. Schwab, *Transcription de mots grecs et latins en Hébreu* (*Journal asiatique, Neuvième Série t.* X, 1897, *p.* 414—444). — Krauß, Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum, 2 Bde., 1897—1899 [reichste Sammlung; in Bd. II, 623—653 gibt Löw ein sachlich geordnetes Verzeichnis]; vgl. auch die Anzeigen von Perles in: Byzantin. Zeitschr. X, 300—306, und Cohn in: Monatsschr. f. G. u. W. d. Judent. 1900, S. 561—570. — Krauß, *Sur la sémantique des mots talmudiques empruntés au Grec* (*Revue des études juives* XXXIX, 1899, *p.* 53—61). — Schlatter, Verkanntes Griechisch (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie IV, 4, 1900, S. 47—84).

140) הגמון *Edujoth* VII, 7; הגמוניא *Gittin* I, 1. — ארכי *Kidduschin* IV, 5. — Mehr bei Krauß, Lehnwörter II, 628 f.

141) לגיונות *Kelim* XXIX, 6, *Ohaloth* XVIII, 10. — אסטרטיא *Kidduschin* IV, 5. — פולמוס *Sota* IX, 14. *Para* VIII, 9. — אפסניא (nicht אספניא, s. Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.*) *Sanhedrin* II, 4. — קסדא *Schabbath* VI, 2. *Kelim* XI, 8. — תריס *Schabbath* VI, 4. *Sota* VIII, 1. *Aboth* IV, 11. — Mehr bei Krauß, Lehnwörter II, 631 f. — Auch bei den Nabatäern sind militärische Titel wie στρατηγός und הפרכא (= ἔπαρχος oder ἵππαρχος oder ὕπαρχος?) häufig (אסרתגא *Corp. Inscr. Semit. P.* II *Aram. n.* 160. 161. 169. 195. 196. 214. 224. 235. 238. הפרכא *ibid. n.* 173. 207. 214. 221).

war also in den wesentlichen Punkten das Alte Testament maßgebend. Trotzdem begegnen wir auch hier im einzelnen griechischen Begriffen und Einrichtungen. Der Gerichtshof heißt zwar gewöhnlich בית דין, zuweilen aber auch סנהדרין | (*συνέδριον*), die Vorsitzenden פרהדרין (*πρόεδροι*)[142], der Ankläger קטיגור (*κατήγορος*), der Verteidiger פרקליט (*παράκλητος*), ein Unterpfand אפותיקי (*ὑποθήκη*), ein Testament דיתיקי (*διαθήκη*), ein Vormund oder Güterverwalter אפיטרופוס (*ἐπίτροπος*)[143]. Ja sogar für ein spezifisch disches Rechtsinstitut, das zur Zeit Hillels eingeführt wurde, nämlich die bei Gericht deponierte Erklärung, daß man sich trotz des Sabbatjahres das Recht vorbehalte, ein gegebenes Darlehen zu jeder Zeit einzufordern, ist der griechische Ausdruck פרוזבול (*προσβολή*) gebraucht worden[144].

Von anderen öffentlichen Einrichtungen kommen zunächst wieder die Spiele in Betracht. Das pharisäische Judentum hat stets die heidnische Art der Spiele verpönt. Zwar erzählt Philo in seiner Schrift *Quod omnis probus liber*, daß er einmal einem *ἀγὼν παγκρατιαστῶν* beigewohnt habe und ein andermal der Aufführung einer Tragödie des Euripides[145]. Aber was der gebildete Alexandriner sich erlaubte, ist nicht maßgebend für den gesetzesstrengen Palästinenser. Schon in der Makkabäerzeit wird die Erbauung eines Gymnasiums in Jerusalem und der Besuch desselben von seiten der Juden als ein Hauptgreuel des herrschenden Hellenismus erwähnt (I *Makk.* 1, 14—15; II *Makk.* 4, 9—17). Auch später ist dies stets der Standpunkt des gesetzlichen Judentums geblieben[146]. |

---

142) פרהדרין kann = *πάρεδροι* oder = *πρόεδροι* sein. Letzteres ist als das richtige zu betrachten, da auf dem zweisprachigen Zolltarif von Palmyra בפלהדרותא parallel mit *ἐπὶ προέδρου* steht. S. dazu Reckendorf, Zeitschr. der DMG. 1888, S. 392.

143) סנהדרין *Sota* IX, 11; *Kidduschin* IV, 5; *Sanhedrin* I, 5—6; IV, 3; *Schebuoth* II, 2; *Middoth* V, 4. Bes. häufig in den späteren Targumen, s. *Buxtorf, Lex. Chald.*; Levy, Chald. Wörterb. *s. v.*; Krauß II, 401 f. — פרהדרין *Joma* I, 1. — קטיגור und פרקליט *Aboth* IV, 11; *κατήγωρ* in dieser hebr. Form auch *Apoc. Joh.* 12, 10. — אפותיקי *Gittin* IV, 4. — דיתיקי *Moed katan* III, 3; *Baba mezia* I, 7; *Baba bathra* VIII, 6; Krauß II, 197. — אפיטרופוס *Schebiith* X, 6; *Bikkurim* I, 5; *Pesachim* VIII, 1; *Gittin* V, 4; *Baba kamma* IV, 4. 7; *Baba bathra* III, 3; *Schebuoth* VII, 8. אפיטרופא (Verwalterin) *Kethuboth* IX, 4. 6. — Mehr bei Krauß, Lehnwörter II, 630 f.

144) פרוזבול *Pea* III, 6; *Schebiith* X, 3—7; *Moed katan* III, 3; *Kethuboth* IX, 9; *Gittin* IV, 3; *Ukzin* III, 10.

145) *Opp. ed. Mangey* II, 449 u. 467.

146) *Aboda sara* I, 7: „Man darf den Heiden keine Bären, Löwen oder sonst etwas, wodurch anderen Schaden entstehen kann, verkaufen. Man darf ihnen nicht eine Basilika, einen Richtplatz (Gradum), ein Stadium oder Bema bauen helfen“. — Vgl. überh.: Winer, Realwörterb. *s. v.* „Spiele“ und

Sogar Josephus bezeichnet Theater und Amphitheater als „der jüdischen Sitte fremdartig“ [147]. Aber trotz dieser theoretischen Ablehnung konnte das Judentum es doch nicht hindern, daß seit der herodianischen Zeit auch mitten im heiligen Lande das Gepränge heidnischer Spiele entfaltet wurde; und man kann dabei doch nicht annehmen, daß die Masse des jüdischen Volkes sich den Besuch derselben versagt hat. In Jerusalem erbaute Herodes ein Theater und Amphitheater und führte daselbst wie in Cäsarea vierjährige Spiele zu Ehren des Kaisers ein [148]. Die Spiele lassen auch die Existenz eines Stadiums und eines Hippodromes erwarten; das letztere wird einmal ausdrücklich erwähnt [149]. In Jericho, wo Herodes öfters residiert zu haben scheint, war ein Theater, Amphitheater und Hippodrom [150]. In Tiberias wird gelegentlich ein Stadium erwähnt [151]. Selbst eine unbedeutende Stadt wie Tarichea hatte ein Hippodrom [152].

Weitere Einrichtungen, bei welchen sich der Einfluß des Hellenismus zeigt, sind die öffentlichen Bäder und die öffentlichen Herbergen. Das Bad heißt zwar mit einem gut hebräischen Ausdruck מֶרְחָץ. Aber der Name für den Bademeister בַּלָּן (*βαλανεύς*) deutet auf griechische Einrichtung desselben [153]. Bei den

---

die dort zitierte Literatur; Löw, Die Lebensalter in der jüdischen Literatur (1875) S. 291—300; Ders., Gesammelte Schriften IV, 1898, S. 108 ff.; Weber, System der altsynagogalen palästin. Theologie (1880) S. 68: „Über Theater und Zirkus der Heiden ist das Urteil überall sehr streng“; Hamburger, Real-Enzyklopädie für Bibel und Talmud, II. Abt., Art. „Theater“; Bacher, Die Agada der Tannaiten, 2 Bde. 1884—1890; Derselbe, Die Agada der palästinensischen Amoräer, 3 Bde. 1892—1899 (s. in beiden Werken das Sachregister unter „Theater“); Krauß, Art. *Circus* in: *The Jewish Encyclopedia* IV, 103 f.

147) *Antt.* XV, 8, 1: *θέατρον . . . ἀμφιθέατρον, περίοπτα μὲν ἄμφω τῇ πολυτελείᾳ, τοῦ δὲ κατὰ τοὺς Ἰουδαίους ἔθους ἀλλότρια· χρῆσίς τε γὰρ αὐτῶν καὶ θεαμάτων τοιούτων ἐπίδειξις οὐ παραδέδοται.* Die Juden sahen in den Spielen eine *φανερὰ κατάλυσις τῶν τιμωμένων παρ᾽ αὐτοῖς ἐθῶν.*

148) *Antt.* XV, 8, 1. Ein in den natürlichen Felsen gehauenes Theater in der Nähe Jerusalems ist in neuerer Zeit von Schick nachgewiesen worden, der es freilich fälschlich „Amphitheater“ nennt (*Palestine Exploration Fund, Quarterly Statements* 1887 *p.* 161—166, vgl. oben § 15, I, 388). Die Spiele in Jerusalem umfaßten wie die in Cäsarea alle vier Arten: gymnastische und musische Spiele, Wagenrennen und Tierhetzen. S. die nähere Beschreibung bei Josephus a. a. O.

149) *Antt.* XVII, 10, 2; *Bell. Jud.* II, 3, 1.

150) Theater: *Antt.* XVII, 6, 3. Amphitheater: *Antt.* XVII, 8, 2; *B. J.* I, 33, 8. Hippodrom (Zirkus): XVII, 6, 5; *B. J.* I, 33, 6.

151) *Bell. Jud.* II, 21, 6; III, 10, 10; *Vita* 17. 64.

152) *Bell. Jud.* II, 21, 3; *Vita* 27. 28.

153) בלן *Kelim* XVII, 1; *Sabim* IV, 2. Mehr hierher Gehöriges bei Krauß, Lehnwörter II, 634. — Vgl. über die Bäder als eine heidnische, aber den

öffentlichen Herbergen verrät schon ihr griechischer Name פונדקי | (πανδοκεῖον oder πανδοχεῖον), daß sie ein Erzeugnis der hellenistischen Zeit sind[154].

Als stark hellenisierend werden wir uns überhaupt den Baustil, namentlich bei den öffentlichen Gebäuden vorzustellen haben[155]. Bei den hellenistischen Städten in der Umgebung Palästinas ist dies ja ohnehin selbstverständlich. Sie hatten alle ihre *ναούς, θέατρα, γυμνάσια, ἐξέδρας, στοάς, ἀγοράς, ὑδάτων εἰσαγωγάς, βαλανεῖα, κρήνας, περίστυλα* in griechischer Weise[156]. Aber auch

---

Juden erlaubte Einrichtung bes. auch *Aboda sara* I, 7; III, 4. — Über ihre Verbreitung und Einrichtung: Marquardt, Das Privatleben der Römer Bd. I (1879) S. 262 ff.; Hermann und Blümner, Lehrb. der griechischen Privataltertümer (1882) S. 210 ff.; Pauly-Wissowa, Real-Enz. Art. *Aquae* (II, 294—307) und Art. „Bäder" von Mau (II, 2743—2758). — In Ägypten kommt eine Abgabe *ὑπὲρ βαλανέων* vor (Wilcken, Griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien I, 165—170).

154) פונדקי *Jebamoth* XVI, 7; *Gittin* VIII, 9; *Kidduschin* IV, 12; *Edujoth* IV, 7; *Aboda sara* II, 1. פונדקית (die Wirtin) *Demai* III, 5; *Jebamoth* XVI, 7. — Reisende Fremde heißen אכסניא oder אכסנאין (*ξένοι*) *Demai* III, 1; *Chullin* VIII, 2. — פונדקי nicht selten auch in den Targumen, s. *Buxtorf, Lex. Chald.*, und Levy, Chald. Wörterb. *s. v.* Sonstiges rabbinisches Material bei Krauß, Lehnwörter II, 428. — Ein *δημόσιον* oder *κοινὸν πανδοχεῖον* auf zwei Inschriften im Hauran: *Le Bas et Waddington, Inscr. T.* III *n.* 2462. 2463 = *Quarterly Statement of the Pal. Expl. Fund* 1895 *p.* 148. 147. Bekanntlich kommt das Wort auch im Neuen Testamente vor (*Luc.* 10, 34). S. überhaupt Wetstein, *Nov. Test.*, zu *Luc.* 10, 34; Hermann und Blümner, Lehrb. der griechischen Privataltertümer S. 497 ff., und die Lexika.

155) Vgl. Winer, RWB. Artikel „Baukunst"; Rüetschi in Herzogs Real-Enz., 2. Aufl., II, 132 ff.; Benzinger, ebendas., 3. Aufl., II, 452 ff.; *De Saulcy, Histoire de l'art judaïque, Paris* 1858; *Conder, Notes on architecture in Palestine* (*Quarterly Statement* 1878 *p.* 29—40); Ders., *Syrian Stone-Lore or the monumental History of Palestine, London* 1886 (hierüber Zeitschr. des DPV. XI, 109); *Butler, Architecture and other Arts* (*Part* II *of the Publications of an American archaeological expedition to Syria in* 1899—1900) 1904, *p.* 310—422 (wichtig für die Baugeschichte der Haurangegend in der herodianisch-römischen Zeit). Das große Werk von *Perrot et Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité* behandelt in *t.* IV, *Paris* 1887, nur die althebräische Kunst vor dem Aufkommen des Hellenismus. — Die erhaltenen Reste gehören fast alle den nicht-jüdischen Städten Palästinas an. — Über den Bau der Wohnhäuser vgl. bes. die sorgfältige Arbeit von A. Rosenzweig, Das Wohnhaus in der Mišnah, 1907. Für die biblische Zeit die Artikel „Häuser" in den bibl. Wörterbüchern; Nowack, Lehrb. der hebr. Archäologie § 23 u. 24; Benzinger, Art. „Haus" in Herzog-Haucks Real-Enz., 3. Aufl., VII, 481—487.

156) S. bes. die Übersicht über die Bauten des Herodes *Bell. Jud.* I, 21, 11. — Über Gaza vgl. Stark, Gaza S. 598 ff. — Über Berytus die Bauten der beiden Agrippa *Antt.* XIX, 7, 5; XX, 9, 4. — Eine reiche Blumenlese griechi-

für das eigentliche Palästina darf, namentlich seit der Zeit des Herodes, die Herrschaft des griechischen Stiles als sicher vorausgesetzt werden. Wenn Herodes sich in Jerusalem einen prachtvollen Palast erbaute, so ist dabei ohne Zweifel der griechisch-römische Stil zur Anwendung gekommen[157]. Und das gleiche gilt auch von den anderen Palästen und Denkmälern Jerusalems in jener Zeit. Jedenfalls kennt man auch in Palästina nicht nur (wie nach dem über die Spiele Bemerkten vorauszusetzen ist) Stadien[158], sondern auch Basiliken[159], Säulenhallen[160], Vor | hallen[161],

---

scher Namen für Gebäude und deren Teile geben die Inschriften im Hauran, s. Chabot, *Index alphabétique et analytique des inscriptions grecques et latines de la Syrie publiées par Waddington* (zuerst in der *Revue archéologique* 1896, I—II, dann separat 1897), *n* VIII: *Architecture* (Separat-Ausgabe S. 15). — In der *Descriptio totius orbis* (über deren Ausgaben s. oben Anm. 90) werden die *tetrapyla* von Caesarea und Bostra gerühmt, die allerdings erst einer späteren Zeit angehören (Caesarea § 26, Bostra § 38). Das טטרפלין von Caesarea auch in der rabbinischen Literatur (*Tosephta Ohaloth* XVIII, 13 *ed. Zuckermandel p.* 617, 9, dazu Krauß, Magazin f. d. Wissensch. d. Judent. XIX, 1892, S. 240. Griechische und lat. Lehnwörter im Talmud II, 262; *Jewish Quarterly Review* XIV, 1902, S. 745; Archiv f. lat. Lexikographie XIV, 2, 1905, S. 281 f.). — Über die öffentlichen Gebäude, welche in griechischen Städten überhaupt üblich waren, s. Hermann und Blümner, Lehrb. der griechischen Privataltertümer (1882) S. 132 ff.; Liebenam, Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche (1900) S. 134—164.

157) S. die Beschreibung *B. J.* V, 4, 4.

158) אצטדין (*στάδιον*) *Baba kamma* IV, 4; *Aboda sara* I, 7; Krauß, Lehnwörter II, 119.

159) בסילקי (*βασιλική*) *Aboda sara* I, 7; *Tohoroth* VI, 8; Krauß II, 161.

160) ארצטבא (*στοά*) *Schekalim* VIII, 4; *Sukka* IV, 4; *Ohaloth* XVIII, 9; *Tohoroth* VI, 10; Krauß II, 117.

161) אכסדרה (*ἐξέδρα*) *Maaseroth* III, 6; *Erubin* VIII, 4; *Sota* VIII, 3; *Tamid* I, 3; *Middoth* I, 5; *Ohaloth* VI, 2; Krauß, Lehnwörter II, 44 f. — Die *ἐξέδρα* ist eine offene Vorhalle vor der Haustüre; s. bes. *Ohaloth* VI, 2. Sie wird daher auch definiert als ein Raum, welcher von drei Wänden und einer Decke darüber eingeschlossen ist, s. Maimonides und Bartenora zu Mischna *Maaseroth* III, 6 (Surenhusius, Mischna I, 255). Auf Grabschriften zu Palmyra bezeichnet אכסדרא die Halle oder Kammer einer Grabhöhle (Zeitschr. für Assyriologie IX, 1894, S. 264 ff. 329 ff. = *Cooke, Text-book of North-semitic inscriptions* 1903 *n.* 144; eine andere, gleichfalls palmyrenische Grabschrift bei H. Müller, Denkschriften der Wiener Akademie, phil.-hist. Cl., Bd. 46 *n.* 46 = *Cooke n.* 143. Vier neue auf Grund einer russischen Publikation gibt Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik II, 2, 1906, S. 269—276; es kommen hier vor: „die nördliche Halle", „die südliche Halle", „die westliche Halle". Es sind die Hallen oder Kammern, die vom Mittelraum der Grabhöhle nach drei Seiten hin sich abzweigen, also in ihrer Front, nach dem Mittelraume hin, offen sind.)

Tribünen[162], Speisesäle[163] und anderes nach griechisch-römischer Art. Sogar beim Tempel zu Jerusalem ist griechischer Baustil reichlich zur Anwendung gekommen. Zwar beim eigentlichen Tempelhaus (dem *ναός*) durfte Herodes es nicht wagen, die althergebrachten Formen zu verlassen. Aber schon für den Bau des inneren Vorhofes sind griechische Muster maßgebend gewesen. Die Tore desselben hatten nach innen zu Vorhallen (*ἐξέδραι*); und zwischen denselben liefen an den Innenseiten der Mauer Säulenhallen (*στοαί*) entlang[164]. Das Tor auf der Ostseite des Vorhofes hatte Torflügel aus korinthischem Erz, die noch kostbarer waren als die mit Silber und Gold bekleideten[165]. Ganz im griechischen

---

162) בימה (*βῆμα*) *Sota* VII, 8; *Aboda sara* I, 7; Krauß II, 150.

163) טריקלין (*τρίκλινος*) *Erubin* VI, 6; *Baba bathra* VI, 4; *Aboth* IV, 16; *Middoth* I, 6; Krauß II, 274.

164) Die *ἐξέδραι* des Tempelvorhofes werden unter diesem Namen auch in der Mischna erwähnt (*Tamid* I, 3; *Middoth* I, 5). Vgl. über dieselben *Bell. Jud.* V, 5, 3; auch V, 1, 5 *fin.*; VI, 2, 7; 4, 1; *Antt.* XX, 8, 11. — Über die *στοαί* des inneren Vorhofes s. *Bell. Jud.* V, 5, 2 *fin.*; VI, 5, 2 (wo sie von denen des äußeren bestimmt unterschieden werden).

165) *Bell. Jud.* V, 5, 3, *init.*; vgl. über dieses Tor auch *B. J.* II, 17, 3; VI, 5, 3. Es ist höchstwahrscheinlich identisch mit der in der Apostelgeschichte erwähnten *θύρα ὡραία* (*Act.* 3, 2), und sicher identisch mit dem in der Mischna erwähnten „Tor des Nikanor“ (*Middoth* I, 4; II, 3. 6; *Schekalim* VI, 3; *Joma* III, 10; *Sota* I, 5; *Negaim* XIV, 8). Denn wie von Josephus *B. J.* II, 17, 3 (§ 411) und VI, 5, 3 (§ 293) die *χαλκῆ πύλη* als die östliche bezeichnet wird, so wird in der Mischna das Nikanor-Tor als das östliche genannt (*Middoth* I, 4; II, 6 = *Schekalim* VI, 3), und es wird von ihm gleichfalls gesagt, daß sein Erz glänzte (*Middoth* II, 3 נְחֹשְׁתָּן מֻצְהָב), während alle anderen Tore des Vorhofes mit Gold bekleidet waren (ebenso *Jos. Bell. Jud.* V, 5, 3 § 201). Wie bei Josephus, so wird auch in der Tosephta (*Joma* II, *ed.* Zuckermandel S. 183, 21) und im Talmud (*bab. Joma* 38[a]) das Erz des Nikanortores als „korinthisches“, קלנתיא, bezeichnet. Die Gold- und Silberbekleidung der anderen Tore hatte „Alexander der Vater des Tiberius“, also der Alabarch Alexander von Alexandria, gestiftet (*Jos. B. J.* V, 5, 3 § 205). — Eine merkwürdige Ergänzung zu diesen Angaben liefert ein in neuerer Zeit in Jerusalem gefundenes Ossuarium, dessen Aufschrift lautet: *Ὀστᾶ τῶν τοῦ Νειχάνορος Ἀλεξανδρέως ποιήσαντος τὰς θύρας*, נקנר אלכסא (*Clermont-Ganneau*, *Recueil d'archéologie orientale t.* V, 1903, *p.* 334—340 und *pl.* VII, englisch in: *Quarterly Statement* 1903, *p.* 125—131; eine Beschreibung der ganzen Grabanlage, aus welcher das Ossuarium stammt, gibt *Miss Gladys Dickson*, *Quarterly Statement* 1903, *p.* 326—332). Der Genitiv *τῶν τοῦ Νειχάνορος* ist wohl mit Dittenberger, *Orientis graeci inscr. sel. n.* 599 zu erklären: *ossa quae sunt ex ossibus Nicanoris*, denn in dem einen Ossuarium können nicht wohl „die Angehörigen des Nikanor“ beigesetzt gewesen sein. Der Plural *τὰς θύρας* bezeichnet wohl die zwei Flügel eines Tores; man könnte ihn auch daraus erklären, daß das Nikanor-Tor zwei Nebenpforten hatte (*Middoth* II, 6 = *Schekalim* VI, 3). Wie also die Gold- und Silberbekleidung der übrigen

Stile waren die Säulenhallen (*στοαί*), welche den äußeren Vorhof auf allen vier Seiten umgaben. Die Mehrzahl derselben war doppelt (*διπλαῖ*)[166]; am großartigsten aber war die auf der Südseite befindliche. Sie hatte die Form einer Basilika (*βασίλειος στοά*); vier Reihen mächtiger korinthischer Säulen, im ganzen 162 an der Zahl, bildeten eine dreischiffige Halle, deren mittleres Schiff um die Hälfte breiter und noch einmal so hoch war als jedes der beiden Seitenschiffe[167]. — Dies alles beweist freilich nicht, daß auch für die gewöhnlichen Privathäuser der griechische Stil herrschend war; und es darf dies wohl auch nur in beschränktem Maße angenommen werden. Gelegentlich sehen wir, daß auch phönizische und ägyptische Bauart in Palästina bekannt war[168].

Die bildende Kunst konnte in Palästina wegen der jüdischen Verwerfung aller Menschen- und Tierbilder natürlich keinen Eingang finden; denn die Herodianer haben sich doch nur in vereinzelten Fällen erlaubt, der jüdischen Anschauung Trotz zu bieten, wie wenn z. B. Herodes d. Gr. am Tempel einen goldenen Adler anbringen ließ, oder Herodes Antipas Tierbilder an seinem Palaste in Tiberias[169]. Tierbilder finden sich auch auf den merkwürdigen

---

Tore von dem alexandrinischen Alabarchen Alexander geschenkt war, so war das kunstvolle eherne Tor von einem Alexandriner namens Nikanor gestiftet. — Nach *Middoth* II, 3; *Joma* III, 10 sind mit den Türen des Nikanor Wunder geschehen. Im Talmud (*jer. Joma* III, *fol.* 41 a; *bab. Joma* 38 a; ähnlich *Tosephta Joma* II *ed.* Zuckermandel *p.* 183, 21 ff.) wird dies näher ausgeführt: Als Nikanor die Türen aus Alexandria holte, warfen die Schiffer beim Ausbruch eines Sturmes eine der Türen ins Meer. Da umklammerte Nikanor die andere und erklärte, wenn diese auch hineingeworfen würde, so wolle er mit ihr untergehen. Da beruhigte sich der Sturm. Die andere Türe aber kam wunderbar ans Ufer. — Vgl. überhaupt meinen Aufsatz über die *θύρα ὡραία* Act. 3, 2 in der Zeitschr. für die Neutestamentl. Wissensch. 1906, S. 51—68.

166) *Bell. Jud.* V, 5, 2 *init.* Vgl. auch *B. J.* VI, 3, 1 und sonst; *Philo, De monarchia Lib.* II § 2. — Die *στοαί* werden unter dieser griechischen Bezeichnung auch in der Mischna erwähnt (*Schekalim* VIII, 4; *Sukka* IV, 4).

167) *Antt.* XV, 11, 5.

168) Tyrische Höfe an den Häusern werden *Maaseroth* III, 5 erwähnt; tyrische und ägyptische Fenster *Baba bathra* III, 6. — Die tyrischen Häuser waren besonders groß und schön, s. *Ezech.* 26, 12; *Strabo* XVI p. 757 *init.*; *Jos. Bell. Jud.* II, 18, 9.

169) Der Adler am Tempel: *Antt.* XVII, 6, 2; *B. J.* I, 33, 2. — Die Tierbilder am Palast in Tiberias: *Jos. Vita* 12. — In der Diaspora kommen freilich Tierbilder als ornamentaler Schmuck zuweilen vor. So auf dem Mosaik im Fußboden der Synagoge zu Hammam-Lif in Nord-Afrika (Abbildungen in: *Revue archéol. trois. Série t.* III, 1884 *pl.* VII—XI und *Revue des études juives t.* XIII, 1886, *p.* 48—49) und in der jüdischen Katakombe der Vigna Randanini bei Rom (*Garrucci, Storia della Arte cristiana vol.* VI, 1880, *tav.* 489), auch auf jüdischen Glasgefäßen in Rom (*Garrucci tav.* 490). Über

Ruinen von Arâk el-Emir, nordwestlich von Hesbon, die offenbar identisch sind mit dem von Josephus erwähnten Schlosse Tyrus in der Nähe von Hesbon, dessen Erbauung er einem gewissen Hyrkanus zur Zeit Seleukus' IV. zuschreibt (*Antt.* XII, 4, 11). Es ist jedoch fraglich, ob das Schloß wirklich von Hyrkanus erbaut ist; und außerdem war das Judentum desselben ein sehr laxes[170]. — Griechische Musik ist ohne Zweifel bei den Festspielen in Jerusalem und anderwärts vertreten gewesen[171]. Die musikalischen Instrumente der Griechen, *κίθαρις, ψαλτήριον* und *συμφωνία*, kennt

---

Judaica vela mit monströsen Tierbildern bei *Claudian* um 400 n. Chr. s. unten Anm. 230. Vgl. überh. Kaufmann, *Revue des études juives* XIII, 50—52; Ders., *Art in the Synagogue, Jewish Quarterly Review vol.* IX, 1897, *p.* 254—269. — Solomon, *Art and Judaism* (*Jewish Quarterly Review* XIII, 1901, *p.* 553—566); Steinschneider, *Jewish Quart. Review* XV, 1903, *p.* 326 *sq.* [Urteile jüdischer Autoritäten]; Kohler, Art. „*Art, attitude of Judaism toward*" in: *The Jewish Encyclopedia* II, 1902, *p.* 141—143. — In jüdischen Handschriften des Mittelalters sind vielfach Illustrationen mit Menschen- und Tierbildern angewendet. Eine Geschichte dieser jüdischen Handschriften-Illustrationen gibt D. Kaufmann in einem Exkurs des Werkes von Dav. Heinr. Müller und Julius von Schlosser, Die Haggadah von Sarajevo, eine spanisch-jüdische Bilderhandschrift des Mittelalters, 1898. Das Material ist seitdem durch neuere Mitteilungen noch erheblich vermehrt worden, und zwar 1) über Illustrationen der sog. Passa-Haggada: D. Kaufmann, *Revue des études juives t.* XXXVIII, 1899, *p.* 74—102; M. Schwab, *Le Manuscrit hébreu No.* 1388 *de la Bibliothèque nationale* (*Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale t.* XXXVIII) 1902; Ders., *Revue des études juives* XLV, 1902, *p.* 112—132 (vgl. Theol. Litztg. 1903, 405 f.); Schwarz, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 1902, S. 560—567. 2) Über illustrierte Bibelhandschriften: Gaster, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology vol.* XXII, 1900, *p.* 226—239 (mit farbigen Ornamenten, nicht Bildern); *Schwab, Revue des études juives t.* XLII, 1901, *p.* 111—118. 3) Über eine Handschr. des Machsor (Gebetbuches): *M. Schwab, RdEJ.* XLVIII, 1904, *p.* 230—240. 4) Über eine gemischte Handschrift (Pentateuch, Machsor u. a.): Margoliouth, *Jewish Quart. Review* XVII, 1905, *p.* 193—197.

170) S. überh.: *De Vogüé, Le temple de Jérusalem* (1864) *p.* 37—42, *pl.* XXXIV. XXXV; Tuch, Berichte der sächs. Gesellsch. der Wissensch., philol.-hist. Klasse 1865, S. 18—36; *De Saulcy, Voyage en Terre Sainte* (1865) I, 211 *sqq.*; Ders. in den *Mémoires de l' Académie des Inscr. et Belles-Lettres T.* XXVI, 1 (1867) *p.* 83—117 nebst VIII *pl.*; *Duc de Luynes, Voyage d'exploration à la mer morte etc. pl.* 30—33; Bädeker, Palästina 3. Aufl. (1891) S. 189—191; *The Survey of Eastern Palestine vol.* I, *by Conder*, 1889, *p.* 65—87 (mit Plänen und Abbildungen); *Gautier, Au dela du Jourdain, Genève* 1896, *p.* 114—126.

171) Herodes setzte Preise aus *τοῖς ἐν τῇ μουσικῇ διαγινομένοις καὶ θυμελικοῖς καλουμένοις . . . . καὶ διεσπούδαστο πάντας τοὺς ἐπισημοτάτους ἐλθεῖν ἐπὶ τὴν ἅμιλλαν* (*Antt.* XV, 8, 1).

bekanntlich schon das Buch Daniel und ebenso auch die Mischna[172]. — Von Unterhaltungs- und Glücksspielen ist | das Würfelspiel קוביא (*κυβεία*) durch die Griechen nach Palästina gekommen, wie sein Name zeigt. Es wird übrigens vom strengeren Judentum verworfen[173]. — Im Schriftwesen zeigt sich der Einfluß der griechischen und römischen Zeit in den Benennungen für Feder קלמוס (*κάλαμος*) und Schreiber לבלר (*librarius*). Die abgekürzte Schreibung eines Wortes nur mit dem Anfangsbuchstaben heißt נוטריקון (*notaricum*)[174].

Am intensivsten macht sich der Einfluß des Hellenismus bemerkbar auf dem Gebiete des Handels und der Industrie und, was damit zusammenhängt, der Bedürfnisse des täglichen Lebens. Schon durch den alten Handel der Phönizier sind ja die Küstenländer des mittelländischen Meeres in lebhaften Austausch miteinander getreten[175]. Während aber in älterer Zeit die Phö-

---

172) *Daniel* 3, 5. 10. 15. Über die einzelnen Instrumente s. bes. die Artikel in Gesenius' *Thesaurus*. Auch *H. Derenbourg*, *Les mots grecs dans le livre biblique de Daniel* (*Mélanges Graux, Paris* 1884, *p.* 235—244); Vigouroux, Die Bibel und die neueren Entdeckungen, deutsche Übers. Bd. IV, 1886, S. 403—419 (apologetisch). — סמפוניא auch *Kelim* XI, 6; XVI, 8. — Über die Musik bei den Juden überhaupt: Winer RWB. II, 120—125; Leyrer in Herzogs Real-Enz. 2. Aufl. X, 387—398; Benzinger, ebendas. 3. Aufl. XIII, 585—603; Löw, Die Lebensalter in der jüdischen Literatur S. 300 ff.

173) קוביא *Schabbath* XXIII, 2; *Rosch haschana* I, 8; *Sanhedrin* III, 3; *Schebuoth* VII, 4. — S. überh.: Löw, Die Lebensalter S. 323 ff.; Pauly-Wissowas Real-Enz. Art. *alea*; Hermann und Blümner, Griech. Privataltertümer S. 511 ff.; Marquardt, Das Privatleben der Römer II, 824 ff.; Miodoński, *Anonymus adversus aleatores* (1889) S. 40 ff.

174) קלמוס *Schabbath* I, 3; VIII, 5. Krauß, Griech. und latein. Lehnwörter II, 506. — לבלר *Pea* II, 6; *Schabbath* I, 3; *Gittin* III, 1; Krauß II, 303. Die Form *λειβλάριος* für *librarius* auch auf ägypt. Papyrus, s. Wilamowitz, Gött. gel. Anz. 1898, S. 688, aus *Oxyrh. Pap.* I. — נוטריקון *Schabbath* XII, 5; Krauß II, 356; Ders., Byzantin. Zeitschr. II, 512—516; Bacher, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur 1905 (Tl. I zuerst 1899 unter etwas anderem Titel) I, 125—128; II, 124. — *The Jewish Encyclopedia* I, 1901, *p.* 39—42 (Art. *Abbreviations*); IX, 1905, *p.* 339 *sq.* (Art. *Notarikon*). — Über griech. Ausdrücke im Schreibwesen überhaupt s. die Zusammenstellung von J. Löw bei Krauß, Griech. u. latein. Lehnwörter im Talmud etc. II, 1899, S. 643.

175) Über den Handel der Phönizier s. bes. das klassische Werk von Movers (Die Phönicier), dessen letzter Teil (II, 3, 1856) ganz diesem Gegenstande gewidmet ist. Aus älterer Zeit: *Bochart*, *Chanaan s. de coloniis et sermone Phoenicum*, *Caen* 1646; aus neuerer: Schmülling, Der phönizische Handel in den griechischen Gewässern, 2 Tle., Münster i. W., Progr. des Realgymnasiums 1884—85; Gutschmid, Kleine Schriften II, 47—61; Ed. Meyer, Gesch. des Altertums II, 1893, S. 141—154; Beloch, Die Phöniker am

nizier vorwiegend die Gebenden waren, sind jetzt die Orientalen mehr die Empfangenden. Wenigstens ist das griechisch-römische Element jetzt der vermittelnde und zugleich maßgebende Faktor in dem allgemeinen Weltverkehre. Dies zeigt sich deutlich auch bei dem jüdisch-palästinensischen Handel und Verkehre[176]. | Dieser hat nicht nur die Juden in alle Welt hinausgeführt, sondern auch griechische Kaufleute nach Palästina gebracht. Wie alt der Import griechischer Waren nach Palästina ist, haben neuerdings die englischen Ausgrabungen im Süden Palästinas, zunächst in Tell el-Hasi, dem alten Lachisch (zwischen Gaza und Eleutheropolis) gezeigt. Unter den dort gefundenen Tongefäßen befinden sich (nach den sehr wahrscheinlichen Ansätzen von Flinders Petrie) auch solche griechischen Ursprungs aus verschiedenen Perioden, vom siebenten Jahrhundert vor Chr. bis zur Zeit Alexanders des Gr.[177]. Ähnliche Resultate haben Nachgrabungen auch an

---

ägäischen Meer (Rhein. Museum 1894, S. 111—132); Speck, Handelsgeschichte des Altertums, 1. Bd.: Die orientalischen Völker, 1900, S. 414—514: Die Phönizier (ohne Quellen-Belege). — Über den hierdurch vermittelten Einfluß der orientalischen Kultur auf die abendländische s. die Literatur bei Hermann und Blümner, Griechische Privataltertümer (1882) S. 41 f., und bei Marquardt, Das Privatleben der Römer Bd. II (1882) S. 378 f.

176) Über den jüdischen Handel s. bes. Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden des Altertums (1879). Ferner: Winer RWB. I, 458 ff.; Leyrer in Herzogs Real-Enz. 2. Aufl. V, 578 ff. XIII, 513 ff. (Art. „Schiffahrt"); De Wette, Lehrb. der hebr.-jüd. Archäologie (4. Aufl. von Räbiger) S. 390 ff.; Keil, Handb. der bibl. Archäol. (2. Aufl. 1875) S. 599 ff.; Hamburger, Real-Enzyklopädie für Bibel und Talmud, II. Abt., Art. „Welthandel"; Speck, Handelsgesch. des Altertums I, 1900, S. 571—587; G. A. Smith, Art. „*Trade and Commerce*" in der *Encyclopaedia Biblica* IV, 1903, *col.* 5145—5199; Guthe, Art. „Schiffahrt" in Herzog-Hauck, Real-Enz. 3. Aufl. XVII, 568 ff. — Für die Kenntnis des Orienthandels überhaupt im ersten Jahrh. nach Chr. ist eine der wichtigsten und interessantesten Quellen der *Περίπλους τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης* (wahrscheinlich von einem Zeitgenossen des Plinius um 70 nach Chr. verfaßt). Vgl. darüber bes. Schwanbeck, Rhein. Museum, Neue Folge, Bd. VII, 1850, S. 321—369. 481—511; Dillmann, Monatsberichte der Berliner Akademie 1879, S. 413—429; *Jurien de la Gravière, Le commerce de l' Orient sous les règnes d' Auguste et de Claude* (*Revue des deux mondes* 1883, 15. *Nov. p.* 312—355). Text bei *Müller, Geographi Graeci minores t.* I, 1855, *p.* 257—305 (dazu *Proleg. p.* XCV *sqq.*). Separatausgabe: Fabricius, Der Periplus des erythräischen Meeres von einem Unbekannten, griechisch und deutsch mit kritischen und erklärenden Anmerkungen nebst vollständigem Wörterverzeichnisse, Leipzig 1883 (daselbst S. 1—27 auch die übrige Literatur). Der Verfasser schreibt noch zur Zeit des nabatäischen Königs Malchus II, also nicht später als 71 n. Chr. (s. Bd. I, Beilage II).

177) S. *Flinders Petrie, Tell el Hesy* (*Lachish*), *London* 1891 (grundlegend für die Altersbestimmung). — *Bliss* in: *Palestine Exploration Fund,*

anderen Orten des südlichen Palästinas ergeben[178]. Aber auch bei den von Sellin geleiteten österreichischen Ausgrabungen im Norden, in Tell Ta'annek in der Ebene von Megiddo, ist man auf dieselben Kulturschichten gestoßen[179]. Einer späteren Periode griechischen Einflusses gehören interessante Funde in Tell Sandahanna, dem alten Marisa in Idumäa, und in Gezer = Gazara an. Zunächst sind in Tell Sandahanna bei Gelegenheit der englischen Nachgrabungen mehr als dreihundert Henkel von Tonkrügen (Amphoren) gesammelt worden, welche mit griechischen Stempeln versehen sind[180]. Die Stempel setzen es außer Zweifel, daß die Amphoren, deren Reste diese Henkel sind, aus Rhodus stammen und im dritten oder zweiten Jahrhundert vor Chr. hergestellt sind. Die Fabrikation solcher Tonwaren muß damals ein blühender Industriezweig in Rhodus gewesen sein, denn die Reste

---

Quarterly Statement 1891. 1892. 1893 (Berichte über die Ausgrabungen). — Zusammenfassend: Naue in der Münchener Allgem. Zeitung 1893, 17. März Beilage; *Bliss, A mound of many cities or Tell el Hesy excavated, London* 1894.

178) *Bliss and Macalister, Excavations in Palestine during the years* 1898—1900, *London* 1902 (Ausgrabungen in Tell Zakariya, Tell es-Safi, Tell el-Judeideh, Tell Sandahannah). — S. 101: *Associated with the local ware of this period are two classes of Greek ware, doubtless imported. The earlier types date in Egypt from the seventh and sixth centuries B. C. .... The second class consists of the well-known glazed figured ware dating from* 550 *to* 350 *B. C.* — Vgl. auch *Bliss*, Art. *Pottery* in: *The Jewish Encyclopedia* X, 1905, *p.* 148—151.

179) Sellin, Tell Ta'annek, Bericht über eine mit Unterstützung usw. unternommene Ausgrabung in Palästina (Denkschriften der Wiener Akademie, phil.-hist. Kl. Bd. 50), 1904. — S. 91: „Die zweitoberste Schicht . . . ist die Periode griechischen Einflusses. a) Die erste Art charakterisiert den Beginn dieses Einflusses, das hervorstechendste Merkmal ist der kleine gelbbraune Topf mit schwarzen konzentrischen Kreisen . . . . b) Die zweite Art ist die Zeit der vollen Herrschaft griechischer Kultur; ihr Hauptmerkmal die glänzend gefirnißte schwarze Scherbe . . . . . . Die charakteristischen Scherben der seleucidischen Ära fanden sich überhaupt nicht". — Ob die Tonwaren importiert oder nach griechischen Mustern im Lande hergestellt waren, wird wohl nicht immer sicher zu unterscheiden sein. Das treffliche Werk von *Vincent*, *Canaan d'après l'exploration récente, Paris* 1907, handelt in *cap.* V (*La céramique, p.* 297—360) nicht von den importierten, sondern nur von den einheimischen Tonwaren. Vincent nennt aber die ganze Periode vom 9. bis 5. Jahrh. vor Chr. die jüdisch-hellenische (*La céramique judeo-hellénique, IXe—Ve siècles av. J.-C., p.* 351—360), weil sie unter griechischem Einfluß gestanden habe.

180) S. *Macalister, Amphora handles with greek stamps from Tell Sandahannah* (*Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* 1901, *p.* 25—43. 124—143, Nachtrag *p.* 394—397). Kürzerer Bericht in: *Excavations in Palestine, by Bliss and Macalister* (1902), *p.* 52 *sqq.*, 131—134.

sind in großen Mengen fast in allen Gegenden der antiken Kulturwelt gefunden worden[181]. Es handelt sich dabei sicher nicht, wie man wohl gemeint hat, um den Handel mit Wein; sondern die Tonkrüge selbst waren um ihrer guten Qualität willen ein gesuchter Artikel. So sind sie auch nach Marisa gekommen, wo, wie oben S. 4f. gezeigt worden ist, im zweiten Jahrhundert vor Chr. eine griechische Kolonie existierte. Auch in Gazara sind Funde ganz gleicher Art in großen Mengen zutage gefördert worden[182].

---

181) Außer den rhodischen Amphoren sind namentlich auch solche aus Knidos häufig. Die rhodischen sind daran sicher zu erkennen, daß durch den Stempel angegeben wird: 1) der Name des eponymen Beamten, 2) der Monat (also Jahr und Monat der Herstellung) und 3) der Name des Fabrikanten (Töpfers, nicht des Weinhändlers, s. P. Becker, Jahrbb. f. klass. Philol., Suppl. IV, S. 486; Schuchhardt, Altertümer von Pergamon VIII, 2, S. 428), ferner gewisse für Rhodus charakteristische Embleme (Kopf des Helios oder Rose). Am häufigsten steht der Name des Beamten und des Monats auf dem einen Henkel (z. B. *ἐπὶ Ἀναξάνδρου Πανάμου, ἐπὶ Ἀνδρία Ἀρταμιτίου, ἐπὶ Ἀνδρονίκου Δαλίου*), der des Töpfers auf dem andern (s. hierüber bes. Schuchhardt a. a. O. S. 426 ff.). Doch kommen auch andere Kombinationen vor. Die Altersgrenzen ergeben sich daraus, daß sich dieselben Eponymen-Namen wie in Palästina teilweise auch in Alexandria und in Pergamon gefunden haben. Die alexandrinischen Funde können nicht älter sein als Alexander, die pergamenischen nicht jünger als zweites Jahrh. vor Chr. (s. Schuchhardt a. a. O. S. 432). — Die wichtigsten Publikationen über diese Henkelinschriften sind: Stephani, *Titulorum graecorum P.* II, 1848 (im *Index scholarum Dorpatensis*). — *Stoddart*, *On the inscribed pottery of Rhodes, Cnidus and other greek cities* (*Transactions of the Royal Society of Literature, Second Series, vol.* III, 1850, *p.* 1—127, und IV, 1853, *p.* 1—67). — Paul Becker, Über die im südlichen Rußland gefundenen Henkelinschriften auf griechischen Tongefäßen (*Mélanges gréco-romains tirés du Bulletin de l'Acad. des sciences de St. Pétersbourg t.* I, 1855, *p.* 416—521). — Stephani, *Mélanges Gréco-romains tirés du Bulletin etc. t.* II, 1859—1866, *p.* 7—26 und 206—216. — P. Becker, Jahrbb. f. klass. Philol., Supplementbd. IV, 1861—1867, S. 451—502. V, 1864—1872, S. 445—536. X, 1878, S. 1—117 u. 207—232. — *Dumont*, *Inscriptions céramiques de Grèce*, 1872 (zusammenfassend). — *Νεροῦτσος* im *Ἀθήναιον t.* III, 1874, *p.* 213—245, 441—462. — Grundmann, Über 98 in Attika gefundene Henkelinschriften auf griechischen Tongefäßen (Jahrbb. f. klass. Philol., Suppl. XVII, 1890, S. 277—350). — Kaibel, *Inscriptiones gr. Sicil. et Ital.* 1890, *p.* 563—595 (*n.* 2393, 1 bis 2393, 610). — Hiller von Gärtringen, *Inscriptiones gr. insularum maris Aegaei, fasc.* I, 1895 *n.* 1065—1441. — Altertümer von Pergamon VIII, 2 (1895): Die Inschriften von Pergamon, unter Mitwirkung von Schuchhardt herausg. von Fränkel S. 423—498 (bearb. von Schuchhardt). — Pridik, Amphorenstempel aus Athen (Mitteilungen des deutschen archäol. Instituts, Athenische Abtlg. Bd. XXI, 1896, S. 127—187). — *Corpus Inscr. Lat. t.* VIII, *Supplem. P.* III (1904), *p.* 2189—2200 (rhodische Henkel, in Karthago gefunden). — *Delattre*, *Bulletin archéol. du comité des travaux historiques et scientifiques* 1904, *p.* 483—490.

182) *Macalister*, *Quarterly Statement* 1903, *p.* 48. 306; 1904, *p.* 212 f.

Sie stammen augenscheinlich aus der Zeit vor der Judaisierung der Stadt durch den Makkabäer Simon. — Athenische Frachtschiffe fuhren aber schon zur Zeit des Perikles nach Phönizien und Ägypten[183]. Auf einen lebhaften Handelsverkehr mit Griechenland in voralexandrinischer Zeit ist auch aus den phönizischen Münzen von Gaza zu schließen, denn diese sind nach athenischem Muster geprägt (s. § 23, I unter Gaza). In Ake-Ptolemais war sicher bereits zur Zeit des Isäus und Demosthenes eine Niederlassung athenischer Kaufleute (s. § 23, I). Es ist daher nicht auffallend, daß später (zur Zeit Hyrkans II.) athenische Kaufleute auch nach Judäa gekommen sind (s. oben Anm. 138). — In der römischen Zeit ist der griechische Finfluß in den Lebensgewohnheiten des jüdischen Volkes ein sehr starker. Schon die technischen Bezeichnungen des Kaufmannsstandes sind zum Teil griechische. Ein Getreidehändler heißt סיטון (*σιτώνης*), ein Alleinhändler מנפול (*μονοπώλης*), ein Detailverkäufer פלטר (*πρατήρ*)[184]. Das Rechenbuch eines Kaufmannes heißt פנקס (*πίναξ*)[185]. Das ganze Münzsystem Palästinas war teils das phönizisch-hellenistische, teils geradezu das griechische oder römische[186]. Der

---

183) *Thucyd.* II, 69: *τὸν πλοῦν τῶν ὁλκάδων τῶν ἀπὸ Φασήλιδος καὶ Φοινίκης καὶ τῆς ἐκεῖθεν ἠπείρου. Id.* VIII, 35: *τὰς ἀπ' Αἰγύπτου ὁλκάδας προσβαλούσας.* Vgl. überh. über den Welthandel Athens zur Zeit des Perikles: Ed. Meyer, Gesch. des Altertums Bd. IV, 1901, S. 53ff.; Speck, Handelsgeschichte des Altertums, 2. Bd.: Die Griechen (1901), S. 352—474.

184) סיטון *Demai* II, 4. V, 6; *Baba bathra* V, 10; *Kelim* XII, 1; Krauß, Lehnwörter II, 381f. — מנפול *Demai* V, 4; Krauß II, 344. — פלטר *Demai* V, 4; *Aboda sara* IV, 9; Krauß II, 458. — Über *σιτώνης* und *μονοπώλης* s. auch Herzfeld S. 135f. פלטר ist an einigen Stellen = *πωλητήριον*, das Verkaufslokal; und so will es Herzfeld (S. 131. 324) auch an den beiden zitierten Stellen verstehen; doch ist es dort wahrscheinlicher = *πρατήρ* (so Hartmann, *Thes. ling. Hebr. e Mischna aug. p.* 45). — Noch mehr über griech. Ausdrücke im Handelswesen s. bei Krauß II, 634f.

185) פנקס *Schabbath* XII, 4; *Schebuoth* VII, 1. 5; *Aboth* III, 16; *Kelim* XVII, 17. XXIV, 7; Krauß II, 466f. — Dieses Rechenbuch bestand aus zwei mit einander verbundenen Täfelchen, die geöffnet und zusammengelegt werden konnten.

186) Über das jüdische Münzwesen der früheren und späteren Zeit s. Bertheau, Zur Geschichte der Israeliten (1842) S. 1—49; Zuckermann, Über talmudische Gewichte und Münzen, 1862; Herzfeld, Metrologische Voruntersuchungen zu einer Geschichte des ibräischen resp. altjüdischen Handels, 2 Tle. 1863—1865; Ders., Handelsgeschichte der Juden (1879) S. 171—185; *Lambert, Les changeurs et la monnaie en Palestine du* Ier *au* IIIe *siècle de l'ère vulgaire d'après les textes talmudiques* (*Revue des études juives t.* LI, 1906, *p.* 217—244; LII, 1906, *p.* 24—42); Winer RWB. Art. „Geld"; das. auch die Artikel Denar, Drachme, Stater, Sekel; De Wette, Lehrb. der hebr.-jüdischen Archäol. (4. Aufl. 1864) S. 251ff.; Benzinger, Art. „Geld" in

Münzfuß der Silbermünzen, welche in den hellenistischen Städten Phöniziens und Palästinas seit Alexander d. Gr. geprägt wurden, war abwechselnd der attische (die Tetradrachme zu ungefähr 17 Gramm) und der phönizisch-hellenistische (1 Sekel = 1 Stater = 1 Tetradrachme zu ungefähr 14 Gramm). Alexander prägte nach attischem System, die Ptolemäer nach phönizischem, die Seleuciden zuerst nach attischem, seit Alexander Balas nach phönizischem[187]. Der letztere Münzfuß ist wohl auch vorauszusetzen, wenn in den Makkabäerbüchern nach Drachmen und Talenten gerechnet wird[188]. Eben dieses phönizisch-hellenistische Silbergeld blieb für den Großverkehr in Palästina auch während der Hasmonäerzeit herrschend. Denn die Hasmonäer haben nur Kupfergeld für den Kleinverkehr geprägt[189]. Diese einheimischen Münzen trugen hebräische Aufschrift. Aber die späteren Hasmonäer fügten auch auf diesen eine griechische Aufschrift bei, welche für die phönizisch-hellenistischen Silbermünzen des Großverkehres stets

---

Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. VI, 477—482; Kennedy, Art. *Money* in *Hastings Dictionary of the Bible* III, 1900, *p.* 417—432 (gute Zusammenfassung); die Werke von De Saulcy, Madden u. a. über die jüdischen Münzen (s. oben §. 2); Hultsch, Griechische und römische Metrologie (2. Bearb. 1882) S. 456ff. 602ff. — Über das jüdische Münzwesen in der persischen Zeit geben die aramäischen Papyri von Assuan wichtiges Material, s. *Aramaic Papyri discovered at Assuan ed. by Sayce and Cowley* 1906, und dazu Lidzbarskis Erörterungen, Deutsche Literaturzeitung 1906, *col.* 3200—3212.

187) S. Reinach, *Les monnaies juives* (1887) *p.* 13—15 = *Actes et conférences de la Société des études juives* 1887 [Beilage zur *Revue des études juives t.* XV] *p.* CLXXXIX *sq.*; Babelon, *Catalogue des monnaies grecques, Les rois de Syrie* (1890) *p.* CXXV, CLXXXIII; Kennedy in *Hastings Dictionary* III, 423 *sq.*

188) Drachmen: II *Makk.* 4, 19. 10, 20. 12, 43; Talente: I *Makk.* 11, 28. 13, 16. 19. 15, 31. 35. II *Makk.* 3, 11. 4, 8. 24. 5, 21. 8, 10f. — Das hebräische Talent beträgt 3000 Sekel, also 12000 Drachmen phönizischer Währung. Abweichend hiervon setzt Josephus in seinen Angaben über das Testament des Herodes ein Talent = 10000 „Silberstücke" (wie aus Vergleichung von *Antt.* XVII, 6, 1; 8, 1; 11, 5 *fin.* erhellt). Vermutlich legt er dabei die Rechnung nach attischen Drachmen zugrunde, denn 10000 attische Drachmen sind annähernd gleich 12000 phönizischen. So Hultsch, Das hebräische Talent bei Josephus (Beiträge zur alten Geschichte, herausg. v. C. F. Lehmann, Bd. II, 1902, S. 70—72). — Über die verschiedenen Drachmen s. Hultschs Artikel in Pauly-Wissowas Real-Enz., V, 1613—1633; auch „Didrachmon", V, 433—436.

189) Ob die silbernen Sekel und Halb-Sekel von dem Makkabäer Simon geprägt sind, wie vielfach angenommen wird, ist sehr fraglich (s. darüber Bd. I Beilage IV). Jedenfalls wäre diese Silberprägung nicht von langer Dauer gewesen. Denn von den sämtlichen Nachfolgern Simons ist nur Kupfergeld bekannt.

selbstverständlich war. In der römisch-herodianischen Zeit trugen alle in Palästina kursierenden oder dort geprägten Münzen griechische (oder auch lateinische) Aufschrift. In betreff des Münzfußes ging die Tendenz der römischen Verwaltung dahin, den römischen Münzfuß im ganzen Reiche zur | Geltung zu bringen[190]. In Palästina ist dies strenger als in manchen anderen Gebieten durchgeführt worden. Die Herodianer hatten vermutlich überhaupt nicht das Recht der Silberprägung (s. oben § 15, 3. Aufl. I, 403); und ihre Kupfermünzen folgen, soweit sich aus den erhaltenen Stücken erkennen läßt, dem römischen System. Nur die kleinste palästinensische Scheidemünze (= $^1/_8$ *as*) ist dem römischen System fremd. Derselbe Zustand blieb unter den Prokuratoren. Es kursierte jetzt also in Palästina auswärts geprägtes Gold und Silber (Denare) und daneben das im Lande geprägte Kupfergeld. Ein Reskript des Germanicus (Oberstatthalter der Provinzen des Ostens 17—19 nach Chr.), welches in dem im Jahre 1881 entdeckten Zolltarif von Palmyra zitiert wird, schreibt für die Bezahlung der Zölle ausdrücklich den italischen Münzfuß vor[191]. Die palästinensische Prägung folgte diesem Münzfuße schon seit Herodes I. Auch die römischen Bezeichnungen der Münzen sind schon im ersten Jahrhundert nach Chr. in Palästina geläufiger als die daneben noch gebrauchten griechischen und hebräischen. Dies ergibt sich aus folgender Zusammenstellung des Materials aus der Mischna und dem Neuen Testamente[192]. — 1) Die palästinensische Goldmünze

---

190) Unter den Ratschlägen, welche Dio Cassius dem Mäcenas in den Mund legt, heißt es in betreff der Provinzialen (*Dio Cass.* 52, 30): *μήτε δὲ νομίσματα ἢ καὶ σταθμὰ ἢ μέτρα ἰδίᾳ τις αὐτῶν ἐχέτω, ἀλλὰ τοῖς ἡμετέροις καὶ ἐκεῖνοι πάντες χρήσθωσαν.*

191) Tafel IV^a *lin.* 42 ff.: *καὶ Γερμανικοῦ Καίσαρος διὰ τῆς πρὸς Στατείλιον ἐπιστολῆς διασαφήσαντος, ὅτι δεῖ πρὸς ἀσσάριον ἰταλικὸν τὰ τέλη λογεύεσθαι* (Text bei Schröder, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1884, S. 434; zur Erläuterung: Dessau, Hermes XIX, 1884, S. 519 f.; Text auch bei *Cooke*, *Text-book of North-semitic inscriptions* 1903, *n.* 147 *p.* 319; Dittenb|erger, *Orientis graeci inscr. sel.* II, 1905, *n.* 629 *p.* 336, und in: *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes t.* III *ed. Cagnat n.* 1056 *p.* 398. Dittenberger liest irrig *πρὸς ἀσσάριον πά[ντα] τὰ τέλη.* Die Lesung und Ergänzung *ἰτα[λικὸν]* ist völlig sicher, da im aramäischen Paralleltext איטלק erhalten ist). — Für Beträge unter einem Denar gestattet der Tarif von Palmyra trotzdem Lokal-Scheidemünze.

192) Ein Verzeichnis der in der rabbinischen Literatur vorkommenden griechischen und lateinischen Münz-Namen gibt Löw bei Krauß, Griechische und lateinische Lehnwörter II, 635 f. Über die im N. T. erwähnten Münzen s. Cavedoni, Biblische Numismatik I, 96—137; *Madden*, *History of Jewish Coinage* (1864), *p.* 232—248; Hager, Die Münzen der Bibel, 1868; *Madden*, *Numismatic Chronicle* 1876, *p.* 177—219; Ders., *Coins of the Jews* (1881),

ist der römische *aureus* zu 25 Denaren, in der Mischna oft unter der Bezeichnung „Gold-Denar" (דינר זהב) erwähnt[193]. — 2) Die gangbare Silbermünze ist der *denarius* (δηνάριον), der von | allen Münzen am häufigsten im Neuen Testamente erwähnt wird (*Mt.* 18, 28; 20, 2 ff.; 22, 19; *Marc.* 6, 37; 12, 15; 14, 5; *Luc.* 7, 41; 10, 35; 20, 24; *Joh.* 6, 7; 12, 5; *Apok.* 6, 6). Daß für ihn eben diese römische Bezeichnung geläufig war, erhellt auch aus der Mischna; denn er wird hier fast häufiger unter dem Ausdruck דינר, als unter dem gleichwertigen semitischen זוז erwähnt[194]. Da der Denar an Wert einer attischen Drachme gleichgesetzt wurde, so wird auch noch nach Drachmen gerechnet. Doch ist diese Rechnungsweise nicht mehr häufig[195]. — 3) Von Kupfermünzen wird zunächst das Zwei-As-Stück oder der *dupondius* (hebräisch פונדיון) häufig erwähnt[196].

---

p. 289—310; Winer, De Wette, Benzinger, Kennedy a. a. O. — Über das römische Münzwesen vgl. bes. die treffliche Übersicht bei Marquardt, Römische Staatsverwaltung, Bd. II (1876), S. 3—75. Die beiden Hauptwerke aus neuerer Zeit sind: Mommsen, Geschichte des römischen Münzwesens 1860, und Hultsch, Griechische und römische Metrologie, 2. Bearb., 1882.

193) דינר זהב *Maaser scheni* II, 7. IV, 9; *Schekalim* VI, 6; *Nasir* V, 2; *Baba kamma* IV, 1; *Schebuoth* VI, 3; *Meila* VI, 4. — Über den römischen *aureus* (auch *denarius aureus* genannt) s. Marquardt II, 25 f.; Hultsch, S. 308 ff. Daß der דינר זהב gleich 25 Denare, erhellt z. B. aus *Kethuboth* X, 4; *Baba kamma* IV, 1. — Auf einer palmyrenischen Inschrift vom J. 193 n. Chr. kommen vor χρυσᾶ παλαιὰ δηνάρια (*Waddington, Inscr. de la Syrie n.* 2596).

194) דינר z. B. *Pea* VIII, 8; *Demai* II, 5; *Maaser scheni* II, 9; *Schekalim* II, 4; *Beza* III, 7; *Kethuboth* V, 7. VI, 3. 4. X, 2; *Kidduschin* I, 1. II, 2; *Baba mezia* IV, 5; *Arachin* VI, 2. 5, und sonst; Krauß, Lehnwörter II, 207 f. Auf Inschriften in Batanäa und Trachonitis δηνάρια (*Waddington n.* 2095. 2341. 2537a; häufiger wird auf diesen Inschriften nur das Zeichen * gebraucht). Auch der Zolltarif von Palmyra rechnet durchweg nach Denaren. — זוז *Pea* VIII, 8—9; *Joma* III, 7; *Kethuboth* I, 5; VI, 5; IX, 8; *Gittin* VII, 5; *Kidduschin* III, 2; *Baba kamma* IV, 1. VIII, 6; *Baba bathra* X, 2. — Unter Nero wurde der Gehalt des Denares herabgesetzt (Marquard II, 27; Kenner, Die Scheidemünzen des Kaisers Nero, in: Wiener Numismat. Zeitschr. X, 1878, S. 230—306). Daher erwähnt die Mischna *Kelim* XVII, 12 ein סלע נרונית (1 Sela = 1 Tetradrachme oder 4 Denare). Vgl. überh. Hultsch, Art. „Denarius" in Pauly-Wissowas Real-Enz. V, 202—215.

195) δραχμή Luc. 15, 8 f.; *Joseph. Vita* 44. An beiden Stellen können jedoch auch Drachmen tyrischer Währung gemeint sein; vgl. unten Anm. 203. An solche ist vielleicht auch zu denken bei [δραχμ]ὰς χιλίας Σύρας auf einer Inschrift im Hauran, *Waddington n.* 1994. Nach Drachmen wird auch gerechnet auf Inschriften von Gerasa, s. Lucas, Mitteilungen und Nachr. des DPV. 1901, S. 53, *n.* 8 (aus der Zeit des Tiberius), *n.* 9. 10 (ἀργυρίου δραχμάς, auch diese beiden Inschriften gehören wahrscheinlich in das erste Jahrh. n. Chr.; über das Datum von *n.* 10 s. *Dittenberger, Orientis gr. inscr. sel. n.* 622).

196) פונדיון *Pea* VIII, 7; *Schebiith* VIII, 4; *Maaser scheni* IV, 8; *Erubin* VIII, 2; *Baba mezia* IV, 5; *Baba bathra* V, 9; *Schebuoth* VI, 3; *Kelim* XVII, 12

Ein solcher *dupondius* ist auch gemeint in dem Ausspruch Christi *Luc.* 12, 6, wo die Vulgata ἀσσαρίων δύο richtig mit *dipondio* übersetzt. — 4) Die gewöhnlichste Kupfermünze ist der *as*, altlateinisch *assarius*, hiernach griechisch ἀσσάριον (*Mt.* 10, 29; *Luc.* 12, 6), hebräisch אסר, zuweilen ausdrücklich als italischer As, אסר איטלקי, bezeichnet[197]. Er betrug ursprünglich $^1/_{10}$ Denar, seit dem zweiten punischen Kriege (217 vor Chr.) nur $^1/_{16}$ Denar[198]. — 5) Die kleinste Kupfermünze ist die פְּרוּטָה, die nur den achten Teil eines *as* beträgt[199]. Sie ist dem römischen Münzsystem unbekannt, wie ja auch der Name semitisch ist. Identisch mit ihr ist aber das im Neuen Testamente vorkommende λεπτόν (*Marc.* 12, 42; *Luc.* 12, 59; 21, 2), das nach *Marc.* 12, 42 die Hälfte eines *quadrans*, also $^1/_8$ As, beträgt. Münzen von dieser Größe finden sich in der Tat aus der letzten Zeit der Hasmonäer, einzelne auch aus herodianisch-römischer Zeit[200]. Auffallend ist aber, daß sowohl in der Mischna, als im Neuen Testamente nur nach diesem kleinsten Teilstück des As, nicht nach dem römischen *semis* ($^1/_2$ *as*) und *quadrans* ($^1/_4$ *as*) gerechnet wird, während letztere damals doch auch in Palästina geprägt wurden, und zwar häufiger als das λεπτόν[201]. Augen-

---

(an letzterer Stelle ausdrücklich als italisches Pondion, פונדיון איטלקי, bezeichnet); Krauß II, 427. — Aus *Baba bathra* V, 9 erhellt, daß ein *pondion* gleich zwei *asses*, wie im Talmud auch ausdrücklich bemerkt wird (*jer. Kidduschin* 58d; *bab. Kidduschin* 12a; *Lightfoot*, *Horae hebr.* zu *Matth.* 5, 26, *Opp.* II, 288 *sq.*). Das *pondion* ist also ohne Zweifel der römische *dupondius*, wie schon Guisius zu *Pea* VIII, 7 (in Surenhusius' Mischna I, 74) bemerkt hat. Vgl. über den *dupondius* Hultsch in Pauly-Wissowas Real-Enz. V, 1843—1846.

197) אסר איטלקי *Kidduschin* I, 1; *Edujoth* IV, 7; *Chullin* III, 2; *Mikwaoth* IX, 5. אסר איטלקן auch zweimal im aram. Texte des Zolltarifes von Palmyra, Tafel IIc *lin.* 7 und 35 (Schröder, Sitzungsber. der Berliner Akad. 1884, S. 432 f.). Griech. ἀσσάριον ἰταλικόν (s. oben Anm. 191). Abgesehen hiervon ist ἀσ(σάριον) Ἰτ(αλικόν) bisher nur auf kretischen Münzen aus der Zeit Neros nachgewiesen, s. Kubitschek, Art. ἀσσάριον in Pauly-Wissowas Real-Enz. II, 1742 ff. — אסר überh. z. B. *Pea* VIII, 1; *Schebiith* VIII, 4; *Maaseroth* II, 5. 6; *Maaser scheni* IV, 3. 8; *Erubin* VII, 10; *Baba mezia* IV, 5; *Baba bathra* V, 9; Krauß II, 37 f.

198) Marquardt, Römische Staatsverwaltung II, 16. Genaueres über die allmähliche Reduktion des As s. ebendas. II, 6 ff. und bei Kubitschek, Art. „As" in Pauly-Wissowas Real-Enz. II, 1499 ff.

199) פְּרוּטָה *Kidduschin* I, 1. II, 1. 6; *Baba kamma* IX, 5. 6. 7; *Baba mezia* IV, 7. 8; *Schebuoth* VI, 1. 3; *Edujoth* IV, 7. — Daß sie den achten Teil eines As beträgt, wird *Kidduschin* I, 1; *Edujoth* IV, 7 gesagt.

200) S. *Madden*, *History of Jewish Coinage p.* 296—302. Unhaltbar ist die Ansicht Cavedonis (Biblische Numismatik I, 76—81), welchem auch Madden später gefolgt ist (*Numismatic Chronicle* 1876, *p.* 204—207; *Coins of the Jews p.* 302—304), daß λεπτόν und *quadrans* identisch seien.

201) S. *Madden* a. a. O. — In der Mischna werden der *semis* und *qua-*

scheinlich stammt die Rechnung nach letzterem aus vorrömischer Zeit, ist aber auch nach Einführung der römischen Währung noch üblich geblieben[202]. — Verschieden von den Münzen römischer Währung sind die in den phönizischen Städten, namentlich in Tyrus geprägten Münzen, die in Palästina auch noch zirkulierten, als dort selbst nicht mehr nach diesem Münzfuß geprägt wurde[203]. |

Was von dem Gelde, dem Mittel des Handelsverkehres gilt, das gilt auch von dessen Objekten. Auch hier begegnet man auf Schritt und Tritt griechischen und römischen Namen und Gegenständen[204]. Dabei ist nicht zu übersehen, daß das an Natur-

---

drans nicht erwähnt; erst im jerusalemischen und babylonischen Talmud kommen auch sie vor. Im N. T. wird zwar der *quadrans* (*κοδράντης*) zweimal erwähnt. Aber an der einen Stelle (*Marc.* 12, 42) sind die Worte *ὅ ἐστιν κοδράντης* überhaupt nur Erläuterung des Evangelisten; an der anderen (*Matth.* 5, 26) ist der Ausdruck *κοδράντης* wahrscheinlich erst vom Evangelisten eingesetzt an Stelle des von der Quelle gebotenen *λεπτόν*, das Lucas erhalten hat (12, 59). Die Quellen unserer Evangelien erwähnen also auch nur das *λεπτόν*, wie die Mischna nur die פרוטה.

202) Vereinzelt kommen in der Mischna vor: טרפעיק = *τροπαϊκόν* = ½ Denar oder Quinar (*Kethuboth* V, 7) und טריסית = *tressis* = 3 As (*Schebuoth* VI, 3). Auch diese gehören dem römischen Münzsystem an. Ungewiß ist, was unter dem ebenfalls einmal vorkommenden אספר (*Maaser scheni* II, 9 = *Edujoth* I, 10) zu verstehen ist. Vgl. über alle drei: Krauß II, 278. 273 f. 93.

203) Die Münzen phönizischer Währung sind etwas leichter als die römischen (welche dem attischen Münzfuß entsprechen), s. Hultsch, Griech. und röm. Metrologie S. 594 ff. Ein *νόμισμα Τύριον* im Wert von 4 Drachmen erwähnt *Josephus Bell. Jud.* II, 21, 2; vgl. *Vita* 13 *s. fin.* Münzen dieser Währung sind auch das *δίδραχμον* (*Matth.* 17, 24) und der *στατήρ* (= 4 Drachmen, *Matth.* 17, 27); denn die Tempelsteuer, wie überhaupt die im A. T. vorgeschriebenen Abgaben, wurden nach tyrischer Währung entrichtet (*Mischna Bechoroth* VIII, 7; *Tosephta Kethuboth* XII *fin.*), da diese der hebräischen entsprach; vgl. Hultsch S. 604 f. 471. Wenn Josephus *B. J.* II, 21, 2 den Wert des *νόμισμα Τύριον* (wie den des hebr. Sekel *Antt.* III, 8, 2) auf 4 attische Drachmen angibt, so ist dies wohl nur eine ungefähre Bestimmung im Gegensatz zu den damaligen ägyptischen Drachmen (seit Tiberius wurden in Ägypten Tetradrachmen aus Billon [Legierung von Kupfer und Silber mit Überwiegen des ersteren] geprägt, die dem Denar an Wert gleichgesetzt wurden, so daß also eine Billondrachme nur etwa ein Viertel des Wertes einer Silberdrachme betrug, s. Hultsch in Pauly-Wissowas Real-Enz. V, 1630); genau genommen ist das tyrische Tetradrachmon etwas leichter als das attische (Hultsch 595 f.).

204) Über die Handelsprodukte des Altertums s. bes. Marquardt, Das Privatleben der Römer, Bd. II, Leipzig 1882 (2. Aufl. der „römischen Privataltertümer" Bd. II). — Karl Friedr. Hermann und H. Blümner, Lehrbuch der griechischen Privataltertümer, Freiburg 1882. — Büchsenschütz, Die Hauptstätten des Gewerbfleißes im klassischen Altertume, Leipzig 1869. — Blümner, Die gewerbliche Tätigkeit der Völker des klassischen Altertums, Leipzig 1869. — Über die Produkte Ägyptens speziell: *Lumbroso*, *Recherches sur*

produkten reiche Palästina auch seinerseits einen großen Beitrag zum Weltmarkt lieferte: seine Bodenprodukte und die Erzeugnisse seiner Industrie gingen in alle Länder und waren zum Teil weltberühmt[205]. Aber gleichviel, ob die Produkte im Lande erzeugt | oder von außen eingeführt waren: sie tragen alle in weitgehendem Maße das Gepräge der herrschenden hellenistischen Weltkultur;

---

l'économie politique de l'Égypte sous les Lagides, Turin 1870. — Über die Technik der Herstellung: **Blümner**, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern, 4 Bde., Leipzig 1875—1887; **Rieger**, Versuch einer Technologie und Terminologie der Handwerke in der Misnâh. I. Teil: Spinnen, Färben, Weben, Walken. Berlin 1894 (48 S.). — Eine reiche Quelle für die Warenkunde ist namentlich das *Edictum Diocletiani de pretiis rerum* (Ausgaben: 1) von **Mommsen** in den Berichten der sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Klasse, Bd. III, 1851, S. 1—80 mit Nachtrag S. 383—400; 2) von **Waddington** in *Le Bas et Waddington, Inscr. T.* III *Explications p.* 145—191; 3) von **Mommsen** im *Corp. Inscr. Lat. T.* III, 2, *p.* 801—841. Hierzu die Nachträge im Hermes XXV, 1890, S. 17 ff. Neue Ausgabe im *Corp. Inscr. Lat. T.* III *Suppl. fasc.* 3, 1893 *p.* 1909—1953, dazu Index *p.* 2608 ff.; 4) Separat-Ausgabe: Der Maximaltarif des Diocletian, hrsg. v. **Mommsen**, erläutert von **Blümner**, 1893). Vgl. **Blümner**, Art. „*Edictum Diocletiani*" in Pauly-Wissowas Real-Enz. V, 1948—1957.

205) Über die Handelsprodukte Palästinas s. **Movers**, Die Phönizier II, 3 (1856) S. 200—235; **Herzfeld**, Handelsgesch. der Juden S. 88—117; **Blümner**, Die gewerbliche Tätigkeit etc. S. 24—27; **Vogelstein**, Die Landwirtschaft in Palästina zur Zeit der Misnâh. I. Teil: Der Getreidebau. Berlin 1894 (78 S.); F. **Goldmann**, Der Ölbau in Palästina zur Zeit der Mišnâh. Diss. Freiburg i. B. 1907 (79 S.). — Eine Übersicht über die Hauptprodukte im 4. Jahrh. nach Chr. gibt *Totius orbis descriptio* (über die Ausgaben von Müller, Riese, Lumbroso, Sinko s. oben S. 49; ich gebe den Text nach Sinko) *c.* 29: *Ascalon et Gaza, civitates eminentes et in negotio bullientes et habundantes omnibus, mittunt omni regioni Syriae et Aegypti vinum optimum* ...... *c.* 31: *Quoniam ergo ex parte praedictas civitates descripsimus et diximus* [*necessarium est dicere, quid singulae earum habent. in litore enim*] *sunt hae: Scytopolis, Ladicia, Biblus, Tirus, Beritus, quae linteamen omni orbi terrarum emittunt et sunt eminentes in omni habundantia: similiter autem et Sarafta et Caesarea et Neapolis et Lydda purpuram alitinam* (ἀληθινήν). *omnes autem praedictae civitates gloriosae et fructiferae in frumento, vino et oleo* [*habundant*] *et omnibus bonis: Nicolaum itaque palmulam* [*invenies*] *in Palaestines regionis loco, qui sic vocatur Jericho, et alteram palmulam minorem et psittatium et omne genus pomorum habundantes.* — Berühmt war namentlich die Leinenindustrie von Skythopolis. In dem *Edictum Diocl. c.* XXVI—XXVIII (ältere Ausg. *c.* XVII—XVIII) stehen bei den verschiedensten Arten von Leinenwaren immer die von Skythopolis als die teuersten obenan. S. auch *jer. Kidduschin* II, 5: כלי פשתן הדקים הבאין מבית שאן, Movers II, 3, 217 f.; Herzfeld S. 107; Marquardt, Das Privatleben der Römer II, 466; Büchsenschütz S. 61; Blümner, Die gewerbl. Tätigkeit S. 25. Auch die Mischna setzt voraus, daß Galiläa vorwiegend Leinenindustrie betrieb, Judäa dagegen vorwiegend Wollenindustrie (*Baba kamma* X, 9). Daher ein Wollmarkt in Jerusalem (*Erubin* X, 9; *Jos. Bell. Jud.* V, 8, 1).

die Produkte des Inlandes wurden nach deren Forderungen hergestellt, und von auswärts wurden eben die Produkte, die in aller Welt Mode waren, auch nach Palästina importiert[206]. Eine Reihe von Beispielen aus den drei Gebieten: 1) der Nahrungsmittel, 2) der Kleidung und 3) der Hausgeräte möge dies noch näher illustrieren.

Von auswärtigen Nahrungsmitteln kennt man in Palästina z. B. babylonischen Brei (כּוּתָּח), medisches Bier (שֵׁכָר), edomitischen Essig (חוֹמֶץ) und ägyptisches Zythos (זִיתוּס)[207], von ägyptischen Produkten außer dem Zythos auch Fische[208], Senf, Kürbis, Boh|nen,

206) Über die Einfuhr-Artikel s. auch Herzfeld, Handelsgeschichte S. 117—129.

207) Alle vier werden *Pesachim* III, 1 genannt als Beispiele von Nahrungsmitteln, die aus Getreidearten hergestellt sind und eine Gährung durchgemacht haben. — Über das ägyptische ζῦθος oder ζῦτος (eine Art Bier, hebr. זיתום, nicht זיתוס, s. Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.*) vgl. *Theophrast. de caus. plant.* VI, 11, 2; *Diodor.* I, 34; *Plinius* XXII, 164; *Strabo* XVII *p.* 824; *Digest.* XXXIII, 6, 9; *Edict. Diocletiani* II, 12; *Hieronymus, Comm. in Jes.* 19,10 *opp. ed. Vallarsi* IV, 292; Buxtorf, *Lex. Chald. s. v.*; Krauß, Lehnwörter II, 247; Schleusners *Lexicon in* LXX *s. v.* und überhaupt die Lexika; Waddingtons Erläuterungen zum *Edict. Diocl. p.* 154; Marquardt, Privatleben der Römer II, 444; Hermann und Blümner, Griech. Privataltert. S. 235; Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere (3. Aufl. 1877), S. 126 f.; Death, *The beer of the Bible, London* 1887 [bes. über die heutige Bier-Bereitung in Ägypten, s. die Rez. im Lit. Centralbl. 1888, 170]; Wessely, Zythos und Zythera, Hernals bei Wien, Progr. 1887, S. 38—48; Buschan, Das Bier der Alten, im „Ausland" 1891, Nr. 47; Olck, Art. „Bier" in Pauly-Wissowas Real-Enz. III, 457—464; Wilcken, Griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien I, 1899, S. 369—373 (über die Besteuerung); *Grenfell, Hunt and Hogarth, Fayûm towns and their Papyri*, 1900, *Index p.* 350 u. 358 *s. v.* ζυτηρά, ζυτοποιία, ζῦτος; *Grenfell, Hunt and Smyly, Tebtunis Papyri* I, 1902, *p.* 48 *sq.*; *Grenfell and Hunt, The Hibeh Papyri* I, 1906, *Index s. v.* ζυτηρά (Mitte des 3. Jahrh. vor Chr.). Es kommt auch in der griech. Übersetzung des Alten Testamentes vor, *Jes.* 19, 10. Interessantes Material geben namentlich ägyptische Papyri.

208) *Machschirin* VI, 3. — Es sind eingepökelte Fische (ταρίχη) gemeint, die in Ägypten an verschiedenen Orten in Menge produziert wurden und einen großen Ausfuhrartikel bildeten (Blümner, Die gewerbliche Tätigkeit etc. S. 14 und 17; *Lumbroso, Recherches p.* 133; Die Ausleger zu *Num.* 11, 5). Eine ganze Anzahl von Orten an der ägyptischen Küste hatte von diesem Industriezweig den Namen Ταριχέαι (*Steph. Byz. s. v.*). S. überh. über die weite Verbreitung dieses Industriezweiges: Marquardt, Privatleben der Römer II, 420 ff. und das dort zitierte Hauptwerk: Köhler, *Τάριχος ou recherches sur l'histoire et les antiquités des pêcheries de la Russie méridionale* (*Mémoires de l'Académie imp. des sciences de St.-Pétersbourg*, VI. *Série, T.* I, 1832, *p.* 347—490). Ferner: Paul Rhode, *Thynnorum captura quanti fuerit apud veteres momenti* (Jahrbb. für klass. Philol. 18. Supplementbd. 1. Hft. 1891, S. 1—79); Eberl, Die Fischkonserven der Alten. Progr. Stadtamhof-Regensburg 1892.

Linsen[209]. Ferner: cilicische Bohnengrütze[210], bithynischen Käse[211], griechischen Kürbis[212], griechischen und römischen Ysop[213], spanischen Kolias[214]. Vom Auslande stammen auch, wie die fremden Namen zeigen, z. B. der Spargel, die Feigbohne, die persische Nuß[215]. Sehr verbreitet war in Palästina die Sitte, Fische einzusalzen oder in Salzlake einzumachen, wie der Name der Stadt *Ταριχέαι* am See Genezareth und die häufige Erwähnung | der Salzlake (*muries*) in der Mischna beweist[216]. Auch in betreff dieser Sitte erhellt der auswärtige Ursprung aus den fremden Namen.

---

209) Senf (חַרְדָּל) *Kilajim* I, 2. — Kürbis (דְּלַעַת) *Kilajim* I, 2. 5. — Bohne (פּוֹל) *Kilajim* I, 2. II, 11. III, 4; *Schebiith* II, 8. 9; *Schabbath* IX, 7; *Nedarim* VII, 1. 2. Vgl. *Plin. Hist. nat.* XVIII, 121 f. — Linsen (עֲדָשִׁים) *Maaseroth* V, 8; *Kelim* XVII, 8; *Hieronymus*, *Comment. in Ezech.* 30, 15 (*opp. ed. Vallarsi* V, 357): *unde et poeta Pelusiacam appellat lentem, non quod ibi genus hoc leguminis gignatur vel maxime, sed quod e Thebaida et omni Aegypto per rivum Nili illuc plurimum deferatur.* Der *poeta*, auf welchen Hieronymus Bezug nimmt, ist *Vergil. Georg.* I, 228. Vgl. auch *Plin.* XVI, 201; Marquardt II, 410. Der Anbau der Linsen ist in Ägypten uralt, s. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere (3. Aufl.) S. 188. — Über ägypt. Bohnen und Linsen s. Woenig, Die Pflanzen im alten Ägypten (1886) S. 212 ff., auch die Artikel in Winers RWB. und Pauly-Wissowa, Real-Enz.

210) גריס קילקי *Maaseroth* V, 8; *Kelim* XVII, 12; *Negaim* VI, 1.

211) גבינה ותניקי *Aboda sara* II, 4 (so ist nämlich hier nach den besten Zeugen zu lesen statt des corrumpierten גבינה בית אונייקי). — Den bithynischen Käse kennt auch *Plinius* XI, 241: *trans maria vero Bithynus fere in gloria est.*

212) דלעת יונית *Kilajim* I, 5. II, 11; *Orla* III, 7; *Ohaloth* VIII, 1.

213) אזוב יון und אזוב רומי *Negaim* XIV, 6; *Para* XI, 7. Ersterer auch *Schabbath* XIV, 3.

214) קולייס האספנין *Schabbath* XXII, 2; *Machschirin* VI, 3; Krauß, Lehnwörter II, 506. — Der *colias* ist eine Art Thunfisch (s. über ihn *Plinius* XXXII, 146; Buxtorf, *Lex. Chald. col.* 2045; Marquardt II, 422, u. die Lexika). Er kam natürlich eingesalzen in den Handel, wie überhaupt das spanische *τάριχος* berühmt war (Marquardt II, 421; Blümner S. 130. 135).

215) Spargel (אספרגוס, *ἀσπάραγος*). Der Ausdruck bezeichnet allerdings an der einzigen Stelle, an welcher er in der Mischna vorkommt, *Nedarim* VI, 10, nicht wirkliche Spargeln, sondern die spargelähnlichen Sprossen verschiedener Pflanzen. S. Loew, *Revue des études juives* XVI, 156. — Feigbohne, (תורמוס, *θέρμος*) *Schabbath* XVIII, 1; *Machschirin* IV, 6; *Tebul jom* I, 4. — Persische Nuß (אפרסקי, *Περσική*) *Kilajim* I, 4; *Maaseroth* I, 2. An beiden Stellen sind, wie der Zusammenhang zeigt, nicht Pfirsiche, sondern persische Nüsse gemeint, über welche zu vergl. Marquardt II, 411. — Mehr über griechische Pflanzennamen in der rabbinischen Literatur s. bei Krauß, Lehnwörter II, 626 f.

216) Über *Ταριχέαι* s. bes. *Strabo* XVI, 2, 45 p. 764. Es wird zuerst zur Zeit des Cassius erwähnt (*Joseph. Antt.* XIV, 7, 3; *B. J.* I, 8, 9; *Cicero ad Fam.* XII, 11). — מורייס *Terumoth* XI, 1; *Joma* VIII, 3; *Nedarim* VI, 4; *Aboda sara* II, 4; *Kelim* X, 5; Krauß II, 329.

Von Kleidungsstoffen und Kleidern fremden Ursprungs[217] seien erwähnt: pelusische und indische Leinen- oder Baumwollgewebe[218], cilicisches Filztuch[219], das *sagum* (סגום), die *dalmatica* (דלמטיקיון), das *paragaudion* (פרגוד), die *stola* (אצטלית)[220], das Schweißtuch (סודרין, σουδάριον)[221], der Filzhut (פלירן, πιλίον), die Filzsocken (אמפליא, ἐμπίλια), die Sandalen (סנדל), von denen als |

---

217) Vgl. auch die Zusammenstellung der griech. u. lat. Namen bei Krauß, Lehnwörter II, 641—643; ferner A. Rosenzweig, Kleidung und Schmuck im biblischen und talmudischen Schrifttum, Berlin 1905 (130 S.).

218) Aus beiden Stoffen wurden nach *Joma* III, 7 die Kleider verfertigt, welche der Hohepriester am Versöhnungstage trug. Am Morgen trug er פילוסין, am Nachmittag הנדווין (ob es Leinen- oder Baumwollstoffe waren, ist aus diesen Bezeichnungen nicht zu erkennen). — Die feine pelusische Leinwand war berühmt, s. *Plinius* XIX, 1, 14: *Aegyptio lino minumum firmitatis, plurumum lucri. Quattuor ibi genera: Taniticum ac Pelusiacum, Buticum, Tentyriticum*; Movers II, 3, 318; Büchsenschütz 62f.; Blümner, Die gewerbliche Tätigkeit S. 6ff., bes. 16. — Indische Stoffe (ὀθόνιον Ἰνδικόν, ὀθόνη Ἰνδική, σινδόνες Ἰνδικαί) werden z. B. auch in dem *Periplus maris Erythraei* (s. oben Anm. 176) oft als Handelsartikel erwähnt (§ 6. 31. 41. 48. 63). Wahrscheinlich sind darunter Baumwollstoffe zu verstehen. S. Marquardt II, 472f.; Fabricius, Der Periplus des erythräischen Meeres (1883) S. 123, und die von beiden zitierte Abhandlung von Brandes, Über die antiken Namen und die geographische Verbreitung der Baumwolle im Altertum (1866).

219) קילקי *Kelim* XXIX, 1. — Das *cilicium* ist ein aus Ziegenhaaren bereiteter Filzstoff, der zu sehr verschiedenen Zwecken (groben Mänteln, Vorhängen, Decken und dergl.) verwendet wurde. S. Marquardt II, 463; Büchsenschütz 64; Blümner 30; Mau in Pauly-Wissowas Real-Enz. s. v. Wenn also Paulus aus Tarsus in Cilicien ein σκηνοποιός war (Apgesch. 18, 3), so hing dies mit der Haupt-Industrie seiner Heimat eng zusammen. — In der Mischna heißt קילקי geradezu „Filz", z. B. verfilztes Haar am Bart, an der Brust und dergl. (*Mikwaoth* IX, 2).

220) סגום *Kelim* XXIX, 1; *Ohaloth* XI, 3. XV, 1; *Negaim* XI, 11; *Mikwaoth* VII, 6; Krauß II, 371. — דלמטיקיון *Kilajim* IX, 7. — פרגוד *Schekalim* III, 2; *Kelim* XXIX, 1; Krauß II, 477. — אצטלית *Joma* VII, 1; *Gittin* VII, 5. — Näheres über diese Kleidungsstücke s. bei Marquardt II, 548f. 563f. 556f.; Waddington, Erläuterungen zum *Edict. Dioclet.* S. 175f. 182. 174f.; Mommsen, Berichte der sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Kl. III, 71. 391. — Das Sagum ist ein Mantel, der die Arme frei ließ, daher bes. von Soldaten und Arbeitern getragen wurde. Die drei anderen sind verschiedene Arten von Unterkleidern (daher in der armenischen Bibelübersetzung *paregôt* öfters für χιτών, s. Lagarde, Gesammelte Abhandlungen 1866, S. 209f.). Die *dalmatica* erwähnt auch *Epiphan. haer.* 15, wo er von der Kleidung der Schriftgelehrten spricht.

221) סודרין *Schabbath* III, 3; *Joma* VI, 8; *Sanhedrin* VI, 1; *Tamid* VII, 3; *Kelim* XXIX, 1; Krauß II, 373f. Im N. T. *Luc.* 19, 20; *Joh.* 11, 44; 20, 7; *Act.* 19, 12. Viel Material darüber bei Wetstein, *Nov. Test.*, zu *Luc.* 19, 20, auch in den Lexicis.

eine besondere Art die laodicenischen (סנדל לדיקי) erwähnt werden[222]. Auch eine Reihe technischer Ausdrücke auf dem Gebiete der Industrie zeigen uns den Einfluß griechischer Vorbilder. Der gesponnene Faden heißt נימא (νῆμα), eine gewisse Vorrichtung am Webstuhl קירוס (καῖρος)[223], der Gerber בורסי (βυρσεύς)[224]. Von Rohstoffen ist z. B. der Hanf (קנבוס, κάνναβος, κάνναβις) erst durch die Griechen nach Palästina gekommen[225].

Überaus zahlreich sind die Hausgeräte fremden, namentlich griechischen und römischen Ursprungs[226]. Von ägyptischen Geräten werden erwähnt: ein ägyptischer Korb, eine ägyptische Leiter, ein ägyptischer Strick[227]. Ferner: eine tyrische Leiter[228], sidonische Schüsseln oder Schalen[229]. Von griechischen und römischen

---

222) פליון *Kelim* XXIX, 1. *Nidda* VIII, 1. Krauß II, 448. — אנפליא *Jebamoth* XII, 1. *Kelim* XXVII, 6. Krauß II, 62. (Vgl. Marquardt II, 486. Waddington S. 164. Mommsen S. 71). — סנדל z. B. *Schabbath* VI, 2. 5. X, 3. XV, 2. *Schekalim* III, 2. *Beza* I, 10. *Megilla* IV, 8. *Jebamoth* XII, 1. *Arachin* VI. 5. Krauß II, 399f. Der Sandalenmacher heißt סנדלר *Jebamoth* XII, 5. *Kethuboth* V, 4. *Aboth* IV, 11; *Kelim* V, 5. S. über die Sandalen überh. Marquardt II, 577f. Hermann und Blümner, Griechische Privataltertümer S. 181. 196. — סנדל לדיקי *Kelim* XXVI, 1. Welches Laodicea gemeint ist, läßt sich nicht ermitteln; vielleicht das phrygische, das durch seine Wollenindustrie berühmt war (*Edict. Diocl. c.* XIX, *sqq.* [ältere Ausg. XVI]. Marquardt II, 460. Büchsenschütz S. 65. Blümner S. 27—28). Das syrische Laodicea hatte vorwiegend Leinenindustrie (*Edict. Diocl. c.* XXVI—XXVIII [ältere Ausg. XVII—XVIII]. Marquardt II, 466. Büchsenschütz S. 61. Blümner S. 26).

223) נימא *Erubin* X, 13. *Schekalim* VIII, 5. *Kelim* XIX, 1. XXIX, 1. *Negaim* XI, 10. Krauß II, 359. — קירוס *Schabbath* XIII, 2. *Kelim* XXI, 1. Krauß II, 520. Vgl. über den *καῖρος* bes. Blümner, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste I, 126ff. — Überhaupt: Rieger, Versuch einer Technologie und Terminologie der Handwerke in der Misnah. I. Tl.: Spinnen, Färben, Weben, Walken. Berlin 1894 (48 S.).

224) בורסי *Kethuboth* VII, 10; Krauß II, 146. בורסקי (die Gerberwerkstätte) *Schabbath* I, 2. *Megilla* III, 2. *Baba bathra* II, 9. Krauß II, 147. Ders., Byzantin. Zeitschr. II, 1893, 516—518.

225) קנבוס *Kilajim* V, 8. IX, 1. 7. *Negaim* XI, 2. Krauß II, 551f. — Über die verhältnismäßig späte Verbreitung des Hanfes s. Hehn, Kulturpflanzen u. Haustiere (3. Aufl.) S. 168f.

226) Vgl. Krengel, Das Hausgerät in der Misnah. 1. Tl. Frankfurt a. M. 1899 (68 S.). — Krauß, Griech. und lat. Lehnwörter II, 637f. 639f.

227) Korb (בְּפִיפָה) *Schabbath* XX, 2. *Sota* II, 1. III, 1. *Kelim* XXVI, 1. Auch *Tebul jom* IV, 2 ist statt כפישה wohl zu lesen כפיפה. — Leiter (סֻלָּם) *Baba bathra* III, 6; *Sabim* III, 1. 3. IV. 3. — Strick (חֶבֶל) *Sota* I, 6.

228) *Baba bathra* III, 6. *Sabim* III, 3.

229) *Kelim* IV, 3: קוסים, vgl. bibl. קֶסֶת. Es sind wohl gläserne gemeint. Denn die Anfertigung von Glasgeräten bildete den Hauptindustriezweig Sidons zur Römerzeit, *Plinius H. N.* V, 19, 76: *Sidon artifex vitri.* Hermann und Blümner, Griech. Privataltertümer S. 437f. Marquardt, Privatleben II,

Hausgeräten: die Bank (ספסל, *subsellium*), der Lehnstuhl (קתדרא, *καθέδρα*), der Vorhang (וילון, *velum*), der Spiegel (אספקלריא, *specularia*), | korinthische Leuchter [230]. Für Speisen und Getränke z. B.: die Platte (טבלא, *tabula*), der Teller (אסקוטלא, *scutella*), die Schale (פילי, *φιάλη*), die Serviette (מפה, *mappa*) [231]. Für Behältnisse aller Art ist die allgemeinste Bezeichnung תיק, *θήκη* [232]. Spezielle Arten von Hohlgefäßen sind: der Korb (קופה, *cupa*), das Weinfaß (פיטס, *πίθος*) [233], der Kasten (גלוסקמא, *γλωσσόκομον*), die Kiste (קמטרא, *κάμπτρα*), das Kästchen (קפסא, *capsa*), der Sack (מרצוף, *μαρσύπιον*) [234].

---

726. *Perrot et Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité t.* III, 1885, p. 732—750 (mit zahlreichen Abbildungen phönizischer Glasgefäße).

230) ספסל *Schabbath* XXIII, 5. *Baba bathra* IV, 6. *Sanhedrin* II, 1 *fin. Kelim* II, 3. XXII, 3. *Mikwaoth* V, 2. *Sabim* III, 3. IV, 4. Krauß II, 408 f. Vgl. Marquardt II, 704. — קתדרא *Kethuboth* V, 5. *Kelim* IV, 3. XXII, 3. XXIV, 2. Krauß II, 572. Marquardt II, 705. — וילון *Kelim* XX, 6. XXIV, 13. Krauß II, 235 f. — אספקלריא *Kelim* XXX, 2. Krauß II, 93. — Korinthische Leuchter im Besitz des Königs Agrippa, *Joseph. Vita* 13. Es sind Leuchter aus korinthischem Erz, wie das Nikanortor am Vorhof des Tempels in Jerusalem (s. oben S. 64). Die kostbaren korinthischen Geräte waren so sehr Mode, daß am kaiserlichen Hof in Rom ein eigener Diener mit der Sorge dafür beauftragt war, der *a Corinthiis* oder *Corinthiarius* hieß. S. Mau Art. *a Corinthiis* und *Corinthium aes* in Pauly-Wissowas Real-Enz. IV, 1232 ff. — Über *Judaica vela* mit monströsen Tierbildern, welche zur Zeit des Dichters Claudianus um 400 nach Chr., wahrscheinlich in Alexandria, angefertigt wurden, s. Birt, Rhein. Museum N. F. Bd. 45, 1890, S. 491—493.

231) טבלא *Schabbath* XXI, 3. *Beza* I, 8. *Moed katan* III, 7. *Edujoth* III, 9 (sonst heißt טבלא auch eine Marmorplatte im Fußboden *Sota* II, 2. *Middoth* I, 9. III, 3, oder eine Tafel mit Abbildungen *Rosch haschana* II, 8). Krauß II, 254. — אסקוטלא *Moed katan* III, 7. *Kelim* XXX, 1. — פילי *Sota* II, 2. Krauß II, 443 f. Marquardt II, 632. — מפה *Berachoth* VIII, 3. Marquardt II, 469.

232) תיק *Schabbath* XVI, 1. *Kelim* XVI, 7—8. Krauß II, 588.

233) קופה (rundes Hohlgefäß, Tonne, Korb) *Pea* VIII, 7. *Demai* II, 5. *Schabbath* VIII, 2; X, 2; XVIII, 1; *Schekalim* III, 2; *Beza* IV, 1; *Kethuboth* VI, 4. *Kelim* XVI, 3. XVII, 1. XXVIII, 6. *Ohaloth* VI, 2. *Tohoroth* IX, 1. 4. *Mikwaoth* VI, 5. X, 5. *Machschirin* IV, 6. VI, 3. Krauß II, 516. — פיטס (richtiger פיתס) *Baba mezia* IV, 12. *Baba bathra* VI, 2. *Kelim* III, 6. Krauß II, 440 f. Marquardt II, 445. 626 f. Hermann und Blümner, Privataltertümer S. 162.

234) גלוסקמא *Gittin* III, 3. *Baba mezia* I, 8. *Meila* VI, 1. *Ohaloth* IX, 15. Nach der letzteren Stelle konnte ein Sarg die Form eines *γλωσσόκομον* oder einer *κάμπτρα* haben. Die LXX (II *Chron.* 24, 8. 10. 11) setzen *γλωσσόκομον* für אָרוֹן. Im Neuen Testamente (*Joh.* 12, 6. 13, 29) ist *γλωσσόκομον* ein Geldkasten. S. überh. das Material bei Krauß II, 175 f. 213. Wetstein *Nov. Test.*, zu *Joh.* 12, 6. Hatch, *Essays in Biblical Greek*, 1889, *p.* 42 *sq.* und die Lexika. — קמטרא *Kelim* XVI, 7. *Ohaloth* IX, 15. — קפסא *Kelim* XVI, 7. Krauß

Mit den angeführten Beispielen ist der Schatz griechischer und lateinischer Worte in der Mischna noch lange nicht erschöpft. Sie genügen aber, um einen lebhaften Eindruck davon zu geben, wie vollständig man auch in Palästina, wenigstens im zweiten Jahrhundert nach Chr., abendländische Sitten und Gebräuche angenommen hatte. Der Einfluß des Griechischen geht aber noch weiter. Selbst in Fällen, wo es sich nicht um Einführung abendländischer Produkte und Begriffe handelt, begegnet uns in der Mischna der Gebrauch griechischer Worte. Die Luft heißt אויר (*ἀήρ*)[235], die | Form טופס (*τύπος*), die Probe oder das Muster דוגמא (*δεῖγμα*)[236]. Ein Unkundiger oder Nichtfachmann oder Privatmann heißt הדיוט (*ἰδιώτης*), ein Zwerg ננס (*νάννος*), ein Räuber לסטים (*λῃστής*), die Mörder סיקרים (*sicarii*)[237]. Für den Begriff „schwach" oder „krank" wird der griechische Ausdruck אסטנים (*ἀσθενής*) gebraucht, für „abschüssig" קטפרס (*καταφερής*)[238]. Im Targum Onkelos finden sich z. B. Worte wie בסיס (*βάσις*), גלף (*γλύφω*), כרז (*κηρύττω*), נימוס (*νόμος*), טיקס (*τάξις*) und ähnliches[239]. — Ziemlich häufig ist auch der Gebrauch griechischer und lateinischer Eigennamen,

---

II, 517 f. Marquardt II, 705 f. — מרצוף *Schabbath* VIII, 5. *Kelim* XX, 1. Krauß II, 353.

235) אויר *Schabbath* XI, 3. *Chagiga* I, 8. *Kethuboth* XIII, 7. *Gittin* VIII, 3. *Kinnim* II, 1. *Kelim* I, 1. II, 1. 8. III, 4 u. sonst. *Ohaloth* III, 3. IV, 1. *Sabim* V, 9. Krauß II, 17 f.

236) טופס z. B. die verschiedene Form des Brotes (*Demai* V, 3—4), oder die Form, in welcher das Brot gebacken wurde (*Menachoth* XI, 1), oder der Behälter für die Tephillin (*Kelim* XVI, 7), oder das Formular für den Scheidebrief (*Gittin* III, 2. IX, 5). S. auch Krauß II, 215. 258. — דוגמא *Schabbath* X, 1: eine Probe von Sämereien. S. auch Krauß II, 187.

237) הדיוט sehr oft, in den verschiedensten Beziehungen, z. B. vom Laien im Unterschied vom berufsmäßigen Handwerker (*Moed katan* I, 8. 10), oder vom Privatmann im Gegensatz zum Fürsten und Beamten (*Nedarim* V, 5. *Sanhedrin* X, 2. *Gittin* I, 5); auch vom gewöhnlichen Priester im Unterschied vom Hohenpriester (*Jebamoth* II, 4. VI, 2. 3. 5. VII, 1. IX, 1. 2. 3). Vgl. auch Krauß II, 220 f. — ננס *Bechoroth* VII, 6, und in dem Eigennamen שמעון בן ננס *Bikkurim* III, 9. *Schabbath* XVI, 5 und sonst; auch von Tieren (*Para* II, 2) und Gegenständen (*Tamid* III, 5. *Middoth* III, 5). Vgl. auch Krauß II, 364 f. — לסטים gewöhnlich im *plur.* לסטים *Berachoth* I, 3. *Pea* II, 7—8. *Schabbath* II, 5. *Pesachim* III, 7. *Nasir* VI, 3. *Baba kamma* VI, 1. X, 2. Krauß II, 315 f. — סיקרים *Machschirin* I, 6. Gewöhnlich in unkorrekter Form סיקריקון als *Sing. Bikkurim* I, 2. II, 3. *Gittin* V, 6. Krauß II, 392 f. Vgl. dazu oben § 19, I, 574 f. Krauß, Byzantin. Zeitschr. II, 1893, S. 511 f. (erklärt *σικαρικόν* = Räuberwesen).

238) אסטנים *Berachoth* II, 6. *Joma* III, 5. — קטפרס *Ohaloth* III, 3. *Tohoroth* VIII, 8. 9. — Mehr bei Krauß II, 651 f.

239) Vgl. die Zusammenstellung von Brederek, Theol. Stud. u. Krit. 1901, S. 376 f.

6*

sogar bei den niederen Ständen und bei den pharisäischen Schriftgelehrten. Nicht nur die vornehmen griechenfreundlichen Hohenpriester nannten sich Jason und Menelaus (in der Makkabäerzeit), Boethus und Theophilus (in der herodianischen Zeit); nicht nur die hasmonäischen und herodianischen Fürsten hießen Alexander, Aristobulus, Antigonus, Herodes, Archelaus, Philippus, Antipas, Agrippa. Auch bei Männern aus dem Volke, wie bei den Aposteln Jesu Christi, kommen Namen wie Andreas und Philippus vor. Und in den Kreisen der rabbinischen Schriftgelehrten finden wir einen Antigonus aus Socho, einen R. Dosthai (= Dositheus), einen R. Dosa ben Archinos (so nämlich, nicht Harkinas, lautet der griechische Name des Vaters), R. Chananja ben Antigonus, R. Tarphon (= Tryphon), R. Papias, R. Simon ben Menasia (= Mnaseas), Symmachus. Auch lateinische Namen beginnen früh sich einzubürgern. Der im Neuen Testamente erwähnte Johannes Marcus ist nach Apgesch. 12, 12 ein Palästinenser; ebenso Joseph Barsabas mit dem Beinamen Justus (Apgesch. 1, 23). Josephus erwähnt außer dem bekannten Justus von Tiberias z. B. auch einen Niger aus Peräa[240]. |

Mit allem Bisherigen ist nun freilich nicht gesagt, daß auch die griechische Sprache dem gemeinen Manne in Palästina geläufig war. Mag die Zahl der griechischen Worte, die in das Hebräische und Aramäische eindrangen, noch so groß sein: für die Masse des Volkes ist damit die Kenntnis des Griechischen nicht erwiesen. In der Tat muß nun angenommen werden, daß die niedern Stände in Palästina entweder keine oder doch nur eine ungenügende Kenntnis des Griechischen besaßen[241]. Als der Apostel Paulus in Jerusalem zum Volke sprechen wollte, bediente er sich der hebräischen (aramäischen?) Sprache (*Act.* 21, 40. 22, 2). Als Titus bei der Belagerung Jerusalems wiederholt die Belagerten

---

240) Vgl. überh.: Zunz, Namen der Juden (Gesammelte Schriften II, 1—82). Hamburger, Real-Enzyklop. für Bibel und Talmud, II. Abt., Artikel „Namen". Ein reichhaltiges Verzeichnis griechischer und lateinischer Eigennamen in der rabbinischen Literatur gibt Löw bei Krauß II, 647—650.

241) Für Syrien überhaupt hat auf das Fortleben der aramäischen Landessprache Mommsen aufmerksam gemacht (Römische Geschichte V, 451—454). Noch stärker hat dasselbe Nöldeke betont in seiner Besprechung von Mommsens Werk (Zeitschr. der DMG. Bd. 39, 1885, S. 331 ff.) S. 334: „Wenn selbst in der Weltstadt Antiochia der gemeine Mann aramäisch redete (Malala II, 110 *ed. Oxon.* = *p.* 395 *ed. Dindorf*: *ᾧτινι παρωνύμην ἔθηκαν οἱ Ἀντιοχεῖς Βαγουλάν*), so kann man ruhig annehmen, daß im Binnenlande das Griechische nicht Sprache der „Gebildeten" war, sondern nur derer, welche es speziell gelernt hatten". Vgl. auch Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs (1891) S. 24—35. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (1894) S. 192.

zur Übergabe aufforderte, geschah dies stets in aramäischer Sprache, sei es nun, daß Titus den Josephus mit der Rede beauftragte, oder daß er im eigenen Namen durch Vermittelung eines Dolmetschers sprach[242]. Die etwaige Kenntnis des Griechischen von seiten des Volkes war also jedenfalls keine genügende[243]. Andererseits ist |

242) Josephus: *Bell. Jud.* V, 9, 2. VI, 2, 1. Dolmetscher: *B. J.* VI, 6, 2. — Wenn es einigemal scheint, als ob Titus direkt zum Volk gesprochen hätte (*B. J.* V, 9, 2. VI, 2, 4), so sieht man gerade bei der letzteren Stelle, daß dies nur Schein ist: Josephus muß seine Rede dolmetschen (*B. J.* VI, 2, 5 *init.*).

243) Aus späterer Zeit sei noch folgendes hervorgehoben: 1) Von dem berühmten R. Jochanan, der im dritten Jahrhundert n. Chr. in Sepphoris und Tiberias lehrte (Bacher, Die Agada der palästinensischen Amoräer Bd. I, 1892, S. 220), wird als etwas Bemerkenswertes berichtet, daß er gestattete, die Mädchen Griechisch zu lehren (Bacher S. 257). So wenig war dies also an sich die Sprache der Bevölkerung. — 2) In der christlichen Gemeinde zu Skythopolis gab es zur Zeit Diokletians einen Beamten, welcher beim Gottesdienst „die griechische Sprache in die aramäische" zu übertragen hatte, offenbar für die des Griechischen unkundigen Gemeindeglieder (*Euseb. De mart. Palaestinae*, nach dem vollständigeren syr. Text, bei Zahn, Tatians Diatessaron 1881, S. 19, und Violet in: Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack XIV, 4, 1896, S. 4). — 3) Für die christliche Gemeinde zu Jerusalem um 385—388 (?) nach Chr. ist uns dasselbe bezeugt durch die Pilgerschrift, welche ihr erster Herausgeber Gamurrini der Silvia von Aquitanien zugeschrieben hat (*S. Hilarii Tractatus de mysteriis et Hymni et S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta ed. Gamurrini, Romae* 1887; neue Ausg. in: *Itinera Hierosolymitana saeculi* IIII—VIII *ed. Geyer* 1898 = *Corp. script. eccl. lat. vol.* XXXVIIII; über die mutmaßliche Verfasserin s. bes. Bludau, Katholik 1904, II. Hälfte, und Krüger in Herzog-Hauck, Real-Enz. 3. Aufl. XVIII, 1906, S. 345—347, Art. „Silvia"; die Ansetzung um 385—388 n. Chr. ist die gewöhnliche; Clermont-Ganneau ist geneigt, die Schrift erst in die erste Hälfte des sechsten Jahrh. n. Chr. zu setzen, s. *Recueil d'archéol. orientale* VI, 1905, *p.* 128—144). Es heißt hier *p.* 99 *ed. Geyer: Et quoniam in ea provincia pars populi et graece et siriste* [d. h. Συριστί, aramäisch] *novit, pars etiam alia per se graece, aliqua etiam pars tantum siriste: itaque quoniam episcopus, licet siriste noverit, tamen semper graece loquitur et nunquam siriste, itaque ergo stat semper presbyter, qui episcopo graece dicente siriste interpretatur, ut omnes audiant, quae exponuntur. Lectiones etiam, quaecumque in ecclesia leguntur, quia necesse est graece legi, semper stat, qui siriste interpretatur propter populum, ut semper discant. Sane quicumque hic Latini sunt, id est qui nec siriste nec graece noverunt, ne contristentur, et ipsis exponitur eis, quia sunt alii fratres et sorores Graeco-Latini, qui latine exponunt eis.* — 4) In Gaza spricht um 400 n. Chr. ein Knabe aus dem Volke τῇ Σύρων φωνῇ. Seine Mutter versichert, μηδὲ αὐτὴν μηδὲ τὸ αὐτῆς τέκνον εἰδέναι Ἑλληνιστί (*Marci Diaconi vita Porphyrii episcopi Gazensis c.* 66—68 [*ed. Haupt* in: Abhandlungen der Berliner Akademie 1874; *edd. Societatis philol. Bonnens. sodales* 1895]). Auf letztere Stelle hat Arnold Meyer, Jesu Muttersprache S. 156 aufmerksam gemacht. Zwei Heilige von Gaza haben syrische Namen: Barochas und Barsanuphius, s. über sie die *Acta Sanct.* an den von Kohler, *Revue de l'Orient Latin* V, 1897, *p.* 483 nachgewiesenen Stellen.

es aber doch wahrscheinlich, daß eine notdürftige Kenntnis des Griechischen ziemlich verbreitet war, und daß die Höhergebildeten sich ohne Schwierigkeit desselben bedienten[244]. Die hellenistischen Gebiete begrenzten nicht nur Palästina fast auf allen Seiten, sondern schoben sich auch weit in das Land herein (Samaria, Skythopolis). Eine stete Berührung mit ihnen war unvermeidlich. Diese ist aber auf die Dauer nicht denkbar, ohne daß auch in Palästina eine gewisse Kenntnis der griechischen Sprache sich verbreitete. Dazu kommt, daß das Land vor und nach der hasmonäischen Periode unter Herrschern stand, deren Bildung die griechische war: zuerst unter den Ptolemäern und Seleuciden, dann unter den Römern und Herodianern; ja auch die Hasmonäer haben zum Teil die griechische Bildung befördert. Die fremden Herrscher brachten | aber zugleich eine gewisse Summe griechisch gebildeter Elemente in das Land. Namentlich wissen wir von Herodes, daß er sich mit griechischen Literaten umgab (s. § 15). Fremde Truppen standen im Lande. Herodes hatte sogar thracische, germanische und gallische Mietstruppen[245]. Die Festspiele, die Herodes in Jerusalem gab, brachten nicht nur fremde Künstler, sondern auch auswärtige Zuschauer in die heilige Stadt[246]. Am stärksten war aber der Fremdenzufluß bei den großen jüdischen Jahresfesten. Die Tausende von Juden, die bei dieser Gelegenheit aus aller Welt nach Jerusalem kamen, waren zum großen Teil nach Sprache und Bildung Hellenisten. Aber nicht nur griechische

---

244) Die Frage nach der Verbreitung des Griechischen in Palästina ist schon in älterer Zeit vielfach verhandelt worden. Die reichhaltige Literatur ist verzeichnet bei Hase, Leben Jesu § 29, Anm. *b*. Credner, Einleitung in das Neue Testament S. 183. *Volbeding, Index Dissertationum quibus singuli historiae N. T. etc. loci illustrantur* (*Lips.* 1849) *p.* 18. *Danko, Historia Revelationis divinae Nov. Test.* (*Vindob.* 1867) *p.* 216 *sq.* Arnold Meyer, Jesu Muttersprache 1896, S. 17 ff. — Aus neuerer Zeit vgl. namentlich Hug, Einl. in die Schriften des N. T. (4. Aufl. 1847) II, 27—49. *Rettig, Ephemerides exegetico-theologicae fasc.* III (*Gissae* 1824) *p.* 1—5. Thiersch, Versuch zur Herstellung des histor. Standpunkts etc. (1845) S. 48 ff. *Roberts, Discussions on the Gospels. Cambridge and London* 1864, *Macmillan and Co.* (571 *p.* 8.); Delitzsch, Saat auf Hoffnung 1874, S. 201 ff. Gla, Die Originalsprache des Matthäusevangeliums (1887) S. 122—143. *Roberts, Greek the Language of Christ and His Apostles, London* 1888 (510 *p.*). *T. K. Abbott, Essays chiefly on the original texts of the Old and New Testaments, London* 1891, *p.* 129—182: *To what extent was greek the language of Galilee in the time of Christ?* (vgl. Theol. Litztg. 1892, 537). Arnold Meyer, Jesu Muttersprache, 1896, S. 59 ff., 155 ff. Zahn, Einl. in das N. T. I, 1897, S. 24—51. Thumb, Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus, 1901, S. 105 f.

245) *Antt.* XVII, 8, 3.

246) *Antt.* XV, 8, 1.

Juden, sondern auch wirkliche Griechen, nämlich Proselyten, kamen zu den jüdischen Festen nach Jerusalem, um im dortigen Tempel zu opfern und anzubeten (vgl. *Ev. Joh.* 12, 20 ff.). Man wird die Zahl dieser alljährlich nach Jerusalem wallfahrenden Proselyten sich als ziemlich erheblich vorzustellen haben. Von den Juden, die im Auslande griechische Bildung angenommen hatten, ließen wiederum manche sich in Jerusalem zu dauerndem Aufenthalte nieder und bildeten dort sogar eigene Gemeinden. So finden wir zur Zeit der Apostel in Jerusalem eine Synagoge der Libertiner, Cyrenäer, Alexandriner, Cilicier und Asiaten, wobei dahingestellt bleiben mag, ob es sich um eine oder um fünf Gemeinden handelt (Apgesch. 6, 9. Vgl. 9, 29)[247]. In Galiläa hatten die größeren Städte wahrscheinlich einen Bruchteil griechischer Einwohner. Bestimmt wissen wir dies von Tiberias[248], um von dem vorwiegend nicht-jüdischen Cäsarea Philippi zu schweigen. — Bei diesem starken Hereindringen griechischer Elemente in das Innere Palästinas muß doch auch dort eine notdürftige Kenntnis des Griechischen nicht ganz selten gewesen sein. Und so weisen nun einzelne Spuren in der Tat auf eine solche hin. Während noch die Hasmonäer ihre Münzen mit griechischer und hebräischer Aufschrift prägen ließen, haben die von den Herodianern und Römern | auch für das eigentlich jüdische Gebiet geprägten Münzen lediglich eine griechische Aufschrift[249]. Die Angabe der Mischna, daß sogar im Tempel gewisse Gefäße mit griechischen Buchstaben bezeichnet waren, ist dort allerdings nur durch eine Autorität (R. Ismael) vertreten, während nach vorherrschender Überlieferung die Buchstaben hebräische waren[250]. Wenn ferner in der Mischna bestimmt wird, daß Scheidebriefe auch griechisch geschrieben sein

---

247) Eine Synagoge der Alexandriner zu Jerusalem auch *Tosephta Megilla* III *ed. Zuckermandel p.* 224, 26. *jer. Megilla* 73d (bei *Lightfoot, Horae* zu Act. 6, 9). Im babylon. Talmud *Megilla* 26a steht dafür: Synagoge der טורסיים, was neuere Gelehrte (*Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 263, *Neubauer, Géographie du Talmud p.* 293, 315) erklären: „Synagoge der Tarsenser", also Cilicier. Es dürfte jedoch die ältere Erklärung „Synagoge der Kupferschmiede (*fabri aerarii*)" vorzuziehen sein. *S. Buxtorf, Lex. Chald. col.* 917. Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* טרסי.

248) *Jos. Vita* 12.

249) Daß diese griechische Aufschrift der in Palästina geprägten Münzen allgemein verstanden wurde, darf freilich nicht aus der Geschichte vom Zinsgroschen im Neuen Testamente (*Mt.* 22, 19 ff. *Mc.* 12, 15 f. *Luc.* 20, 24) geschlossen werden. Denn dieser Zinsgroschen war nach dem oben S. 74 Bemerkten wahrscheinlich ein römischer Denar mit lateinischer Aufschrift. Vgl. die Abbildung bei *Madden, History of Jewish Coinage p.* 247.

250) *Schekalim* III, 2.

dürfen[251], und daß die heiligen Schriften auch in griechischer Übersetzung gebraucht werden dürfen[252], so kann sich beides auf die jüdische Diaspora außerhalb Palästinas beziehen. Die Notiz dagegen, daß zur Zeit des Titus- (oder richtiger Quietus-)Krieges verboten wurde, daß jemand seinen Sohn im Griechischen unterrichte[253], setzt doch voraus, daß bis dahin auch in den Kreisen des rabbinischen Judentums das nun Verbotene vorkam[254]. Ebenso läßt es sich nur aus einer gewissen Vertrautheit mit dem Griechischen erklären, wenn in der Mischna öfters zur Veranschaulichung gewisser Figuren griechische Buchstabennamen gebraucht werden, z. B. כִּי zur Veranschaulichung der Figur *X*, oder גַּמָּא zur Veranschaulichung der Figur *Γ*[255].

Seit Beginn der römischen Herrschaft ist zu der griechischen Sprache und Kultur auch die lateinische hinzugekommen[256]. Doch ist das Lateinische, wie überhaupt in den östlichen Provinzen, so auch in Palästina, erst in der späteren Kaiserzeit stärker eingedrungen. In den ersten Jahrhunderten bedienten sich die römischen Beamten im Verkehr mit den Provinzialen wohl ausschließlich der griechischen Sprache. Nur für offizielle Urkunden, Inschriften und dergleichen wurde schon seit Cäsars Zeit auch das Lateinische angewandt. So befahl z. B. Cäsar den Sidoniern, sein Ernennungsdekret für den jüdischen Hohenpriester Hyrkan II. auf einer ehernen | Tafel in griechischer und römischer Sprache in Sidon aufzustellen (*Antt.* XIV, 10, 2). Ein anderes Aktenstück aus jener Zeit sollte in derselben Weise in römischer und griechischer Sprache in den Tempeln zu Sidon, Tyrus und Askalon aufgestellt werden (*Antt.* XIV, 10, 3). Marcus Antonius befahl den Tyriern, ein von ihm erlassenes Dekret in römischer und griechischer Sprache an einem öffentlichen Orte aufzustellen (*Antt.* XIV, 12, 5). In Jerusalem waren im Tempel an der Umfriedigung (*δρύφακτος*), über welche hinaus den Heiden ein weiteres Vordringen in das Heiligtum nicht gestattet war, an verschiedenen Stellen Tafeln

---

251) *Gittin* IX, 8.

252) *Megilla* I, 8.

253) *Sota* IX, 14.

254) Vgl. überh. über die Stellung des rabbinischen Judentums zur griechischen Bildung: Hamburger, Real-Enzykl. II. Abt. Art. „Griechentum". Bacher, Die Agada der Tannaiten Bd. II, 1890, Sachregister unter „Griechisch".

255) כִּי *Menachoth* VI, 3. *Kelim* XX, 7. — גַּמָּא *Middoth* III, 1. *Kelim* XXVIII, 7.

256) Vgl. hierüber: Hahn, Rom und Romanismus im griechischen Osten, mit besonderer Berücksichtigung der Sprache, bis auf die Zeit Hadrians, 1906.

(*στῆλαι*) mit Inschriften angebracht, welche teils in griechischer, teils in römischer Sprache jenes Verbot verkündigten (*Bell. Jud.* V, 5, 2. VI, 2, 4). Auch die Aufschrift am Kreuze Christi war ja in hebräischer, griechischer und lateinischer Sprache ausgefertigt (*Joh.* 19, 20). Über einen derartigen offiziellen Gebrauch wird aber die Verbreitung des Lateinischen in Palästina in der ersten Zeit der römischen Herrschaft nicht weit hinausgegangen sein.

III. Stellung des Judentums zum Heidentum.

Je stärker und beharrlicher das Heidentum fortwährend nach Palästina hereindrängte, um so energischer fühlte sich das gesetzliche Judentum zur Abwehr desselben aufgefordert. Im allgemeinen konnte ja freilich, wie gezeigt wurde, das Hereindringen heidnischer Kultur nicht verhindert werden. Eben deshalb aber wurden von der wachsamen Schriftgelehrsamkeit nur um so ängstlicher und peinlicher die Schranken zur Abwehr alles Ungesetzlichen gezogen. Die äußerste Wachsamkeit in dieser Beziehung war allerdings für das Judentum eine Lebensfrage. Wollte es in dem Kampf um das Dasein, den es führte, nicht unterliegen, so mußte es mit größter Energie den Gegner von sich abwehren. Aber die Peinlichkeit, mit der hierbei verfahren wurde, hat die Gefahr, die man abwehren wollte, und die man in der Tat auch siegreich bestand, dabei doch zugleich unendlich vervielfacht. Denn je subtiler die Kasuistik die Fälle festsetzte, welche als eine direkte oder indirekte Befleckung durch heidnisches Wesen zu betrachten seien, um so häufiger war eben die Gefahr einer solchen. So brachte denn die Entwicklung der Dinge den frommen Israeliten in eine fast unerträgliche Situation. Fast täglich kam er in Berührung mit heidnischem Wesen: sei es nun mit den Personen oder doch mit den Waren und Gegenständen, welche auf dem Wege des Handels und Verkehres in Palästina Eingang suchten und fanden. Und dabei wurde durch den Eifer der Schriftgelehrten | eine immer größere und mannigfaltigere Zahl von Fällen aufgestellt, in welchen der gesetzesstrenge Israelite durch heidnisches Wesen verunreinigt werden konnte.

Besonders zwei Punkte waren es, welche bei der Abwehr heidnischen Wesens ins Auge zu fassen waren: 1) der heidnische Götzendienst und 2) die heidnische Nichtbeobachtung der levitischen Reinheitsgesetze. In bezug auf beide Punkte wurde von der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit mit äußerster Peinlichkeit verfahren. — 1) In dem Interesse, jede auch nur scheinbare Annäherung an

den Götzendienst abzuwehren, wurde vor allem das mosaische Bilderverbot (*Exod.* 20, 4 f. *Deut.* 4, 16 ff. 27, 15) mit rücksichtsloser Konsequenz gehandhabt[1]. Daß man freilich lieber alles dulden, als die Aufstellung von Caligulas Bildnis im Tempel zu Jerusalem zugeben wollte, war ganz in der Ordnung[2]. Aber man wollte überhaupt von bildlichen Darstellungen, wie etwa zur Zeit des Herodes von den Trophäen im Theater[3] oder von dem Adler am Tempeltore[4] nichts wissen. Als Pilatus seine Truppen mit den Kaiserbildern in Jerusalem einziehen ließ, erhob sich ein förmlicher Volkstumult[5]. Vitellius ließ seine Truppen auf einem Umweg von Antiochia gegen Petra marschieren, um nur den heiligen Boden Judäas nicht durch die Kaiserbilder zu beflecken[6]. Und beim Ausbruch des Krieges hatte man in Tiberias nichts Eiligeres zu tun, als den Palast des Antipas zu zerstören, da er mit Tierbildern geschmückt war[7]. Es war zwar nicht zu vermeiden, daß Silbermünzen mit dem Bilde des Kaisers auch in Palästina zirkulierten (*Mt.* 22, 19 ff. und Parallelen); denn im Lande selbst wurde kein Silbergeld geprägt (s. oben S. 73). Aber die in Palästina geprägten Kupfermünzen waren aus schonender Rücksicht nicht mit einem Kaiserbilde versehen[8]. Wenn der berühmte Schriftgelehrte Gamaliel II. seinen Besuch des Bades der Aphrodite zu Akko (Ptolemais) damit rechtfertigte, daß ja das Bild der Aphrodite um des Bades willen, und nicht das Bad um der Aphrodite willen da sei[9], so war dies eine Betrachtungsweise, die in den Kreisen des gesetzlichen Judentums keineswegs allgemein als gültig anerkannt war. Und wenn die Anwendung von Tierbildern zu dekorativen Zwecken in der jüdischen Diaspora zuweilen vorkam (s. oben S. 65 f.), so ist dies von den strengeren Kreisen sicher nicht gebilligt worden. Erst im europäischen Mittelalter, als die Gefahr des „Götzen-

---

1) Vgl. Winer RWB. Art. „Bildnerei". Rüetschi Art. „Bilder" in Herzogs Real-Enz., 2. Aufl. II, 460 ff. Kleinert Art. „Bilderdienst und Bilder im A. T.", ebendas. 3. Aufl. III, 217—221. Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evv. S. 84 ff.

2) *Antt.* XVIII, 8. *B. J.* II, 10.

3) *Antt.* XV, 8, 1—2.

4) *Antt.* XVII, 6, 2. *B. J.* I, 33, 2.

5) *Antt.* XVIII, 3, 1. *B. J.* II, 9, 2—3.

6) *Antt.* XVIII, 5, 3. Näheres über die Kaiserbilder s. oben § 17 c, I, 484 f.

7) *Vita* 12.

8) Ewald, Gesch. des Volkes Israel V, 82 f. *Madden, History of Jewish Coinage p.* 134—153. *De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte p.* 69 *sqq. pl.* III u. IV. *Madden, Coins of the Jews,* 1881, *p.* 170—187.

9) *Aboda sara* III, 4.

dienstes" zurücktrat, hat eine laxere Praxis weiter um sich gegriffen (s. oben S. 66). — Um der Gefahr einer direkten oder indirekten Begünstigung des Götzendienstes oder irgendwelcher Berührung mit demselben vorzubeugen, wurde verboten, daß ein Israelite drei Tage vor den heidnischen Festtagen, nach R. Ismael auch drei Tage nach ihnen, mit Heiden Geschäfte mache, ihnen etwas leihe oder von ihnen etwas entleihe, ihnen eine Zahlung mache oder von ihnen eine solche annehme[10]; und an den heidnischen Festtagen selbst sollte ein Israelite überhaupt nicht in der Stadt verkehren[11]. Alle Gegenstände, die auch nur möglicherweise mit dem Götzendienst in Zusammenhang stehen konnten, wurden verboten. So durfte von heidnischem Weine, da er möglicherweise Libationswein sein konnte, nicht nur kein Gebrauch gemacht, sondern überhaupt kein Nutzen gezogen werden[12]. „Hat man Holz von einem Götzenhaine genommen, so ist von solchem alle Nutzung verboten. Hat man damit den Ofen geheizt, so muß derselbe, wenn er noch neu war, zerstoßen werden. Ist er aber alt, so muß man ihn auskühlen lassen. Hat man Brot damit gebacken, so ist (nicht nur der Genuß, sondern auch) jede Nutzung von demselben verboten. Wurde dieses Brot mit anderem vermischt, so ist davon jede Nutzung verboten. Wenn man aus einem solchen Baume ein Weberschiff gemacht hat, so ist jede Nutzung verboten. Hat man ein Kleid damit gewirkt, so ist vom Kleide jede Nutzung verboten. Ward dieses Kleid unter andere und diese anderen wieder unter andere vermengt, so ist von allen die Nutzung verboten"[13].

War schon durch alles dies für eine Trennung von Judentum und Heidentum hinlänglich gesorgt, so wurde sie 2) noch verschärft durch die Anschauung, daß der Heide, weil er die Reinheitsgesetze nicht beobachtet, unrein sei; daher aller Verkehr mit ihm verunreinige; daß ferner aus demselben Grunde auch die Häuser der Heiden, ja alle von ihnen herrührenden Gegenstände — sofern sie überhaupt der Annahme levitischer Unreinheit fähig sind — als unreine zu betrachten seien[14]. Wenn es in der Apostel-

10) *Aboda sara* I, 1—2.

11) *Aboda sara* I, 4.

12) *Aboda sara* II, 3. Vgl. dazu die Gemara (Abodah Sarah oder der Götzendienst, ein Traktat aus dem Talmud, übersetzt von Ferd. Christian Ewald, 2. Ausg. 1868, S. 213 ff., bes. 221 ff.). Über die neuere jüdische Praxis in betreff des Weines s. Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden IV, 50—54. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judentums (1851) S. 597—600.

13) *Aboda sara* III, 9.

14) Vgl. zum Folgenden auch: Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie (1880) S. 68 ff.

geschichte heißt, daß ein Jude nicht mit einem Heiden verkehren dürfe (*Act.* 10, 28: *ἀθέμιτόν ἐστιν ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι ἀλλοφύλῳ*), so ist dies zwar nicht dahin mißzuverstehen, als ob der Verkehr schlechthin verboten gewesen wäre; wohl aber ist damit gesagt, daß jeder solche Verkehr eine Verunreinigung bewirkte. Alle heidnischen Häuser waren als solche unrein[15]. Ihr bloßes Betreten verunreinigte (*Joh.* 18, 28). Alle Gegenstände, die von Heiden herrührten und die überhaupt der Annahme levitischer Unreinheit fähig waren, waren unrein und bedurften vor ihrem Gebrauch irgendeiner Art der Reinigung. „Kauft jemand Küchengeräte von einem Heiden, so muß er, was man durch Untertauchen zu reinigen pflegt, untertauchen; was ausgekocht wird, auskochen; was man im Feuer ausglüht, ausglühen; Bratspieße, Roste muß man ausglühen; Messer aber hat man nur zu schleifen, und sie sind rein“[16]. Abgesehen von dieser Unreinheit, welche viele Gegenstände durch den Gebrauch von seiten der Heiden annehmen konnten, waren endlich manche heidnische Produkte auch schon dadurch für den Israeliten unbrauchbar, daß bei ihrer Herstellung die jüdischen Gesetze in irgendeiner Beziehung, namentlich auch wieder in bezug auf den Unterschied von rein und unrein nicht beobachtet worden waren. Teils aus diesem, teils aus jenem Grunde waren manche der gewöhnlichsten Lebensmittel, wenn sie von Heiden herkamen, dem Israeliten zum Genuß verboten und nur zur Nutzung (zu Kauf und Verkauf) erlaubt; so namentlich Milch, welche eine Heide gemolken, ohne daß ein Israelite es gesehen, ferner Brot und Öl der Heiden[17]. Überhaupt durfte kein gesetzes-

---

15) *Ohaloth* XVIII, 7. Vgl. Kirchner, Die jüdische Passahfeier und Jesu letztes Mahl (Progr. des Gymnasiums zu Duisburg 1870) S. 34—41. Delitzsch, Talmudische Studien, XIV: Die im N. T. bezeugte Unreinheit heidnischer Häuser nach jüdischem Begriff (Zeitschr. für luth. Theol. 1874, S. 1—4). Schürer, Über *φαγεῖν τὸ πάσχα Joh.* 18, 28, akademische Festschrift (1883) S. 23f. Chwolson, Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes (= *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg*, VIIe *Série, tome* XLI, No. 1) 1892, S. 55—59. Belser, Tüb. Theol. Quartalschr. 1896, S. 540. Einen vergeblichen Versuch, die Tatsache abzuleugnen, macht Büchler, Der galiläische Am-haareṣ (1906) S. 114.

16) *Aboda sara* V, 12.

17) *Aboda sara* II, 6. In betreff des Öles s. auch *Joseph. Antt.* XII, 3, 1. *Bell. Jud.* II, 21, 2. *Vita* 13. Über die Motive s. die Gemara (Abodah sarah, übers. von Ewald, S. 247 ff.). Milch z. B. war verboten, weil möglicherweise Milch von unreinen Tieren darunter sein konnte; Öl, weil es von unreinen Gefäßen Unreinheit angenommen haben konnte (so wenigstens nach einer Autorität). Die talmudischen Autoritäten sind übrigens selbst schon über die ursprünglichen Motive nicht mehr überall im Klaren. S. die Diskussionen in

treuer Israelite es wagen, heidnische Kost zu genießen (*Daniel* 1, 8. *Judith* 10, 5. *Tobit* 1, 10 f.), oder an einem heidnischen Tische zu speisen (*Jubil.* 22, 16. *Act.* 11, 3. *Gal.* 2, 12). Die Juden waren *separati epulis* (*Tacit. Hist.* V, 5)[18]. In heidnischen Ländern waren daher reisende Israeliten in sehr übler Lage; und wenn sie es mit dem Gesetze genau nehmen wollten, mußten sie sich auf den Genuß vegetabilischer Rohprodukte beschränken, wie z. B. einige dem Josephus befreundete Priester, die als Gefangene nach Rom gebracht worden waren, sich dort von Feigen und Nüssen ernährten[19].

Zu all den bisher angedeuteten Gründen, welche für den gesetzestreuen Israeliten den Verkehr und das Wohnen von Heiden im heiligen Lande zu einer schweren Last machen mußten, kam endlich noch ein ganz anderer prinzipieller Gesichtspunkt, der namentlich die Herrschaft der Fremden im Lande Israel als einen grellen Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit empfinden ließ. Das Land war ja das Eigentum des auserwählten Volkes. Nur Israeliten durften Grund und Boden daselbst besitzen. Sogar das Vermieten von Häusern und Feldern an Heiden war darum nach der Theorie der Schriftgelehrten verboten[20]. Wie mußte man es bei dieser Anschauung empfinden, daß Heiden sogar das ganze Land — wenn auch nicht privatrechtlich, so doch staatsrechtlich — in Besitz hatten? Es begreift sich, daß man unter diesen Umständen die Frage ernstlich erwog, ob es einem gesetzestreuen Israeliten überhaupt gestattet sei, dem Kaiser den Zins zu bezahlen (*Mt.* 22, 15—22. *Marc.* 12, 13—17. *Luc.* 20, 20—26). |

So zeigen uns also die Verhältnisse ein eigentümliches Doppelbild: eine starke Beeinflussung durch heidnische Sitte bei Aufrichtung der stärksten Scheidewand gegen dieselbe. Sofern die letztere

---

der Gemara a. a. O. Grätz, Die Veranlassung zum Verbote des Heiden-Öls (Monatsschr. für Gesch. u. Wissensch. des Judent. 1884, S. 470 ff.).

18) Vgl. überhaupt: Maimonides im fünften Buche seines großen Werkes *Mischne Thora* oder *Jad ha-chasaka* (Petersburger Übersetzung 4. Bd. 1851). Winer, RWB. Art. „Speisegesetze". Wiener, Die jüdischen Speisegesetze nach ihren verschiedenen Gesichtspunkten, zum ersten male wissenschaftlich-methodisch geordnet und kritisch beleuchtet. 1895. Kohler, Art. *Dietary Laws* in: *The Jewish Encyclopedia* IV, 1903, *p.* 596—600. Orelli, Art. „Speisegesetze bei den Hebräern" in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. XVIII, 1906, S. 603—607.

19) *Jos. Vita* 3.

20) *Aboda sara* I, 8. Das Vermieten der Felder war noch strenger verboten als das der Häuser; denn man überließ damit nicht nur Grundeigentum an Heiden, sondern bewirkte auch, daß der Zehnte vom Ertrag des Bodens nicht entrichtet wurde. S. die Gemara (Abodah sarah, übers. von Ewald, S. 154 ff.).

regierende Gewalt nicht nur für die Stadt selbst, sondern auch für alle diejenigen Dörfer und Städte, die oft in weitem Umkreis zum Gebiete der Stadt gehörten[2]. Die ganze philistäisch-phönizische Küste zerfiel auf diese Weise in eine Anzahl zum Teil sehr bedeutender städtischer Kommunen. Demnächst haben wir als solche zu betrachten die hellenistischen Städte | im Osten und Nordosten Palästinas, aber auch die hellenisierten Städte im Innern Palästinas, wie Samaria und Skythopolis, und wohl auch die von Herodes und seinen Söhnen gegründeten, von einem erheblichen Bruchteil nichtjüdischer Einwohner bevölkerten Städte.

Bei aller Selbständigkeit haben natürlich auch diese Städte die politischen Schicksale des übrigen Palästinas im wesentlichen geteilt. In der Diadochenzeit wechselte die Herrschaft häufig[3]. Um das Jahr 319 vor Chr. setzte sich Ptolemäus Lagi in den Besitz von Syrien und Phönizien. Den größeren Teil verlor er schon im folgenden Jahre wieder an Eumenes; und im Jahre 315

2) Die Ausrüstung dieser Städte mit einem eigenen Gebiet von bald größerem, bald geringerem Umfang wird im folgenden für viele derselben nachgewiesen werden. — Im allgemeinen vgl. über die hellenistische Städteverfassung: F. W. Tittmann, Darstellung der griechischen Staatsverfassungen, Leipzig 1822. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 208—215 (1881). Gilbert, Handbuch der griechischen Staatsaltertümer, Bd. II, 1885. *Lévy, Études sur la vie municipale de l'Asie Mineure sous les Antonins* (*Revue des études grecques* 1895, *p.* 203—250; 1899, *p.* 255—289; 1901, *p.* 350—371). Oehler, Art. *βουλή* in Pauly-Wissowas Real-Enz. III, 1899, *col.* 1020—1037. Liebenam, Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche, 1900. Szanto, Die griechischen Phylen (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, phil.-hist. Kl. 1901, Bd. 144, Nr. V). *Chapot, La province romaine proconsulaire d'Asie* 1904, *p.* 89—279. — Viel Material im *Index* zum *Corp. Inscr. Graec. p.* 32 *sqq.* und bei Dittenberger, *Sylloge Inscr. Graec. ed.* 2, *t.* III (*Index*) *p.* 138—185. — Über Wesen und Entwickelung der griechischen *πόλις* überh. s. Jak. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte I, 1898, S. 55—332. Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters Bd. I, 1901, S. 1—36. — Über die Verfassung von Athen, welche das Muster der hellenistischen Städteverfassungen des Orients gewesen ist, s. Schoemann, Griechische Altertümer, 4. Aufl. bearb. von Lipsius, Bd. I, 1897.

3) Das Nähere s. bei Droysen, Gesch. des Hellenismus Tl. II—III. Stark, Gaza und die philistäische Küste S. 347—367. Koepp, Über die syrischen Kriege der ersten Ptolemaier (Rhein. Museum Bd. 39, 1884, S. 209—230). Niese, Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten Bd. II, S. 123 ff. Beloch, Die auswärtigen Besitzungen der Ptolemäer (Archiv für Papyrusforschung Bd. II, 1903, S. 229—256). C. F. Lehmann, Der erste syrische Krieg und die Weltlage um 275—272 v. Chr. (Beiträge zur alten Geschichte Bd. III, 1903, S. 496—547). Beloch, Griechische Geschichte III, 2 (1904), S. 248—286 (erweiterter Abdruck aus dem Archiv für Papyrusforschung). — Ich folge besonders den beiden zuletzt Genannten.

nahm ihm Antigonus auch Palästina ab, indem er Jope und Gaza eroberte. Drei Jahre später (312 vor Chr.) riß zwar Ptolemäus aufs neue das Land an sich, mußte es aber noch im selben Jahre wieder vor Antigonus räumen, der nun bis zu seinem Tode in der Schlacht bei Ipsus, also zehn Jahre lang (311—301), im Besitze blieb[4]. Fast unmittelbar nach der Schlacht bei Ipsus (301) besetzte Ptolemäus wieder das südliche Syrien bis in die Gegend von Sidon (*Diodor*. XX, 113). Bei der Teilung von Antigonus' Reich wurde ganz Syrien dem Seleukus zugesprochen. Aber Ptolemäus gab die besetzten Gebiete nicht heraus, und Seleukus wandte keine Gewalt an, um seinen Ansprüchen Geltung zu verschaffen (*Diodor*. XXI, 1, 5). So blieb Ptolemäus seitdem tatsächlich im Besitze Palästinas und des südlichen Phöniziens[5]. Im Jahre 296 wurde zwar Samaria durch Demetrius Poliorketes erobert (*Euseb. Chron.* II, 118, vgl. unten Nr. 24 „Sebaste"). Aber Demetrius verlor schon im Jahre 295 alle außergriechischen Besitzungen. Auch Damaskus muß auf längere oder kürzere Zeit ptolemäisch gewesen sein, da es von Antiochus I. erobert wurde (*Polyaen*. IV, 15, s. unten Nr. 12 „Damaskus")[6]. Immerhin bleibt bei Damaskus die Möglichkeit, daß es nur vorübergehend während des Krieges vom Jahre 274/273 in ptolemäischem Besitz war (so

4) Vgl. Köhler, Das asiatische Reich des Antigonos (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1898, S. 824—843), S. 832: „Das Reich des Antigonos ist nach dem Gesagten als Ganzes von 311 ab zu datieren und hat somit gerade zehn Jahre lang bestanden ..... Antigonos' Herrschaft erstreckte sich damals auf ganz Kleinasien von der Küste des ägäischen Meeres bis an die Grenze von Armenien und umfaßte die syrischen Landschaften bis zum Rande der arabischen Wüste".

5) Dies scheint mir durch Koepp, Beloch (Archiv S. 230 ff., Gr. Geschichte III, 2, 250 ff.) und Lehmann (S. 512 ff.) erwiesen zu sein. In den früheren Auflagen habe ich mit Droysen und Stark, welchen teilweise auch Niese beistimmt, angenommen, daß jene Gebiete vorübergehend auch unter der Herrschaft des Seleukus I. gestanden hätten. Nach allem, was wir wissen, ist dies aber sehr unwahrscheinlich. Fraglich ist nur, wie weit an der phönizischen Küste die Herrschaft des Seleukus sich südlich erstreckte. S. hierüber Beloch, Archiv S. 233. 236, Gr. Gesch. III, 2, S. 255. 258 f.; Lehmann S. 518 f. 520. 536. Die Städte Tyrus und Sidon, die zunächst nach der Schlacht bei Ipsus noch von Demetrius Poliorketes, dem Sohne des Antigonus, behauptet wurden, sind wahrscheinlich seit etwa 295 unter ptolemäische Herrschaft gekommen. Der König von Sidon, Philokles, befehligte die Flotte des Ptolemäus.

6) Über Samaria und Damaskus vgl. auch Lehmann, S. 514. 516. Ob die Einnahme von Damaskus durch Antiochus in die Zeit des ersten syrischen Krieges oder, was Lehmann wahrscheinlicher findet, etwas später fällt, kann hier dahingestellt bleiben. Gegen Lehmann s. Beloch, Griech. Geschichte III, 2, S. 421.

Beloch a. a. O.). Im allgemeinen darf aber als sicher angenommen werden, daß Ptolemäus II. Philadelphus (285—247 vor Chr.) Palästina und das südliche Phönizien bereits als ererbten Besitz von seinem Vater überkommen und nicht erst durch den Krieg mit Antiochus I., den sogenannten „ersten syrischen Krieg" (274 bis 273 vor Chr.) sich in den definitiven Besitz dieser Länder gesetzt hat[7]. Die durch Inschriften nachweisbare städtische Ära von Tyrus vom Jahre 274 vor Chr. kann daher auch nicht in der definitiven Besitzergreifung Phöniziens durch Ptolemäus II. ihren Grund haben; vermutlich hängt sie aber mit dem syrischen Krieg insofern zusammen, als Ptolemäus angesichts des bevorstehenden Krieges der bedeutenden Stadt, um sie sich günstig zu stimmen, eben damals die Autonomie verliehen haben wird[8]. — Die Grenzen

7) Die Zeit dieses Krieges ist durch C. F. Lehmann auf Grund einer keilinschriftlichen Urkunde genauer ermittelt worden. Er fällt in das J. 38 *aer. Sel.*, nach babylonischer Rechnung = 274/273 vor Chr. Als Hauptkriegsjahr wird das J. 273 zu betrachten sein. S. Zeitschr. f. Assyriologie VI, 1891, S. 234 ff. (Text der Inschr.), VII, 1892, S. 226 ff., bes. 232 f. (Übersetzung der Inschr. durch Straßmaier), Lehmann, Berliner philol. Wochenschr. 1892, Sp. 1465. Ehrlich, *De Callimachi hymnis quaestiones chronologicae* 1894, *p.* 20 *sq.* Köhler, Sitzungsberichte der Berliner Akad. 1895, S. 969. Lehmann, Beiträge zur alten Gesch. Bd. III, 1903, S. 496—512 (der hier sehr entschieden die Priorität in der Verwertung dieser Urkunde für sich in Anspruch nimmt). Beloch, Griechische Geschichte III, 2, S. 417 ff.

8) Die Ära von Tyrus v. J. 274 erhellt aus zwei Inschriften. a) Nach der einen (zu Oum el-Awamid, s. Renan, *Mission de Phénicie p.* 711—725 = *Corp. Inscr. Semit. t.* I *n.* 7 = Landau, Beiträge zur Altertumskunde des Orients II, 1899 *n.* 9 = *Cooke*, *Text-book of North-Semitic inscriptions* 1903 *n.* 9) begann die Ära 37 Jahre später als die seleucidische, was auf 275 oder auch 274 führen würde. b) Auf der anderen (zu Masub, s. *Clermont-Ganneau*, *Revue archéologique*, *troisième série t.* V, 1885, *p.* 380—384 = *Clermont-Ganneau*, *Recueil d'archéol. orientale t.* I, 1888, *p.* 81—86 = *Revue des études juives t.* XII, 1886, *p.* 109—111 = G. Hoffmann, Über einige phönikische Inschriften, in: Abh. der Gött. Ges. der Wissensch. Bd. 36, S. 20—30 = Landau, Beiträge II *n.* 12 = *Cooke*, *Text-book n.* 10) wird das 26. Jahr des Ptolemäus III. Euergetes, d. h. 222/221 vor Chr., dem 53. Jahre der Ära von Tyrus gleichgesetzt, was 274/273 als Ausgangspunkt ergeben würde. Vielleicht ist dieselbe Ära auch auf Ptolemäer-Münzen, die in Tyrus geprägt sind, angewandt (so *Six*, *L'ère de Tyr*, in: *Numismatic Chronicle* 1886, *p.* 97—113). — Als Grund der Ära vermutet Beloch (Archiv für Papyrusforschung Bd. II, S. 235, Gr. Gesch. III, 2, 258), daß damals erst das Königtum in Tyrus durch Ptolemäus Philadelphus abgeschafft worden sei. Lehmann (Beitr. zur alten Gesch. Bd. III, S. 519 f.) wendet dagegen ein, daß es unklug gewesen wäre, angesichts des bevorstehenden Feldzuges die Stadt durch einen solchen Akt zu verletzen; wahrscheinlicher sei die auch von Beloch als möglich hingestellte Annahme, daß Philadelphus ihr damals die Selbstverwaltung zurückgegeben habe. Letzteres war gewiß die Hauptsache; aber die Abschaffung des Königtums wäre damit

des ptolemäischen Gebietes um die Mitte des dritten Jahrhunderts vor Chr. ergeben sich aus der Tatsache, daß im Kriege des Ptolemäus III. Euergetes gegen Seleukus II. Kallinikus die Städte Damaskus und Orthosias von Ptolemäus zwar belagert, aber nicht erobert wurden; sie wurden von Seleukus entsetzt, als er im Jahre 242/241 wieder siegreich nach Süden vordrang (*Euseb. Chron.* I, 251, vgl. unten Nr. 12 „Damaskus"). Demnach haben sie vorher und nachher zum Gebiet der Seleuciden gehört. Da Orthosias etwas südlich vom Eleutherus liegt, wird also die Grenze nicht, wie vielfach angenommen wird, am Eleutherus, sondern südlich von Orthosias, zwischen dieser Stadt und Tripolis zu suchen sein[9]. — Die ptolemäische Herrschaft in Palästina dauerte volle hundert Jahre. | In den Jahren 219—217 vor Chr. nahm zwar Antiochus III. der Gr. Palästina vorübergehend in Besitz, mußte es aber infolge der unglücklichen Schlacht bei Raphia wieder aufgeben. Nach dem Tode des Ptolemäus IV. Philopator fiel er jedoch zum zweiten Male in Palästina ein, und nun entschied die siegreiche Schlacht bei Panias im Jahre 198 vor Chr. dauernd zu gunsten der Seleuciden. Von nun an gehörte Palästina und die ganze philistäisch-phönizische Küste zum syrischen Reiche[10]. — Die Oberhoheit der Ptolemäer wie der Seleuciden fand ihren Ausdruck hauptsächlich in zwei Punkten: in der Aufstellung militärischer Befehlshaber (*στρατηγοί*) in den ihnen unterworfenen Gebieten, und in der Auferlegung regelmäßiger Abgaben. Von der Organisation des Steuerwesens in der letzten Zeit der Ptolemäerherrschaft gibt uns Josephus in seiner Erzählung von dem Steuerpächter Josephus

---

immerhin vereinbar. Sie war nicht notwendig eine Verletzung der Tyrier, denn es kommt ganz darauf an, ob diese mit ihrem König, wenn ein solcher noch existierte, zufrieden waren.

9) Für den Eleutherus als Grenze: Stark, Gaza S. 371. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung des röm. Reichs II, 128 f. (weil *Strabo* XVI *p.* 753 den Eleutherus als Grenze zwischen *Σελευκίς* und Phönizien bezeichnet). Daß aber Orthosia seleucidisch war, zeigt nicht nur der Krieg vom J. 242/241, sondern auch die Geschichte des Einfalls Antiochus' des Gr. Bei der Schilderung desselben durch *Polyb.* V, 68, 7—8 „ist deutlich zu erkennen, daß Orthosia nicht ptolemäisch war" (Hölscher, Palästina in der pers. und hellenist. Zeit 1903, S. 7). Erst Kalamos bei Tripolis war dem Antiochus feindlich. Tripolis war also wohl die nördlichste ptolemäische Stadt (so auch Beloch, Archiv für Papyrusforschung II, 236 f., Griech. Geschichte III, 2, S. 260).

10) Das Nähere s. bei Stark S. 375—406. 423 ff. Wilcken, Art. Antiochos III. in Pauly-Wissowas Real-Enz. Niese, Geschichte der griech. und makedon. Staaten II, 1899, S. 373 ff. 577 ff. *Bevan*, *The house of Seleucus* 1902, I, 311 ff. II, 29—38.

und seinem Sohn Hyrkanus *Antt.* XII, 4 ein sehr anschauliches Bild, das trotz seiner romanhaften Färbung doch die Institutionen selbst gewiß treu widerspiegelt. Man sieht daraus, daß die Abgaben nicht von den Staatsbehörden selbst eingetrieben, sondern an große Unternehmer verpachtet wurden, denen die Eintreibung in den einzelnen Städten überlassen blieb[11]. Wie hoch | und mannigfaltig die Abgaben zur Zeit der Seleucidenherrschaft waren, zeigen die Andeutungen I *Makk.* 10, 29—30. 11, 34—35. 13, 15. 37. 39; II *Makk.* 14, 4. Vgl. *Joseph. Antt.* XII, 3, 3 und dazu aus römischer Zeit *Antt.* XIV, 10, 6[12].

---

11) Über die Verpachtung der Steuern in Ägypten und den hellenistischen Staaten überhaupt s. *Lumbroso, Recherches sur l'économie politique de l'Égypte sous les Lagides* (1870) *p.* 320—329. Ziebarth, Das griechische Vereinswesen (1896) S. 19—26. *Jouguet, Bulletin de corresp. hellénique* XX, 1896, *p.* 172. Wilcken, Griechische Ostraka I, 1899, S. 515—555. — Zur Erläuterung von *Jos. Antt.* XII, 4 vgl. Stark S. 412—423. Nußbaum, *Observationes in Flavii Josephi Antiquitates* (Göttinger Dissertat. 1875) S. 15—17. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (1894) S. 196—198, 4. Aufl. 1901, S. 243 —246. *Holleaux, Revue des études juives t.* XXXIX, 1899, *p.* 161—176 [über § 155: ἀμφοτέρους τοὺς βασιλέας = Ptolemäus V. und seine Gemahlin Kleopatra]. Gewagte Kombinationen bei Schlatter, Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch. XIV, 1894, S. 145 ff.; Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung (1895) S. 91 ff. Büchler, Die Tobiaden und die Oniaden 1899, S. 74—91. — Die Erzählung des Josephus erweist sich schon durch ihren romanhaften Charakter als unhistorisch. Sie setzt aber auch eine unmögliche Situation voraus. Die Gemahlin des Königs Ptolemäus wird stets Kleopatra genannt (*Antt.* XII § 167. 185. 204. 217 *ed. Niese*). Eine ägyptische Kleopatra hat es erst seit der Heirat des Ptolemäus V. mit Kleopatra, der Tochter des Antiochus des Gr. 193/192 vor Chr. gegeben. In der Tat wird diese Heirat im Anfang der Erzählung erwähnt (§ 154), demnach vorausgesetzt, daß die Steuerpacht des Joseph, welche 22 Jahre dauerte (*Antt.* XII, 4, § 186 u. 224), in die Zeit des Ptolemäus V., und zwar nach 193 v. Chr., fällt (der Beiname des Königs Εὐεργέτης § 158 fehlt in einigen guten Handschriften und ist als spätere Glosse zu betrachten). In dieser Zeit hat Palästina nebst Nachbargebieten nicht mehr unter der Gewalt der Ptolemäer gestanden. Allerdings sagt *Josephus Antt.* XII § 154, wie *Appian. Syr.* 5, *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 124, *Hieronymus* zu *Daniel* 11, 17 (*ed. Vallarsi* V, 710), Cölesyrien sei dem Ptolemäus V. von Antiochus d. Gr. als Mitgift für Kleopatra gegeben worden. Dies war aber im günstigsten Falle ein Versprechen, welches nie ausgeführt worden ist. Aus den zuverlässigen Angaben des Polybius geht mit Sicherheit hervor, daß Cölesyrien und Phönizien seit der Schlacht bei Panias im Besitze der syrischen Könige geblieben ist (*Polyb.* XXVIII, 1, 2—3. 17, 8—9, vgl. oben Bd. I, S. 181). Ptolemäus V. konnte also keine Steuerpächter dorthin schicken, wie die Erzählung des Josephus voraussetzt.

12) Zur Erläuterung s. außer den Kommentaren zu den Makkabäerbüchern auch: Stark, Gaza und die philistäische Küste S. 465 ff. Über die Steuern im Seleucidenreich überhaupt ist bes. zu vgl. *Aristotelis Oeconom.* II,

Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts vor Chr. bietet das Reich der Seleuciden mehr und mehr ein Bild der Auflösung dar. Die Zentralgewalt war durch die fortwährenden Thronumwälzungen so geschwächt, daß an den Grenzen des Reiches sich eine Menge unabhängiger Existenzen gründen konnten. In dieser Zeit haben daher nicht nur die Juden ihre volle Freiheit errungen und behauptet, sondern auch eine Anzahl der größeren Städte, die schon in den Kriegen zwischen Syrien und Ägypten oft eine selbständige Rolle gespielt haben, sich unabhängig gemacht und zum Zeichen dessen eine neue Zeitrechnung begonnen. So hat Tyrus eine Ära vom Jahre 126 vor Chr., Sidon eine solche vom Jahre 111, Askalon von 104, Berytus von 81 vor Chr.[13]) In anderen Städten gelang es einzelnen „Tyrannen", die Herrschaft an sich zu reißen. So finden wir gegen Ende des zweiten und im Anfang des ersten Jahrhunderts vor Chr. einen Tyrannen Zeno Kotylas in Philadelphia, seinen Sohn Theodorus in Amathus am Jordan, Zoilus in Stratons-Turm und Dora, Demetrius in Gamala[14]. Und es ist überhaupt bezeugt, daß die Römer bei ihrer Ankunft in Syrien daselbst eine Menge kleiner unabhängiger Fürsten vorfanden[15]. — Verhängnisvoll für die Städte in der Umgebung Palästinas war in jener Zeit das Erstarken der jüdischen Macht. Schon die ersten Makkabäer, dann weiter Johannes Hyrkan haben einzelne Städte unterworfen. In großem Maßstabe betrieb aber die Eroberungen namentlich Alexander Jannäus. Am Ende seiner Regierung waren den Juden unterworfen: sämtliche Küstenstädte von Raphia bis zum Karmel, mit alleiniger Ausnahme von Askalon, ferner fast alle Städte des Ostjordanlandes, und selbstverständlich auch die im Innern des Landes gelegenen Städte wie Samaria und Skythopolis, bis nördlich vom Merom-See[16].

Mit der Eroberung Syriens durch Pompeius war der Unabhängigkeit aller der kleinen Staaten, die sich vom Reich der

1, 4 (s. oben Bd. 1, S. 229 f. zu I *Macc.* 10, 29). — Über die Mannigfaltigkeit der Steuern in Ägypten s. Wilcken, Griechische Ostraka I, 130—421.

13) Die Ären von Tyrus, Sidon, Askalon sind schon in den älteren numismatischen Werken nachgewiesen (s. die oben S. 94 genannte Literatur). Über die Ära von Berytus vgl. *Rouvier, L'ère de Béryte* (*Journal international d'Archéologie numismatique t.* II, Athen 1899, *p.* 12—16).

14) Stark S. 478 f. Kuhn II, 162.

15) Josephus spricht ganz allgemein von *μόναρχοι* (*Antt.* XIII, 16, 5). — *Appian. Syr.* 50 bezeugt, daß Pompeius *τῶν ὑπὸ τοῖς Σελευκίδαις γενομένων ἐθνῶν τοῖς μὲν ἐπέστησεν οἰκείους βασιλέας ἢ δυνάστας*, die doch wohl Pompeius nicht erst geschaffen hat. — *Plinius Hist. Nat.* V, 23, 82 kennt in Syrien noch 17 *tetrarchias in regna descriptas barbaris nominibus.*

16) *Jos. Antt.* XIII, 15, 4. S. oben § 10.

Seleu|ciden losgelöst hatten, mit einem Schlage wieder ein Ende gemacht. Für die autonomen Städte hatte dies jedoch nur die Folge, daß sie nun zu den Römern in dasselbe freie Abhängigkeitsverhältnis traten, in welchem sie ehedem zu den Seleuciden gestanden hatten. Für diejenigen Städte aber, die von den Juden unterworfen worden waren, hatte das Eingreifen der Römer sogar die Bedeutung einer Befreiung von verhaßter Herrschaft. Denn Pompeius trennte alle von den Juden seit der Makkabäerzeit unterworfenen Städte wieder vom jüdischen Gebiete ab und gab ihnen die Freiheit[17]. Josephus nennt als solche durch Pompeius „befreite" Städte, die natürlich die römische Oberhoheit anerkennen mußten, namentlich folgende: Gaza, Azotus, Jamnia, Jope, Stratons-Turm, Dora, Samaria, Skythopolis, Hippus, Gadara, Pella, Dium[18]. Das Verzeichnis ist aber nicht vollständig. Denn außer den genannten haben auch noch andere die pompejanische Ära, d. h. die neue Zeitrechnung seit der Befreiung durch Pompeius, welche viele dieser Städte bis tief in die Kaiserzeit hinein beibehielten. Die im Ostjordanland gelegenen, samt Skythopolis, haben sich wohl eben damals zum „Zehnstädtebund", der sogenannten Dekapolis, zusammengeschlossen. — Ein neuer Wohltäter für viele dieser Städte war der Prokonsul Gabinius, der in den Jahren 57—55 vor Chr. die von den Juden zum Teil ganz zerstörten Städte Raphia, Gaza, Anthedon, Azotus, Jamnia, Apollonia, Dora, Samaria, Skythopolis wieder aufbauen ließ[19]. — Schwere Zeiten kamen auch über diese Städte durch die römischen Bürgerkriege mit ihrer Aussaugung der Provinzen und durch die Willkürherrschaft des Antonius im Orient. Letzterer schenkte der Kleopatra die ganze philistäisch-phönizische Küste von der Grenze Ägyptens bis zum Eleutherus mit alleiniger Ausnahme von Tyrus und Sidon[20]. — Auch als nach dem Untergang des Antonius und der Kleopatra deren Herrschaft von selbst aufgehört hatte und durch Augustus eine ruhigere Zeit begründet worden war, haben doch noch manche dieser Städte mehrmals ihre Herren gewechselt[21]. Augustus schenkte dem Herodes sämtliche Küstenstädte von Gaza bis Stratons-Turm mit Ausnahme von Askalon, ferner im Binnen-

17) Vgl. überhaupt über die Gewohnheit der Römer, den Städten der eroberten Gebiete die Freiheit zu geben: Kuhn II, 15—19.

18) *Antt.* XIV, 4, 4. *Bell. Jud.* I, 7, 7.

19) *Antt.* XIV, 5, 3. *Bell. Jud.* I, 8, 4.

20) *Antt.* XV, 4, 1 *fin.* *Bell. Jud.* I, 18, 5.

21) Die verschiedenen Besitzwechsel seit Alexander Jannäus sind anschaulich dargestellt durch die zahlreichen Spezial-Karten in Menkes Bibelatlas Blatt IV und V.

lande die | Städte Samaria, Hippus und Gadara[22]. Nach Herodes' Tod hatten diese Städte wieder verschiedene Schicksale. Gaza, Hippus und Gadara wurden unter die unmittelbare Oberhoheit des römischen Legaten von Syrien gestellt (wegen Anthedon siehe unten den betreffenden Abschnitt); Azotus und Jamnia nebst dem von Herodes erbauten Phasaelis erhielt seine Schwester Salome; endlich Jope, Stratons-Turm und Samaria fielen nebst dem übrigen Judäa an Archelaus[23]. Die der Salome gehörigen Städte bekam nach deren Tod die Kaiserin Livia[24]. Nach dem Tod der Livia scheinen sie in den Privatbesitz ihres Sohnes Tiberius übergegangen zu sein, weshalb wir zu dessen Zeit in Jamnia einen kaiserlichen *ἐπίτροπος* finden[25]. Die dem Archelaus verliehenen Städte kamen nach dessen Absetzung samt seinem übrigen Gebiet unter die Aufsicht eines römischen Prokurators, dann in den Jahren 41—44 nach Chr. an König Agrippa I., und nach dessen Tod wieder unter römische Prokuratoren. Dieser häufige Wechsel der Herren hatte jedoch für alle diese Städte kaum viel mehr zu bedeuten, als daß die Abgaben bald an diesen, bald an jenen Herren zu entrichten waren. Denn ihre inneren Angelegenheiten haben sie, wenn auch die Oberhoheit der verschiedenen Herren sich bald mehr bald weniger bemerklich machte, doch im wesentlichen selbständig verwaltet. — Von Bedeutung für die Entwicklung des kommunalen Lebens war es endlich, daß Herodes und seine Söhne eine ganze Anzahl von Städten neu gegründet haben; so namentlich: Cäsarea (= Stratons-Turm), Sebaste (= Samaria), Antipatris, Phasaelis, Cäsarea Philippi, Julias, Sepphoris, Livias, Tiberias.

Die Art der Abhängigkeit dieser Städte von der römischen Macht war dem Namen und der Sache nach verschieden[26]. Es gab

22) *Antt.* XV, 7, 3. *Bell. Jud.* I, 20, 3. Von den Küstenstädten nennt Josephus nur Gaza, Anthedon, Jope und Stratons-Turm. Aber auch Azotus und Jamnia, die nach Herodes' Tod seiner Schwester Salome zufielen, müssen damals in den Besitz des Herodes gekommen sein.

23) *Antt.* XVII, 11, 4—5. *Bell. Jud.* II, 6, 3.

24) *Antt.* XVIII, 2, 2. *Bell. Jud.* II, 9, 1. Azotus wird nicht ausdrücklich genannt, ist aber doch wohl mit gemeint.

25) *Antt.* XVIII, 6, 3. Vgl. Marquardt, Römische Staatsverwaltung II, 248 f. — Über den kaiserlichen Privatbesitz überhaupt: Hirschfeld, Der Grundbesitz der römischen Kaiser in den ersten drei Jahrhunderten (Beiträge zur alten Geschichte, herausg. von C. F. Lehmann Bd. II, 1902, S. 45—72. 284—315). Hirschfeld, Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diokletian 2. Aufl. 1905, S. 18—29, über die Verwaltung: S. 121 ff.

26) Vgl. zum Folgenden: Kuhn II, 14—41. Marquardt I, 71—86. 396. Mommsen III, 1, 645—764. Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs (1891) S. 83—110. Henze, *De*

im römischen Reiche freie und untertänige Gemeinden. Die ersteren (*civitates liberae*, ἐλεύθεροι) hatten ihre eigene Gesetz- | gebung, Rechtspflege und Finanzverwaltung und waren von eigentlicher Besteuerung frei; sie waren *αὐτόνομοι καὶ φόρων ἀτελεῖς* (*Appian. Civ.* I, 102)[27]. Ihre Abhängigkeit von Rom kam wesentlich in dem Verlust des eigenen Kriegs- und Bündnisrechtes sowie in der Verpflichtung zu gewissen Leistungen, namentlich zur Kriegshilfe zum Ausdruck. Je nachdem dieses Verhältnis durch ein Bündnis mit Rom geregelt war oder nicht, unterschied man zwischen *civitates foederatae* und solchen, die *sine foedere immunes ac liberae* waren. Doch ist der griechischen Terminologie diese Unterscheidung fremd; sie faßt beide Kategorien unter dem Titel der *αὐτόνομοι* zusammen[28]. Alle diese freien Städte werden nicht als im strengen Sinne zur Provinz gehörig betrachtet[29]. Von ihnen sind dann zu unterscheiden die untertänigen (*ὑπήκοοι*), im eigentlichen Sinne zur Provinz gehörigen, deren spezifischer Unterschied von jenen in der Besteuerung durch das römische Volk beziehungsweise durch den Kaiser bestand; sie waren *ὑποτελεῖς*, *stipendiariae*. Die Autonomie hatten sie rechtlich zwar verloren; die römische Behörde konnte in bezug auf Gesetzgebung, Rechtspflege und Verwaltung jederzeit nach Belieben eingreifen. Aber tatsächlich haben doch auch die untertänigen Gemeinden noch in weitgehendem Maße ihre eigene Gesetzgebung, Rechtspflege und Verwaltung gehabt[30].

Von den hellenistischen Städten in Palästina und dessen Umgebung sagt Josephus, daß Pompeius sie zu freien (*ἐλευθέρας*) gemacht habe[31]. Damit ist aber nur gemeint, daß er sie von der jüdischen Herrschaft befreit habe. Über ihr Verhältnis zu Rom ist damit überhaupt nichts ausgesagt. Und die meisten von ihnen sind sicherlich nicht *liberae* im technischen Sinne, sondern unter-

---

civitatibus liberis quae fuerunt in provinciis populi Romani. Diss. Berol. 1892. Auch Stark, Gaza S. 522—525. Liebenam, Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche S. 463 ff.

27) S. Marquardt I, 78 f. 84 f. Mommsen III, 1, 655 ff. 681 ff.

28) Mommsen III, 1, 654. 657 ff. Tyrus heißt lateinisch *foederata* (*Corp. Inscr. Lat.* X *n.* 1601 = Kaibel, *Inscr. Graecae Siciliae et Italiae n.* 831), griechisch *αὐτόνομος* (*Corp. Inscr. Graec. n.* 5853 = Kaibel *n.* 830).

29) Mommsen III, 1, 688.

30) Mommsen III, 1, 744—751; Mitteis a. a. O.; auch Kuhn II, 34 ff. — Mommsen gebraucht für die beiden Kategorien die Bezeichnungen „autonome Untertanen“ und „nicht autonome Untertanen“. Die Bezeichnung der ersteren als „Untertanen“ dürfte indessen keine zweckmäßige sein und ist von Mommsen selbst nicht festgehalten, insofern er S. 728. 732 zwischen „Autonomie“ und „Untertänigkeit“ unterscheidet.

31) *Antt.* XIV, 4, 4: *ἀφῆκεν ἐλευθέρας*. *B. J.* I, 7, 7: *ἠλευθέρωσε*.

tänige gewesen. Denn Josephus sagt gleichzeitig, daß Pompeius sie der Provinz Syrien einverleibt habe[32]. Von Askalon wird es als etwas Besonderes hervorgehoben, daß es ein *oppidum liberum* war[33]. Sonst werden auf Münzen und Inschriften, zum Teil freilich erst der späteren Kaiserzeit, als *αὐτόνομοι* bezeichnet: Gaza, Dora, Ptolemais (zur Seleucidenzeit), Gadara, Abila, Capitolias, Diocäsarea (das frühere Sepphoris). Der Begriff der Autonomie deckt sich aber nicht notwendig mit dem der „Freiheit". Er bezeichnet an sich nur das kommunale Selbstregiment und schließt die römische Besteuerung nicht aus[34]. Wahrscheinlich unterschieden sich also diese Städte von den untertänigen nur dadurch, daß ihr Selbstregiment nicht in der Weise beschränkt war, wie bei den letzteren. Ohnehin haben die Verhältnisse öfters gewechselt; und es darf, was für eine bestimmte Zeit bezeugt ist, nicht auch auf den ganzen Zeitraum der römischen Herrschaft übertragen werden. — Einige der palästinensischen Städte (vier Küstenstädte: Gaza, Askalon, Dora, Ptolemais, und vier Städte der Dekapolis: Hippus, Gadara, Abila, Skythopolis) führen auf Münzen und sonst den Titel *ἱερὰ καὶ ἄσυλος*. Die Verleihung des Asylrechtes, das eigentlich ein Recht der Tempel ist, an ganze Städte kommt zuerst zur Zeit des Seleukus II. Kallinikos (246 bis 226 vor Chr.) vor[35]. Es bedeutet im wesentlichen, daß die Stadt nicht zur Auslieferung solcher, die bei ihr Zuflucht suchen, verpflichtet ist[36]. — Die Pflicht militärischer Leistungen bestand auch für die „freien" Städte, ja sie gehörte geradezu zum Begriff der Bundesgenossenschaft, nur daß die Art der Hilfsleistung ursprünglich für die Bundesgenossen eine andere war als für die untertänigen Völker und Gemeinden: jene hatten Hilfstruppen zu stellen, bei diesen wurden Aushebungen veranstaltet. Doch sind auch diese Unterschiede mehr und mehr verwischt worden. Für die

---

32) *Antt.* XIV, 4, 4: *προσένειμεν τῇ ἐπαρχίᾳ. B. J.* I, 7, 7: *κατέταξεν εἰς τὴν Συριακὴν ἐπαρχίαν.*

33) *Plin. Hist. Nat.* V, 13, 68.

34) S. Mommsen III, 1, 658 f.

35) Verleihung an Aradus: *Strabo* XVI, 2, 14 *p.* 754, an Smyrna: *Corp. Inscr. Graec. n.* 3137 = Dittenberger, *Orientis graeci inscr. sel. n.* 229 *lin.* 12: *τό τε ἱερὸν τῆς Στρατονικίδος Ἀφροδίτης ἄσυλον εἶναι καὶ τὴμ πόλιν ἡμῶν ἱερὰν καὶ ἄσυλον.* Andere Beispiele bei Dittenberger II, 636 *Index s. v. ἄσυλος.*

36) Bei Aradus wird es folgendermaßen umschrieben (*Strabo l. c.*): *ὥστ' ἐξεῖναι δέχεσθαι τοὺς καταφεύγοντας ἐκ τῆς βασιλείας παρ' αὐτούς, καὶ μὴ ἐκδιδόναι ἄκοντας· μὴ μέντοι μηδ' ἐκπλεῖν ἐᾶν ἄνευ τοῦ ἐπιτρέψαι βασιλέα.* — Über das Asylrecht der Tempel s. Stengel, Art. „Asylon" in Pauly-Wissowas Real-Enz. II, 1881 ff. Mommsen, Römisches Strafrecht 1899, S. 458 ff.

palästinensischen Städte steht im allgemeinen die Pflicht militärischer Dienstleistung in dieser oder jener Form außer Frage. In Cäsarea lag vom Jahre 44—67 nach Chr. eine Besatzung von fünf Kohorten und einer Ala Reiter, die zum größten Teile aus Cäsareensern und Sebastenern (Einwohnern der Stadtgebiete von Cäsarea und Sebaste) gebildet waren[37]. Beim Feldzuge des Cestius Gallus gegen Jerusalem spricht Josephus ganz allgemein von den Hilfstruppen, welche von „den Städten" gestellt worden waren[38]. Seit der Zeit Vespasians begegnen uns bereits eine Anzahl Auxiliar-Kohorten, welche von palästinensischen und phönizischen Städten ihren Namen haben, auch solchen, welche als | „freie" anerkannt waren[39]. Die im Anfange der Kaiserzeit noch bestehenden Unterschiede der Organisation sind jetzt mehr und mehr ausgeglichen worden.

Eine eximierte Stellung unter den Städten des römischen Reiches nehmen die römischen Kolonien ein[40]. Solche gab es auch in Palästina und Phönizien seit Augustus. Die ältesten sind Berytus, Heliopolis (beide durch Augustus gegründet), Ptolemais (durch Claudius). Cäsarea (durch Vespasian). Sämtliche Kolonien der älteren Kaiserzeit waren Militärkolonien, d. h. sie bestanden aus ausgedienten Soldaten, welchen zur Belohnung für ihre Dienste Grundbesitz angewiesen wurde, und zwar so, daß es immer für eine größere Anzahl an einem Orte gleichzeitig geschah, wodurch eben die Kolonie gegründet wurde. Der erforderliche Grund und Boden wurde in der früheren Zeit den Besitzern einfach weggenommen. Später (seit Augustus) wurde es üblich, die

---

37) *Antt.* XIX, 9, 1—2. XX, 6, 1. *Bell. Jud.* II, 12, 5. III, 4, 2, und bes. *Antt.* XX, 8, 7: *μέγα δὲ φρονοῦντες ἐπὶ τῷ τοὺς πλείστους τῶν ὑπὸ Ῥωμαίοις ἐκεῖ στρατευομένων Καισαρεῖς εἶναι καὶ Σεβαστηνούς.* Näheres s. in der Zeitschr. für wissensch. Theol. 1875, S. 419 ff. und oben § 17c I, 460—462.

38) *Bell. Jud.* II, 18, 9: *Πλεῖστοι δὲ καὶ ἐκ τῶν πόλεων ἐπίκουροι συνελέγησαν, ἐμπειρίᾳ μὲν ἡττώμενοι τῶν στρατιωτῶν, ταῖς δὲ προθυμίαις καὶ τῷ κατὰ Ἰουδαίων μίσει τὸ λεῖπον ἐν ταῖς ἐπιστήμαις ἀναπληροῦντες.* — Berytus, das allerdings als römische Kolonie eine besondere Stellung einnahm, stellte zum Heere des Varus im J. 4 v. Chr. 1500 Mann Hilfstruppen (*Antt.* XVII, 10, 9. *B. J.* II, 5, 1).

39) Es kommen auf Inschriften vor: *cohortes* (und *alae*) *Ascalonitarum, Canathenorum, Damascenorum, Sebastenorum, Tyriorum.* S. die Zusammenstellung von Mommsen, *Ephemeris epigr.* V *p.* 193 *sq.* und von Cichorius Art. *Cohors* in Pauly-Wissowas Real-Enz. IV, 231—356. Art. *Ala* ebendas. I, 1224 ff.

40) S. hierüber im allgemeinen: Rein, Art. *colonia* in Paulys Real-Enz. II, 504—517. Kuhn, Die städt. und bürgerl. Verf. I, 257 ff. Marquardt I, 35 ff. 86 ff. 92—132. Mommsen, Römisches Staatsrecht III, 1, S. 773—823. Kornemann, Art. *Coloniae* in Pauly-Wissowas Real-Enz. IV, 511—588.

Besitzer zu entschädigen, oder man gab den Veteranen solches Land, das ohnehin Staatseigentum war. Die Kolonisten bildeten entweder eine neue Gemeinde neben der alten, oder sie traten in die alte Gemeinde ein, in welchem Fall dann diese in ihrer Gesamtheit die Rechte einer Kolonie und die römische Munizipalverfassung erhielt[41]. So wurde die Deduzierung einer Kolonie allmählich zu einer Gunstbezeugung für die Stadt, während sie ehedem eine grausame Beraubung war. Seit Hadrian hat die Ansiedelung von Veteranen in Verbindung mit einer Koloniegründung aufgehört. Nur Septimius Severus hat, wie es scheint, noch auf die Deduktion von Veteranen zurückgegriffen. „Im übrigen sind alle nachhadrianischen Koloniegründungen rein fiktiver Natur. Es handelt sich hier nur um Verleihung des Kolonienamens und -rechtes als der höchsten Art von Stadtrecht vor allem an Munizipien, aber auch an Peregrinenstädte und nichtstädtische Gemeinden“[42]. — Die Rechte der Kolonien waren verschieden[43]. Am günstigsten waren diejenigen gestellt, welche das volle *jus Italicum* und damit Freiheit von Kopfsteuer und Grundsteuer hatten[44]. — Das System der Anlegung von Militärkolonien hat übrigens auch Herodes dem Augustus nachgeahmt[45].

Die Stellung derjenigen Städte, welche vorübergehend unter herodianischen Fürsten standen, ist wohl auch nicht wesentlich anders zu denken, als diejenige der unmittelbar römischen. Möglich ist immerhin, daß die herodianischen Fürsten ihre Herrschaft direkter bemerklich machten; doch ist dies nicht nachweisbar. Zur Sicherung ihrer Herrschaft hatten sie in den Städten eigene Statthalter; so Herodes der Große einen *ἄρχων* in Idumäa und Gaza[46], Agrippa I. einen *στρατηγός* in Cäsarea[47], einen *ἔπαρχος* in Tiberias[48], Agrippa II. einen Statthalter in Cäsarea Phi-

---

41) Marquardt I, 118f.

42) Kornemann in Pauly-Wissowas Real-Enz. IV, 566.

43) S. hierüber Kornemann in Pauly-Wissowas Real-Enz. IV, 578—583.

44) Über das *jus Italicum* s. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 89ff. und die dort zitierte Literatur, zu welcher noch hinzuzufügen ist: *Beaudouin, Étude sur le Jus italicum, Paris* 1883 (vgl. *Revue critique* 1884 Nr. 6). Heisterbergk, Name und Begriff des *jus Italicum*, Tübingen 1885. *Séverin, Étude sur le jus italicum, Bordeaux* 1885. Mommsen, Römisches Staatsrecht III, 1, S. 807—810. *Beudant, Le jus Italicum, Paris* 1889. Herzog, Geschichte und System der römischen Staatsverfassung II, 2 (1891) S. 932ff.

45) *Antt.* XV, 8, 5. S. unten: Samaria, Gabe, Hesbon.

46) *Antt.* XV, 7, 9.

47) *Antt.* XIX, 7, 4.

48) *Jos. Vita* 9; ob es sich um Agrippa I. oder II. handelt, ist ungewiß.

lippi[49], einen *ἔπαρχος* in Gamala[50]. Eben ein solcher Statthalter ist auch der *ἐθνάρχης* des Königs Aretas in Damaskus, II Kor. 11, 32[51].

Die große Selbständigkeit dieser Städte bringt es mit sich, daß **jede ihre eigene Geschichte** hat. Indem wir dieser noch im einzelnen nachgehen, beginnen wir mit den Städten der philistäisch-phönizischen Küste, von Süden nach Norden vorgehend. Viele derselben hatten beim Beginn der hellenistischen Zeit schon eine reiche Vergangenheit hinter sich und sind auch während der ganzen hellenistisch-römischen Zeit von hervorragender Bedeutung geblieben.

1. **Raphia**, *Ῥαφία* (so ist nach den Münzen zu schreiben), rabbinisch רפיח (mit Chet am Schlusse)[52], noch heute nachweisbar in der Trümmerstätte *Kirbeth bir Refah*, nach Guérin etwa eine halbe Stunde vom Meer, aber an seichtem, hafenlosem Ufer[53], | daher von

---

49) *Vita* 13. Vgl. Kuhn II, 346.

50) *Vita* 11.

51) Der Titel *ἐθνάρχης* für solche Statthalter ist ungewöhnlich und aus den eigentümlichen Verhältnissen des nabatäischen Reiches zu erklären. Dort, wo es noch wenig Städte gab, überwog noch die Organisation nach **Stämmen**. An der Spitze eines Stammes oder eines Komplexes von Stämmen stand ein Scheich (Stammes-Haupt, griech. *ἐθνάρχης*). Spuren einer solchen Verfassung haben wir noch auf den griechischen Inschriften der Hauran-Gegend aus römischer Zeit (vgl. bes. *Waddington Inscript. n.* 2196 = *Dittenberger, Orientis graeci inscr. sel. n.* 616: *Ἀδριανοῦ τοῦ καὶ Σοαίδου Μαλέχου ἐθνάρχου, στρατηγοῦ νομάδων*. Häufig werden hier die *φυλαί* erwähnt, *Waddington n.* 2173b. 2210. 2220. 2224. 2265. 2287. 2308. 2309. 2310. 2393. 2396. 2397. 2427. 2431. 2439. 2483. Ein *Αννηλος Σαμεθου παναρετε εθναρχα* auf einer Grabschrift zu *Dschize*, zwischen Adraa und Bostra, Zeitschr. des DPV. XX, 1897, S. 135). Einem solchen *ἐθνάρχης* war also auch Damaskus unterstellt. Denn die Meinung von **Zahn** (Neue kirchl. Zeitschr. 1904, S. 34—41) und **Schwartz** (Nachrichten der Göttinger Gesellsch. d. Wiss. 1906, S. 367f.), daß der Ethnarch nur in der Nachbarschaft von Damaskus umhergeschweift sei und dem Apostel auf den Landstraßen aufgelauert habe, ist mit dem Wortlaut von I Kor. 11, 32—33 nicht vereinbar (s. unten bei Damaskus). — Sofern der *ἐθνάρχης* zugleich ein militärisches Kommando hatte, hieß er *στρατηγός*, אסרטגא, vgl. oben S. 59 und *Jos. Antt.* XVIII, 5, 1. Es ist nicht wahrscheinlich, daß in der obigen Inschrift *ἐθνάρχου* und *στρατηγοῦ* zu trennen, ersteres auf den Vater (*Μαλέχου*), letzteres auf den Sohn (*Σοαίδου*) zu beziehen ist (so Zahn, Neue kirchl. Zeitschr. 1904, S. 38). — Vgl. überh. meinen Aufsatz „Der Ethnarch des Königs Aretas" (Theol. Stud. u. Krit. 1899, S. 95—99).

52) *jer. Schebiith* VI, 1 *fol.* 36c, und nach richtiger Lesart auch *Tosephta Schebiith* IV *ed. Zuckermandel p.* 66, *Targum Onkelos Deut.* 2, 23. Vgl. *Neubauer*, *Géographie du Talmud* (1868) *p.* 20. **Berliner**, Targum Onkelos (1884) II, 219. **Hildesheimer**, Beiträge zur Geographie Palästinas (1886) S. 66—69.

53) *Diodor.* XX, 74 nennt Raphia *δυσπροσόρμιστον καὶ τεναγώδη*.

Plinius und Ptolemäus als Binnenstadt betrachtet[54]. Es war die erste syrische Stadt von Ägypten her[55]. In der Geschichte wird es, abgesehen von den Keilinschriften[56], zuerst bei dem Feldzug des Antigonus gegen Ägypten im Jahre 306 vor Chr. erwähnt, wo die Flotte des Antigonus unter Führung seines Sohnes Demetrius durch den Sturm hierher verschlagen wurde[57]. Berühmt wurde es dann namentlich durch den Sieg, welchen hier im Jahre 217 der unkriegerische Ptolemäus IV. Philopator über Antiochus den Großen erfocht, und welcher für letzteren den Verlust Palästinas und Phöniziens zur Folge hatte[58]. Im Jahre 193 wurde hier die Hochzeit des Ptolemäus V. Epiphanes mit Kleopatra, der Tochter Antiochus' des Großen, gefeiert[59]. Im Anfang des ersten Jahrhunderts vor Chr. wurde Raphia von Alexander Jannäus erobert (*Jos. Antt.* XIII, 13, 3. *Bell. Jud.* I, 4, 2; vgl. *Antt.* XIII, 15, 4), muß dann wie die benachbarten Städte durch Pompeius vom jüdischen Gebiete abgetrennt worden sein, und wurde durch Gabinius neu gebaut (*Antt.* XIV, 5, 3. *Bell. Jud.* I, 8, 4). Die Münzen Raphias aus der römischen Kaiserzeit (von Commodus bis Philippus Arabs) haben daher eine Ära, welche mit der Neugründung durch Gabinius (57 vor Chr.?) beginnt[60]. Im Besitz der herodianischen Fürsten scheint es nie gewesen zu sein. |

---

54) *Plin. Hist. Nat.* V, 13, 68. *Ptolem.* (*ed. Nobbe*) V, 16, 6 = Didotsche Ausg. (I, 2, 1901) V, 15, 5. — Vgl. sonst: *Strabo* XVI, 2, 31. *Itinerar. Antonini* (*edd. Parthey et Pinder* 1848) *p.* 69. *Sozomenus, Hist. eccl.* VII, 15. *Hierocles, Synecdemus* (*ed. Parthey* 1866) *p.* 44. — *Reland*, *Palaestina p.* 967 *sq.* Ritter, Erdkunde XIV, 138ff. XVI, 39. Raumer, Palästina S. 219. *Guérin*, *Judée* II, 233—235. *Schumacher*, *Researches in Southern Palestine* (*Quarterly Statements* 1886, 171 *sqq.*). *Le Quien*, *Oriens christianus* III, 630.

55) *Polyb.* V, 80: πρώτη τῶν κατὰ Κοίλην Συρίαν πόλεων ὡς πρὸς τὴν Αἴγυπτον. — *Jos. Bell. Jud.* IV, 11, 5: ἔστι δὲ ἡ πόλις αὕτη Συρίας ἀρχή.

56) Friedr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? (1881) S. 291.

57) *Diodor.* XX, 74. Droysen, Gesch. des Hellenismus (2. Aufl.) II, 2, 147. Stark, Gaza S. 358.

58) Die Schlacht ist ausführlich beschrieben bei *Polyb.* V, 82—86. Vgl. Stark, Gaza S. 382—386. *Mahaffy*, *The army of Ptolemy* IV *at Raphia* (*Hermathena* XXIV, 1899, *p.* 140—152). Niese, Gesch. der griech. und makedon. Staaten II, 380—382. Beloch, Griechische Geschichte III, 1, S. 716f.

59) *Livius* XXXV, 13. Über die Zeit dieser Hochzeit (193/192 v. Chr.) s. Strack, Die Dynastie der Ptolemäer (1897) S. 183. 196.

60) Dies darf jetzt als sicher betrachtet werden, während Noris und Eckhel noch schwankten, ob die Ära des Pompeius oder die des Gabinius anzunehmen sei. — S. überh.: *Noris*, *Annus et epochae Syromacedonum* V, 4, 2 (*ed. Lips. p.* 515—521). — *Eckhel*, *Doctrina numorum* III, 454 *sq.* — *Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II, 1809, *lib.* IV, *p.* 295—298. — *Mionnet*, *Description de médailles* V, 551 *sq.* *Suppl.* VIII, 376 *sq.* —

2. **Gaza**, *Γάζα*, hebräisch עַזָּה[61], die alte, im Alten Testament häufig erwähnte, bedeutende Stadt der Philistäer[62]. Auf den Amarnabriefen heißt sie Azzati, ägyptisch Gadatu[63]. Herodot kennt sie unter dem Namen *Κάδυτις* und bemerkt, daß sie nicht viel kleiner sei als Sardes[64]. Schon in der persischen Zeit muß sie in

---

Kenner, Die Münzsammlung des Stifts St. Florian in Ober-Österreich (1871) S. 179—182, Tafel VI *n.* 17—18. — *De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte p.* 237—240, *pl.* XII *n.* 7—9. — Stark, Gaza S. 515.

61) Zur hebr. Form vgl. *Steph. Byz. s. v. Γάζα· ἐκλήθη καὶ Ἄζα· καὶ μέχρι νῦν Σύροι Ἄζαν αὐτὴν καλοῦσιν.* — Auf einer lateinischen Inschrift aus dem zweiten Jahrh. nach Chr. (Verzeichnis von Veteranen der *leg.* III *Aug.*) kommt auch die Form *Gazza* vor, *Ephemeris epigr.* V *p.* 211 = *Corp. Inscr. Lat. t.* VIII *Suppl. n.* 18084 *lin.* 22. — Über die heutige Namensform s. Kampffmeyer, Zeitschr. d. DPV. XVI, 1893, S. 53.

62) S. überhaupt: *Reland, Palaestina p.* 787—800. — Robinson, Palästina II, 634—648. — Ritter, Erdkunde XVI, 45—65. — Raumer, Palästina S. 192—194. — Winers RWB. *s. v.* — Arnold in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. IV, 671—674. — Sepp, Jerusalem u. das heilige Land (2. Aufl.) II, 617 ff. — *Guérin, Judée* II, 178—211. 219—221. — *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* III, 234 *sq.* 248—251, dazu Blatt XIX der großen engl. Karte. — Gatt, Bemerkungen über Gaza und seine Umgebung (Zeitschr. des deutschen Pal.-Ver. VII, 1—14). — *Schumacher, Researches in Southern Palestine* (*Quarterly Statements* 1886, 171 ff.). — *Le Strange, Palestine under the Moslems* 1890, *p.* 441—443. — *G. A. Smith, Historical Geography of the Holy Land* 1894, *p.* 181—189. — *Clermont-Ganneau, Archaeological Researches in Palestine vol.* II, 1896, *p.* 379—437. — Plan des heutigen Gaza von Gatt in der Zeitschr. des DPV. XI, 1888, S. 149 ff. — Für das Geschichtliche bes. Stark, Gaza, 1852. Auch Alb. v. Hörmann, Gaza, Stadt, Umgebung und Geschichte, 1876 (Progr. des Knabenseminars der Diözese Brixen zu Rothholz, s. die Anz. in: Zeitschr. f. die österreich. Gymnasien 1877, S. 142 f.). *Noordtzij, De Filistijnen,* 1905 (vgl. Theol. Litztg. 1906, Nr. 1).

63) S. Zeitschr. des DPV. 1907, S. 12 f.

64) *Herodot.* II, 159. III, 5: *Σαρδίων οὐ πολλῷ ἐλάσσονος.* Unter dem Kadytis des Herodot hat man früher wohl Jerusalem verstanden (so auch noch Wandel, Schulblatt für die Provinz Brandenburg, 53. Jahrg. 1888, S. 428—442. 497—505). Wie wenig die Angaben des Herodot hierzu passen, ist längst gezeigt worden (s. z. B. Stark, Gaza S. 220). Andererseits bezeichnet Herodot III, 5 *Κάδυτις* als eine Stadt der *Σύροι Παλαιστῖνοι* in der Nähe der ägyptischen Grenze. Hiernach kann an der Identität mit Gaza nicht wohl gezweifelt werden. Aber auch II, 159 spricht dafür, denn es heißt hier, daß Kadytis durch Pharao Necho eingenommen worden sei, was nach *Jerem.* 47, 1 in betreff Gazas wirklich der Fall war. Für die Identität von Kadytis und Gaza haben sich daher die meisten Neueren erklärt, z. B. **Hitzig**, *De Cadyti urbe Herodotea,* 1829. Gesenius, *Thesaurus p.* 1010. Winer, RWB. I, 546 Anm. 3 (im Art. Jerusalem). Stark, Gaza und die philistäische Küste S. 218 ff. Wiedemann, Herodots zweites Buch (1890) zu II, 159 (schwankend). *Th. Reinach, Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* 1895,

regem Handelsverkehr mit Griechenland gestanden haben, wie die erhaltenen Münzen bezeugen[65]. Zur Zeit Alexanders des Gr. war sie nächst Tyrus die bedeutendste Festung an der phönizisch-philistäischen Küste. Alexander eroberte sie erst nach zweimonatlicher mühsamer Belagerung 332 vor Chr.[66] Von da an wurde sie mehr und | mehr eine griechische Stadt[67]. Die Kämpfe des Ptolemäus Lagi mit den anderen Diadochen um den Besitz Cölesyriens haben natürlich auch Gaza in erster Linie mitberührt. Im

---

p. 360—366 (*p.* 361: *Cadytis, tout le monde est aujourdhui d'accord là-dessus, est Gaza*). Gegen letzteren hat allerdings Oppert (*Comptes rendus* 1895, *p.* 368—375) die Identität wieder bestritten, und Prášek, Forschungen zur Gesch. des Altertums II, 1898, will sie nur für III, 5 anerkennen; beide nicht mit überzeugenden Gründen.

65) Vgl. über diese höchst interessanten Münzen die gelehrte Abhandlung von Six, *Observations sur les monnaies phéniciennes* (*Numismatic Chronicle, New Series vol.* XVII, 1877, *p.* 177—241, über Gaza: *p.* 221—239); auch Babelon, *Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque nationale, Les Perses Achéménides, Cypre et Phénicie* (*Paris* 1893) *p.* LVI *sqq.* 47 *sqq.* Die Münzen haben teils phönizische, teils griechische Aufschrift. Der Name der Stadt (עז oder עזה) ist wenigstens auf mehreren derselben sicher zu erkennen. Das Interessanteste ist aber, daß sie ganz nach athenischem Münzfuß und mit athenischen (*resp.* griechischen) Typen geprägt sind, offenbar für den Handelsverkehr mit Griechenland. Wahrscheinlich sind zur Zeit der Hegemonie Athens im fünften Jahrhundert vor Chr. zunächst echte athenische Münzen nach Palästina gekommen; und nach deren Muster ist dann dort weitergeprägt worden. S. Six a. a. O. S. 230f. 234—236. — Speck, Handelsgeschichte des Altertums, 2. Bd. 1901, S. 440: „Aus dem Umstande, daß Gaza, das wie alle phönizischen Städte erst von Anfang des 4. Jahrh. an zur Münzprägung verschritt, seine Münzen nach attischem Fuße und mit attischen Typen prägte, während Aradus seine Silbermünzen nach persischem, Sidon, Tyrus und Byblus nach phönizischem Fuße schlug, darf man wohl schließen, daß in Gaza, dem Endpunkte der großen arabischen Weihrauchstraße, viele Athener sich einfanden, um die Wohlgerüche Arabiens einzukaufen". — Der Verkehr athenischer Frachtschiffe nach Phönizien zur Zeit des Perikles ist durch *Thucyd.* II, 69 direkt bezeugt. Vgl. oben S. 71.

66) Die zweimonatliche Dauer der Belagerung bezeugen *Diodor.* XVII, 48 und *Jos. Antt.* XI, 8, 3—4. Sonst vgl. bes. *Arrian.* II, 26—27. *Curtius* IV, 6. *Plutarch. Alexander* 25. *Polyb.* XVI, 40 (= *ed. Hultsch* XVI, 22^{a}). Droysen, Gesch. d. Hellenismus 2. Aufl. I, 1, 297—301. Stark, Gaza S. 236—244. Jos. Kohn, *Ephemerides rerum ab Alexandro Magno in partibus orientis gestarum, Bonnae* 1890, *Diss.* (setzt S. 12 u. 23 die Belagerung Gazas von Mitte August bis Mitte Oktober 332). Niese, Gesch. der griechischen und makedonischen Staaten I, 1893, S. 82. E. Keller, Alexander der Große nach der Schlacht bei Issos bis zu seiner Rückkehr aus Ägypten, 1904 (Historische Studien herausg. von Ebering, Heft 48), S. 47—56.

67) Als πόλις Ἑλληνίς wird sie ausdrücklich bezeichnet *Jos. Antt.* XVII, 11, 4. *Bell. Jud.* II, 6, 3.

Jahre 315 wurde es von Antigonus erobert[68]. Im Jahre 312 fiel es infolge des Sieges, welchen Ptolemäus Lagi eben bei Gaza über Antigonus' Sohn Demetrius erfocht, wieder in die Hände des Ptolemäus[69]. Aber noch im selben Jahre gab dieser den Besitz Cölesyriens wieder auf und ließ beim Rückzug die wichtigsten Festungen, darunter auch Gaza, schleifen[70]. Von 311—301 war Gaza wie das übrige Palästina im Besitze des Antigonus, seitdem, wahrscheinlich ununterbrochen, in dem des Ptolemäus Lagi und seiner Nachfolger (s. oben S. 97). Von Ptolemäus II. und III. gibt es Münzen, welche in Gaza geprägt sind. Die datierten Münzen des Ptolemäus II. mit dem Monogramm von Gaza gehen von seinem 23. bis zu seinem 37. Regierungsjahre (= 263—249 vor Chr.)[71]. In den Jahren 218—217 war Gaza wie das übrige Palästina vorübergehend im Besitz Antiochus' des Gr.[72]. Zwanzig Jahre später kam Cölesyrien durch den Sieg Antiochus' des Gr. bei Panias (198 vor Chr.) dauernd unter die Herrschaft der Seleuciden. Eben damals muß auch Gaza von Antiochus nach schwerer Belagerung erobert worden sein, worüber wir freilich nur Andeutungen bei Polybius haben[73]. Die Herrschaft der Seleuciden wird u. a. auch durch eine in Gaza geprägte Münze des Demetrius I. Soter bekundet[74]. Vorübergehend scheinen die Einwohner sich *Σελευκεῖς ἐν Γάζῃ* oder *Σελευκεῖς Γαζαῖοι* genannt zu haben[75]. Während

---

68) *Diodor.* XIX, 59. Droysen II, 2, 11. Stark S. 350. Niese I, 275f.

69) *Diodor.* XIX, 84. Über die Schlacht: Droysen II, 2, 42ff.. Stark S. 351—354; Niese I, 295ff.; Beloch, Griechische Geschichte III, 1, S. 132f. Über das Datum (312): Lehmann, Berliner philol. Wochenschrift 1906, *col.* 1264.

70) *Diodor.* XIX, 93: *κατέσκαψε τὰς ἀξιολογωτάτας τῶν κεκρατημένων πόλεων, Ἄκην μὲν τῆς Φοινίκης Συρίας, Ἰόπην δὲ καὶ Σαμάρειαν καὶ Γάζαν τῆς Συρίας.* Vgl. Stark S. 355f. Niese I, 300.

71) *Catalogue of the greek coins in the British Museum, Ptolemies kings of Egypt* (1883) *p.* 35. 49. *Svoronos, Les monnaies de Ptolémée* II *qui portent dates* (*Revue Belge de Numismatique* 1901, *p.* 263—298, 387—412 [Gaza *p.* 285 *sq.*]). Am vollständigsten: *Σβορωνος, Τὰ νομίσματα τοῦ κράτους τῶν Πτολεμαίων*, Athen 1904, Tl. II, S. 123—124 (Ptolemäus II.), S. 165 (Ptolemäus III.).

72) *Polyb.* V, 80. Stark S. 382—385.

73) *Polyb.* XVI, 18. XVI, 40 (*ed. Hultsch* XVI, 22a). XXIX, 6a (*ed. Hultsch* XXIX, 12); Stark S. 404f.

74) *Gardner, Catalogue of the greek coins in the British Museum, Seleucid kings of Syria* (1878) *p.* 47. Auffallend ist die viel größere Zahl von Seleuciden-Münzen in Askalon. Offenbar war letzteres damals bedeutender als Gaza, wie auch aus den Handelsbeziehungen erhellt (s. Askalon am Schluß).

75) *De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte p.* 211 *sq.* *Σελ.* ist wahrscheinlich = *Σελευκεῖς*, s. *Catalogue of greek coins in the Hunterian col-*

der Kämpfe im syrischen Reiche zwischen Demetrius II. Nikator und Antiochus VI., resp. Trypho (145—143 vor Chr.), wurde Gaza, da es | sich der Partei des Antiochus nicht anschließen wollte, im Einverständnis mit diesem von dem Makkabäer Jonathan belagert und seine Umgebung verwüstet, woraufhin es seinen Widerstand aufgab und zur Bürgschaft seines Anschlusses an Antiochus dem Jonathan Geiseln stellte[76]. In betreff der Verfassung Gazas in jener Zeit erfahren wir gelegentlich, daß es einen Rat von 500 Mitgliedern hatte[77]. Um das Jahr 96 vor Chr. fiel auch Gaza gleich den Nachbarstädten Raphia und Anthedon in die Hände des Alexander Jannäus. Alexander eroberte es nach einjähriger Belagerung, schließlich freilich doch nur durch Verrat, und gab die Stadt samt ihren Einwohnern dem Untergange preis (*Jos. Antt.* XIII, 13, 3. *Bell. Jud.* I, 4, 2. Vgl. *Antt.* XIII, 15, 4. Stark, S. 499 ff.). Als Pompeius Syrien eroberte, erhielt auch Gaza, soweit von dessen Existenz damals überhaupt die Rede sein kann, die Freiheit (*Antt.* XIV, 4, 4. *Bell. Jud.* I, 7, 7). Die neuerbaute Stadt begann daher mit der Zeit des Pompeius (61 vor Chr.) eine neue Zeitrechnung[78]. Die Wieder-

---

lection ed. by Macdonald vol. III, *Glasgow* 1905, *p.* 282. — De Saulcy will diese Münzen in die römische Kaiserzeit setzen; nach Macdonald (a. a. O. Anm.) ist dies wegen des Stiles unmöglich.

76) I *Makk.* 11, 61—62. *Joseph. Antt.* XIII, 5, 5. Stark S. 492. — Eine Eroberung Gazas hat zur Makkabäerzeit nicht stattgefunden. Denn an der Stelle I *Makk.* 13, 43—48 ist Gazara zu lesen.

77) *Jos. Antt.* XIII, 13, 3.

78) Über die Ära von Gaza vgl. überhaupt: *Noris, Annus et epochae Syromaced.* V, 2—3 (*ed. Lips. p.* 476—502). *Dufour de Longuerue, De variis epochis et anni forma veterum orientalium, Lips.* 1750, *p.* 142—167. *Eckhel, Doctr. Num.* III, 448—454. *Musei Sanclementiani Numismata selecta P.* II, 1809, *lib.* III, 252—270, *lib.* IV, 141—161. Ideler, Handb. der Chronol. I, 474f. Stark, Gaza S. 513—515. Schürer, Der Kalender und die Ära von Gaza (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1896, S. 1065—1087). Die Münzen bei *Mionnet* V, 535—549. *Suppl.* VIII, 371—375. *De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte p.* 209—233, *pl.* XI. *Catalogue of greek coins in the Hunterian collection ed. by Macdonald* III, 282—284. Wichtig sind die von Germer-Durand und Clermont-Ganneau in neuerer Zeit gesammelten christlichen Grabschriften, über welche unten Anm. 89 das Nähere mitgeteilt ist. — Das *Chronicon paschale* (*ed. Dindorf* I, 352) bemerkt zu *Olymp.* 179, 4 = 61 vor Chr.: *Ἐντεῦθεν Γαζαῖοι τοὺς ἑαυτῶν χρόνους ἀριθμοῦσιν.* Hiernach haben Noris, Longuerue und Eckhel den Beginn der Ära in d. J. 61 v. Chr. gesetzt. Statt dessen glaubten Sanclemente und nach ihm Ideler und Stark auf Grund einer Münze der Plautilla, der Gemahlin des Caracalla, mit der Jahreszahl 264 das J. 62 als Anfangspunkt erweisen zu können Aber die erwähnten christlichen Grabschriften setzen das J. 61 als Anfangspunkt außer Zweifel; und jene Münze steht damit nicht im Widerspruch, da sie unter Voraussetzung jener Ära in d. J. 203/204 n. Chr. fällt, in welchem Jahre

erbauung selbst erfolgte erst unter Gabinius (*Antt.* XIV, 5. 3). Wahrscheinlich ist aber damals das alte Gaza verlassen und die neue Stadt etwas weiter südlich gegründet worden[79]. Im Jahre 30 vor Chr. kam Gaza unter die Herrschaft Herodes' des Gr. (*Antt.* XV,

---

Plautilla noch die Gemahlin des Caracalla war. S. Sitzungsber. der Berliner Akad. 1896, S. 1072f.

79) Über den Unterschied von Alt- und Neu-Gaza vgl. bes. Stark S. 352f. 509—513. — Die Stadt, bei welcher im J. 312 v. Chr. Ptolemäus Lagi über Demetrius Poliorketes siegte, wird von Diodor und Porphyrius ausdrücklich Alt-Gaza genannt, s. *Diodor.* XIX, 80 (*τὴν παλαιὰν Γάζαν*), *Porphyrius* in dem Fragment bei *Euseb. Chron. ed. Schoene* I, *col.* 249—250 (nach dem Armenischen: *veterem Gazam*, griech. bei *Syncellus: Παλαίγαζαν* oder wie Gutschmid liest, *Παλαιγάζην*). Auf eben dieses Alt-Gaza bezieht sich die Notiz bei Strabo, daß Gaza von Alexander zerstört worden und wüste geblieben sei, *Strabo* XVI, 2, 30, *p.* 759: *κατεσπασμένη δ' ὑπὸ Ἀλεξάνδρου καὶ μένουσα ἔρημος.* [Von der Bemerkung der Apostelgeschichte *Act.* 8, 26: *αὕτη ἐστὶν ἔρημος* ist dagegen hier abzusehen, da dort *αὕτη* wahrscheinlicher auf *ὁδός* zu beziehen ist.] Strabo ist freilich insofern im Irrtum, als er von der Existenz Neu-Gazas nichts zu wissen scheint. Seine Bemerkung beruht eben auf der Angabe eines älteren geographischen Autors, zu dessen Zeit Neu-Gaza noch nicht existierte. Die Existenz eines Neu-Gaza, das etwas südlicher als Alt-Gaza lag, wird aber namentlich bezeugt durch ein anonymes geographisches Fragment (*Αποσπασματια τινα γεωγραφικα ed. Hudson* [im Anhang zu seiner Ausg. des *Dionysius Perieget.*, *Geographiae vet. scriptores Graeci minores T.* IV, *Oxon.* 1717] *p.* 39: *μετὰ τὰ Ῥινοκόρουρα ἡ νέα Γάζα κεῖται πόλις οὖσα καὶ αὐτή, εἶθ' ἡ ἔρημος Γάζα, εἶτα ἡ Ἀσκάλων πόλις*) und durch *Hieronymus* (*Onomast. ed. Klostermann p.* 63: *antiquae civitatis locum vix fundamentorum praebere vestigia, hanc autem quae nunc cernitur, in alio loco pro illa, quae corruit, aedificatam*). — Steht somit die lokale Verschiedenheit von Alt- und Neu-Gaza außer Frage, so wird man es auch mit Stark für das Wahrscheinlichste halten dürfen, daß die Gründung Neu-Gazas auf Gabinius zurückzuführen ist. Denn eine völlige Zerstörung des alten Gaza ist nicht, wie Strabo anzunehmen scheint, bei der Eroberung durch Alexander d. Gr., wohl aber durch Alexander Jannäus erfolgt. — Sowohl Alt- als Neu-Gaza lag übrigens zwanzig Stadien landeinwärts (s. über das alte: *Arrian.* II, 26; über das neue: *Sozom. hist. eccl.* V, 3; irrig *Strabo p.* 759: sieben Stadien, *Antoninus Martyr c.* 33: ein *mil. pass.*). Von beiden ist daher zu unterscheiden der Hafen von Gaza, der wohl für beide derselbe geblieben ist, *Γαζαίων λιμήν*, *Strabo p.* 759, *Ptolemaeus* V, 16, 2 = Didotsche Ausg. (I, 2, 1901) V, 15, 2. Dieser Hafenort wurde durch Konstantin d. Gr. unter dem Namen *Κωνστάντεια* zur Stadt erhoben (*Euseb. Vita Const.* IV, 38. *Sozomenus, Hist eccl.* II, 5), verlor aber durch Julian wieder diesen Namen samt den Rechten seiner Stadt und hieß seitdem wieder nur *Μαϊουμᾶς* (= Hafenort), s. *Sozom. hist. eccl.* V, 3. *Marci Diaconi Vita Porphyrii c.* 57 (*ed.* Haupt, Abhandl. der Berliner Akad. 1874, Teubnersche Ausg. *Lips.* 1895). *Hieronymus Vita Hilarionis c.* 3 (*opp. ed. Vallarsi* II, 15). Raabe, Petrus der Iberer, 1895, S. 50—59. *Antoninus Martyr c.* 33. *Reland p.* 791 *sq.* Stark S. 513 Kuhn II, 363. *Guérin, Judée* II, 219—221. Thomsen, *Loca sancta p.* 86.

7, 3. *Bell. Jud.* I, 20, 3). Nach dessen Tode wurde es wieder zur Provinz Syrien geschlagen (*Antt.* XVII, 11, 4. *Bell. Jud.* II, 6, 3). Hiermit stimmt überein, daß die Kaisermünzen von Gaza erst nach dem Tode Herodes' des Gr. beginnen. Die ältesten bekannten sind zwei Münzen des Augustus aus den Jahren 63 und 66 *aer. Gaz.*[80]. Zur Zeit des Claudius wird Gaza von dem Geographen | Mela als bedeutende Stadt erwähnt[81]. Im Jahre 66 nach Chr. wurde es von den aufständischen Juden überfallen und verwüstet (*Jos. Bell. Jud.* II, 18, 1). Es kann dies aber nur eine sehr partielle Verwüstung gewesen sein. Denn eine so starke Festung konnte unmöglich von einem Haufen rebellischer Juden wirklich zerstört werden. Auch bezeugen Münzen aus den Jahren 130, 132, 135 *aer. Gaz.* (= 69/70, 71/72, 74/75 nach Chr.) die fortdauernde Blüte der Stadt[82]. Auf einem neuerdings gefundenen Bleigewicht findet sich die Inschrift *L δξρ ἀγορανομοῦντος Δικαίου* (Jahr 164 *aer. Gaz.* = 103/104 nach Chr.)[83]. Besondere Gunstbezeugungen scheinen der Stadt durch Hadrian bei dessen Aufenthalt in Palästina im Jahre 130 nach Chr. zuteil geworden zu sein[84]. Auf einer Inschrift aus der Zeit des Gordianus (238—244 nach Chr.) heißt sie *ἱερὰ καὶ ἄσυλος καὶ αὐτόνομος*[85]. Später muß sie römische Kolonie geworden sein[86]. Eusebius erwähnt sie als *πόλις ἐπίσημος*[87]. Und

---

80) *Eckhel* III, 453 *sq.* *Mionnet* V, 536 *sq.* *De Saulcy p.* 213.

81) *Mela* I, 11: *in Palaestina est ingens et munita admodum Gaza.*

82) *Mionnet* V, 537 *sq.* *Suppl.* VIII, 372. *De Saulcy p.* 214.

83) Mitgeteilt von Clermont-Ganneau, *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* 1893, *p.* 305 *sq.* = *Archaeological Researches in Palestine* II, 399. — Über ein ähnliches Bleigewicht s. Clermont-Ganneau|, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* 1898, *p.* 606—609 = *Recueil d'archéol. orientale* III, 82—86. Es trägt die Jahreszahl 86, was nach der Ära von Gaza = 25/26 n. Chr. sein würde. Nach dem Schriftcharakter muß es aber jünger sein.

84) Die Münzen aus der Zeit Hadrians haben eine neue hadrianische Ära neben der gewöhnlichen städtischen. Außerdem erwähnt das *Chronicon paschale* (*ed. Dindorf* I, 474) eine *πανήγυρις Ἀδριανή*, die seit Hadrians Zeit gefeiert werde. S. überhaupt Stark S. 550.

85) *Corp. Inscr. Graec. n.* 5892 = *Kaibel, Inscr. Gr. Siciliae et |Italiae n.* 926 = *Cagnat, Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes* I *n.* 387. Vgl. Stark S. 554 f. Über die Titel s. oben S. 105.

86) *Le Bas et Waddington, Inscriptions T.* III, *n.* 1904 = *Cagnat, Inscr. gr. ad res roman. pertinentes* III *n.* 1212: *Κολωνίας Γάζης.* Auf römische Munizipal-Verfassung deutet auch die Erwähnung eines *Gazensis Duumvir* bei *Hieronymus, Vita Hilarionis c.* 20 (*Vallarsi* II, 22). Vgl. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I, 429. Über die *duoviri* überhaupt: Liebenam in Pauly-Wissowas Real-Enz. V, 1804—1841.

87) *Euseb. Onomast. ed. Klostermann p.* 62.

sie ist dies auch noch geraume Zeit geblieben[88]. Welch selbständiges Leben diese großen Städte führten, zeigt sich vielleicht am schlagendsten darin, daß Gaza wie Askalon, Tyrus und Sidon sogar einen eigenen Kalender hatte[89]. Die griechische Bildung hat |

---

88) *Antoninus Martyr* (um 570 n. Chr.), *De locis sanctis c.* 33 (Ausgg. von Gildemeister 1889, und von Geyer in: *Itinera Hierosolymitana* 1898): *Gaza autem civitas splendida deliciosa, homines honestissimi omni liberalitate decori, amatores peregrinorum.* Vgl. zur Geschichte von Gaza außer dem Hauptwerke von Stark (1852) auch: Dräseke, Der Sieg des Christentums in Gaza (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1888, S. 20—40). Ders., Gesammelte patristische Untersuchungen, 1889 (S. 208—247: Marcus Diaconus). — *Nuth, De Marci Diaconi vita Porphyrii episc. Gazensis quaestiones historicae et grammaticae. Bonn. Diss.* 1897. — Seitz, Die Schule von Gaza, eine litterargeschichtl. Untersuchung. Heidelberg. Diss. 1892. — *Ῥοῦσσος, Τρεῖς Γαζαῖοι. Lips. Diss.* 1893. — Bardenhewer, Patrologie (1894) § 82.

89) S. überhaupt: Ideler, Handbuch der Chronologie I, 410 f. 434 f. 438 f. Schwartz, Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Kl. 1906, S. 342—345. Über Gaza auch: *Noris* V, 2 (*ed. Lips. p.* 476 *sqq.*). Stark S. 517 f. Wertvolles Material über den Kalender und die Ära von Gaza bieten die neuerdings dort gefundenen christlichen Grabschriften aus dem sechsten Jahrh. nach Chr. (mitgeteilt von *Germer-Durand, Revue biblique* I, 1892, *p.* 239 *sqq.* II, 1893, *p.* 203 *sqq.* III, 1894, *p.* 248 *sq.* und mit ausführlichem Kommentar von *Clermont-Ganneau, Archaeological Researches in Palestine vol.* II, 1896, *p.* 400—429). Sie bestätigen durchaus unsere bisherige Kunde. Nach dem in einer Leidener und einer Florentiner Handschrift erhaltenen Hemerologium (Ideler I, 411, Sitzungsber. der Berliner Akad. 1896, S. 1066) hatte der Kalender von Gaza, verglichen mit dem julianischen, folgende Form (Ideler I, 438):

Monate Gazas.	Anfang.	Dauer.
Dios	28. Oktober	30 Tage
Apellaios	27. November	30 Tage
Audynaios	27. Dezember	30 Tage
Peritios	26. Januar	30 Tage
Dystros	25. Februar	30 Tage
Xanthicos	27. März	30 Tage
Artemisios	26. April	30 Tage
Daisios	26. Mai	30 Tage
Panemos	25. Junius	30 Tage
Loos	25. Julius	30 Tage
Epagomenen	24. August	5 Tage
Gorpiaios	29. August	30 Tage
Hyperberetaios	28. September	30 Tage

Diese Angaben finden schon durch die *Vita Porphyrii* des Marcus Diaconus mehrfache Bestätigung (s. Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1896, S. 1067). Weitere Belege, zugleich auch für die Ära von Gaza, bieten die erwähnten Grabschriften, da sie neben den Jahren und Monaten Gazas auch das entsprechende Indiktionenjahr angeben. Vollständig erhalten sind folgende

übrigens nicht alle Schichten der Bevölkerung durchdrungen. Noch um 400 nach Chr. sprach das niedere Volk syrisch (s. oben S. 85). |

---

zehn Daten, denen wir das entsprechende christliche Datum sogleich beifügen (die vorangestellte Seitenzahl bezieht sich auf Clermont-Ganneaus Ausgabe):

S. 401: 22. Hyperberetaios . Jahr 565, *ind.* 13. (19. Oktober 505 nach Chr.).
S. 402: 22. Loos . . . . Jahr 571, *ind.* 4. (15. August 511 nach Chr.).
S. 403: ? Xanthicos . . Jahr 589, *ind.* 7. (? April 529 nach Chr.).
S. 404: 8. Daisios . . . . Jahr 599, *ind.* 2. (2. Juni 539 nach Chr.).
S. 407: 21. Loos . . . . . Jahr 601, *ind.* 4. (14. August 541 nach Chr.).
S. 408: 4. Epagomene . . Jahr 601, *ind.* 4. (27. August 541 nach Chr.).
S. 408: 4. Gorpiaios . . . Jahr 601, *ind.* 5. (1. September 541 nach Chr.).
S. 410: 11. Daisios . . . . Jahr 623, *ind.* 11. (5. Juni 563 nach Chr.).
S. 411: 5. Daisios . . . . Jahr 662, *ind.* 5. (30. Mai 602 nach Chr.).
S. 411: 22. Hyperberetaios . Jahr 669, *ind.* 13. (19. Oktober 609 nach Chr.).

Hierzu noch *Revue biblique* 1901, *p.* 580 = Clermont-Ganneau, *Recueil* V, 58:

13. Peritios . . . Jahr 647, *ind.* 5. (7. Februar 587 nach Chr.).

Daß hier die Jahre der Stadt Gaza gemeint sind, ist einmal ausdrücklich gesagt, S. 410: *ἐν μη(νὶ) Δαισίου αι' τοῦ κατὰ Γαζ(αίους) γκχ' ἰνδ αι'.* Wenn wir voraussetzen, daß die Ära Gazas im Herbst 61 vor Chr. beginnt, so ergeben sich die von uns berechneten christlichen Daten (denn es ist dann Jahr 1 Gazas = 61/60 vor Chr. = 693/694 *a. U. c.*, Jahr 101 Gazas = 40/41 nach Chr. = 793/794 *a. U. c.*, also Jahr 601 Gazas = 540/541 nach Chr. u. s. w.). Daß diese Voraussetzung richtig ist, beweisen die beigefügten Indiktionenjahre. Die Indiktionen beginnen am 1. September 312 n. Chr. Anfangsjahre neuer Indiktionen-Zyklen sind also die Jahre n. Chr. 492, 507, 522, 537, 552, 597 (immer mit dem 1. September beginnend). Hiernach stimmen alle obigen Daten mit Ausnahme des ersten; denn am 19. Oktober 505 n. Chr. lief bereits das 14. Indiktionenjahr. In diesem Falle muß ein Irrtum vorliegen, da alle andern Daten stimmen. Namentlich ist genau beachtet, daß das Indiktionenjahr am 1. September beginnt, das gazäische Jahr fast zwei Monate später. Daher haben die Grabschriften vom Jahr 601 *aer. Gaz.* verschiedene Indiktionen, die in den August fallenden *ind.* 4, die vom 1. September aber *ind.* 5. Daher ist ferner vom Jahr 662 bis Jahr 669 *aer. Gaz.* ein Intervall von acht Indiktionenjahren (ersteres = *ind.* 5, letzteres = *ind.* 13), weil die eine Grabschrift vom Mai, die andere vom Oktober datiert ist. Die Grabschriften vom Jahr 601 *aer. Gaz.* bestätigen auch, daß die fünf Ergänzungstage (Epagomenen) v o r den Gorpiaios, also nicht an den Schluß des Jahres fallen, wie man eigentlich erwarten sollte; denn das Datum 4. Epagomene 601 ist = *ind.* 4, dagegen das Datum 4. Gorpiaios 601 = *ind.* 5. — Schwierigkeiten machen dagegen einige Grabschriften mit den Jahreszahlen 33, 39, 88 (*Clermont-Ganneau* II, 411—413). Bei ihrer Verwandtschaft mit den anderen liegt die Vermutung nahe, daß die Ziffer für die Hunderte zu ergänzen ist. Aber weder mit 500 noch mit 600 stimmt das beigefügte Indiktionenjahr, vorausgesetzt, daß es sich um die Ära von Gaza handelt. Da eine dieser (ebenfalls in Gaza gefundenen) Grabschriften aus Askalon stammen soll, will Clermont-Ganneau für sie die Ära von Askalon voraussetzen (a. a. O. II, 425—428). Er muß dabei aber das Jahr 105 n. Chr. als Ausgangspunkt an-

3. Anthedon, *Ἀνθηδών*, am Meere gelegen, nur von Plinius irrtümlich als Binnenstadt angeführt [90], nach Sozomenus nur zwanzig Stadien von Gaza, wahrscheinlich in nördlicher (nordwestlicher) Richtung [91]. Es erweist sich schon durch seinen Namen als | eine Gründung der griechischen Zeit. Erwähnt wird es erst zur Zeit des Alexander Jannäus, der es ungefähr gleichzeitig mit Raphia eroberte (*Jos. Antt.* XIII, 13, 3. *Bell. Jud.* I, 4, 2; vgl. *Antt.* XIII, 15, 4). Wie alle Küstenstädte ist es ohne Zweifel durch Pompeius den Juden wieder abgenommen worden. Gabinius baute es neu auf (*Antt.* XIV, 5, 3. *B. J.* I, 8, 4). Augustus schenkte es dem Herodes (*Antt.* XV, 7, 3. *B. J.* I, 20, 3), der es abermals restaurierte und zu Ehren des M. Agrippa Agrippias oder Agrippeion nannte (*Antt.* XIII, 13, 3. *B. J.* I, 4, 2. 21, 8). Bei der Teilung der Erbschaft des Herodes wird es nicht ausdrücklich erwähnt. Es ist daher ungewiß, ob es gleich dem benachbarten Gaza zur Provinz Syrien geschlagen wurde (so Menke), oder wie Jope und Cäsarea an Archelaus überging (so Stark S. 542 f.). Im letzteren Falle würde es die Schicksale des übrigen Judäa geteilt haben, also nach Archelaus' Absetzung unter römische Prokuratoren und vom Jahre 41—44 nach Chr. an König Agrippa gekommen sein. Für letzteres würde die Existenz einer angeblichen Münze von Anthedon mit

---

nehmen, während nach allen andern Daten das Jahr 104 sicher ist. Schwartz (Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. 1906, S. 386) vermutet, daß es sich um eine Ära von Majuma-Konstantia, der Hafenstadt von Gaza handle.

90) *Plin. Hist. Nat.* V, 13, 68: *intus Anthedon.* — Daß es aber am Meere lag, ist nach dem übereinstimmenden Zeugnis aller anderen Autoren zweifellos. S. *Jos. Antt.* XIII, 15, 4. XVIII, 6, 3. *Bell. Jud.* I, 21, 8. *Ptolem.* V, 16, 2 = Didotsche Ausg. (I, 2, 1901) V, 15, 2. *Steph. Byz. s. v. Sozomenus Hist. Eccl.* V, 9. — S. überhaupt: *Reland, Palaestina p.* 566—568. Raumer, Palästina S. 171 f. Pauly-Wissowas Real-Enz. I, 2360. *Guérin, Judée* II 215—218. *Le Quien, Oriens christianus* III, 631.

91) *Sozom.* V, 9. — In der Regel setzt man Anthedon südlich von Gaza, nach *Jos. Antt.* XIII, 15, 4. Allein die Mehrzahl der Josephusstellen spricht dafür, daß es nördlich von Gaza lag (*Antt.* XV, 7, 3. *Bell. Jud.* I, 4, 2. 20, 3. II, 18, 1); ebenso *Plinius* V, 13, 68. Entscheidend ist die Notiz des Theodosius, daß es zwischen Gaza und Askalon gelegen habe: *Theodosius, De situ terrae sanctae* (*ed. Gildemeister* 1882 § 18; *ed. Geyer, Itinera Hierosolymitana* 1898 *p.* 138): *inter Ascalonam et Gazam civitates duas id est Antedona et Maioma.* Mit Recht hat daher Gatt (Zeitschr. des Deutschen Palästina-Vereins VII, 1884. S. 5—7) die Ruinenstätte el-Blachije, eine Stunde nordwestlich von Gaza, für welche ihm von einem Eingeborenen der Name Teda genannt wurde, mit Anthedon identifiziert. Vgl. auch die Bemerkungen von Nöldeke und Gildemeister, Zeitschr. d. DPV. VII, 140—142.

dem Namen Agrippas sprechen, wenn deren Lesung sicher wäre[92]. — Beim Beginn des jüdischen Krieges wurde Anthedon von den aufständischen Juden überfallen und teilweise verwüstet (*Bell. Jud.* II, 18, 1). — Der Name **Agrippias** hat sich nie eingebürgert; schon Josephus und ebenso alle späteren Autoren nennen es wieder **Anthedon**[93]. Auch auf Münzen ist der Name Anthedon herrschend und das Vorkommen des Namens Agrippias zweifelhaft[94]. |

4. **Askalon**, *Ἀσκάλων*, hebräisch אַשְׁקְלוֹן, wie Gaza eine bedeutende, auf den Amarna-Briefen[95] und im Alten Testament wiederholt erwähnte, auch dem Herodot schon bekannte Stadt der Philistäer[96]. Das heutige Askalan liegt unmittelbar am Meere; und

---

92) Die Münze bei *Mionnet*, *Suppl.* VIII, 364. Gegen die Richtigkeit der von Mionnet mitgeteilten Lesung s. *Madden*, *Coins of the Jews* (1881) *p.* 134. — Imhoof-Blumer (in Sallets Zeitschr. für Numismatik XIII, 1885, S. 139 f.) glaubt auf der Münze sicher zu lesen: *Αγριππα Αγριππ(εων)*. Hiernach könnte die Münze doch hierher gehören. Denn es würde dabei nicht, wie Imhoof-Blumer will, an Agrippa II. zu denken sein, der Anthedon nicht besessen hat, sondern an Agrippa I.

93) So Plinius, Ptolemäus, Steph. Byz., Sozomenus an den zitierten Stellen; *Hierocles*, *Synecd. p.* 44; die Akten der Konzilien bei *Le Quien* a. a. O. — Die vereinzelte Behauptung des Tzetzes (bei *Reland p.* 567), daß das frühere Anthedon „jetzt“ Agrippias heiße, stützt sich nur auf Josephus.

94) *Eckhel*, *Doctr. Num.* III, 443 *sq.* *Mionnet*, *Descript.* V, 522 *sq.* *Suppl.* VIII, 364. *De Saulcy*, *Numismatique de la Terre Sainte p.* 234—236, *pl.* XII, *n.* 1—4. — Alle drei geben freilich auch Münzen mit der Legende *Ἀγριππέων*. Aber diese gehören gar nicht Anthedon an, s. Stark, S. 515 f. Imhoof-Blumer (in Sallets Zeitschr. f. Num. XIII, 140): „Daß die autonomen Kupfermünzen mit der einfachen Aufschrift *Αγριππεων* nicht hierher, sondern nach Phanagoria gehören, ist schon wiederholt gezeigt worden.“ Dagegen ist nach Imhoof-Blumer vielleicht auf der in Anm. 92 erwähnten Münze *Αγριππεων* zu lesen.

95) Zeitschr. des DPV. 1907, S. 11.

96) *Herodot.* I, 105. — S. überh.: *Reland*, *Palaestina p.* 586—596. Winer RWB. und Pauly-Wissowa, Real-Enz. *s. v.* Ritter, Erdkunde XVI, 70—89. Raumer, Paläst. S. 173 f. Tobler, Dritte Wanderung nach Palästina (1859) S. 32—44. Sepp, Jerusalem (2. Aufl.) II, 599 ff. *Guérin*, *Judée* II, 135—149. 153—171. Guthe, Die Ruinen Askalons, mit Plan (Zeitschr. d. deutschen Palästina-Vereins II, 164 ff.). *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* III, 237—247 (mit Plan), dazu Blatt XIX der großen engl. Karte. *Warren*, *Quarterly Statement* 1871, abgedr. in: *The Survey of Western Palestine, Jerusalem* (1884) *p.* 440—447. Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästinas (1886) S. 1—4, 72—75. *Le Strange*, *Palestine under the Moslems* (1890) *p.* 400—403. *G. A. Smith*, *Historical Geography of the Holy Land p.* 189—192. *Vigouroux*, *Dictionnaire de la Bible* I, 1060—1069. Thomsen, *Loca sancta p.* 28. — Rabbinisches Material auch bei Büchler, Der Patriarch R. Jehuda I. und die griechisch-römischen Städte Palästinas (*Jewish Quarterly Review* XIII, 1901, *p.* 683—740).

so erwähnt auch Ptolemäus Askalon als Küstenstadt[97]. Aber die alte Stadt muß landeinwärts gelegen haben, da noch im sechsten Jahrhundert nach Chr. *Ascalon* und *Majuma Ascalonis* (Hafenort Askalons) unterschieden werden[98]. Vielleicht bezeichnet das heutige *el-Medjdel* die Lage der alten Stadt[99]; doch bleibt diese Vermutung sehr problematisch, wenn nicht Ruinen aus griechisch-römischer Zeit sich daselbst nachweisen lassen. — In der persischen Zeit gehörte Askalon den Tyriern[100]. Den Eintritt der hellenistischen Zeit bezeugen die in Askalon geprägten Münzen Alexanders des Großen[101]. Im dritten Jahrhundert vor Chr. stand es wie ganz Palästina und Phönizien unter der Herrschaft der Ptolemäer, hatte also an diese jährliche Abgaben zu entrichten[102]. Mit Antiochus III.

---

97) *Ptolem.* V, 16, 2 = Didotsche Ausg. (I, 2, 1901) V, 15, 2.

98) *Antoninus Martyr c.* 33 (*ed. Gildemeister* 1889, *ed. Geyer, Itinera Hierosol. p.* 180): *Ascalona . . . civitas Majoma Ascalonitis.* Im J. 518 werden gleichzeitig ein Bischof von Askalon und ein Bischof von Majuma Ascalonis erwähnt, s. *Le Quien, Oriens christ.* III, 602 *sq.* Kuhn II, 363.

99) So Clermont-Ganneau (*Comptes rendus de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres* 1895 *p.* 380 *sq.* und bes. *Études d'archéologie orientale tome* II = *Bibliothèque de l'école des hautes études fasc.* 113, 1897, *p.* 2—9) auf Grund einer Stelle in der Lebensbeschreibung Petrus' des Iberers (herausg. und übers. von Raabe 1895, syr. Text S. 77, deutsche Übers. S. 75). Hier wird ein Ort מאלבאא oder מלבאא, zehn Stadien von Askalon entfernt, erwähnt. Cl.-G. liest dies *Peleia* „die Taube" und identifiziert es mit dem heutigen *Hamâmé*, arabisch = „die Taube". Hiernach würde sich als Lage des alten Askalon nicht die heutige Stadt dieses Namens, die weit mehr als 10 Stadien von Hamame entfernt liegt, sondern das heutige el Medjdel ergeben.

100) *Scylax* in: *Geographi graeci minores ed. Müller* I, 79: *Ἀσκάλων πόλις Τυρίων καὶ βασίλεια.* Movers (Phönizier II, 2, 177 f.) will diese Notiz nur auf die Hafen-Anlage von Askalon (Majuma Ascalonis) beziehen, die er als eine Gründung der Tyrier betrachtet. Diese wird aber schwerlich in anderem Besitz als die Stadt selbst gewesen sein. Es ist vielmehr anzunehmen, daß Askalon in der persischen Zeit (auf welche sich die Angaben des Skylax beziehen), unter der Herrschaft der Tyrier stand, wie Jope und Dora unter derjenigen der Sidonier (s. unten bei Jope und Dora). So auch Gutschmid, Kleine Schriften II, 1890, S. 77. Hölscher, Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit (1903) S. 15 f., welcher annimmt, daß Askalon den Tyriern vom Perserkönig geschenkt worden sei.

101) *L. Müller, Numismatique d'Alexandre le Grand* (1855) *p.* 308, *planches n.* 1472 *sqq.* — Die bei *Mionnet* I, 522, *Suppl.* III, 199 mitgeteilten Münzen gehören nach *Müller p.* 267 der Stadt Aspendos in Pamphylien.

102) Die Erzählung des Josephus *Antt.* XII, 4, 5 setzt dies auch noch für die Zeit des Ptolemäus V. voraus, was mit den historischen Tatsachen nicht vereinbar ist (s. oben S. 100). — Eine in Askalon geprägte Münze des Ptolemäus IV. von dessen 4. Jahre = 218 vor Chr. s. bei *Σβορωνος, Τὰ νομίσματα τοῦ κράτους τῶν Πτολεμαίων* 1904, Tl. II, S. 192. — Wenn es richtig wäre, daß eine in Askalon geprägte Münze Antiochus' I. existierte

beginnt die Herrschaft der Seleuciden, welche auch durch askalonische Seleuciden-Münzen von Antiochus III. bis IX. bezeugt ist[103]. Gegenüber der steigenden Macht der Juden wußte sich Askalon durch kluges Entgegenkommen zu schützen. Zwar zog der Makkabäer Jonathan zweimal gegen die Stadt zu Felde; aber beide Male begnügte er sich mit einer ehrerbietigen Begrüßung von seiten der Stadtbewohner[104]. Askalon ist auch die einzige Küstenstadt, welche von Alexander Jannäus unbehelligt blieb. Im Jahre 104 vor Chr. wußte es sich unabhängig zu machen und begann von da an eine eigene Zeitrechnung, deren es sich noch in der römischen Kaiserzeit bediente[105]. Die Bezeichnung Askalons als *αὐτόνομος*

(wie *Mionnet* V, S Nr. 59 angibt), so müßte Askalon zu dessen Zeit unter syrischer Herrschaft gestanden haben. Vgl. aber dagegen: Stark, Gaza S. 476. Droysen III, 1, 274. Dieselbe Münze wird von Babelon (*Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque nationale, Les rois de Syrie*, 1890 *p.* CLXXVIII u. 28) dem Antiochus II. zugeschrieben(??).

103) *Mionnet* beschreibt askalonische Münzen Antiochus' III. u. IV., Tryphos u. Antiochus' VIII. (*Descript. de médailles* V *p.* 25 *Nr.* 219, *p.* 38, *p.* 72 *Nr.* 625, *p.* 525; *Suppl.* VIII, 366). Der Katalog des britischen Museums gibt solche von Trypho, Alexander Zebinas, Antiochus VIII. u. IX. (*Gardner, Catalogue of the greek coins, Seleucid kings*, 1878, *p.* 68. 69. 81. 88. 91); der Katalog des Pariser Münz-Kabinets solche von Antiochus III. u. IV., Trypho u. Antiochus VIII. (*Babelon, Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque nationale, Les rois de Syrie*, 1890, *p.* 50. 75. 83. 136. 137. 182), Imhoof-Blumer eine von Alexander Balas (Zeitschr. f. Num. XIII, 140 f.). *De Saulcy* eine von Trypho (*Mélanges de Numismatique t.* II, 1877, *p.* 82 *sq.*). — S. überh.: Stark, Gaza S. 474—477.

104) I *Makk.* 10, 86 u. 11, 60. Stark, Gaza S. 490 f. 492.

105) S. über die Ära vom J. 104: *Chron. paschale* zu *Olymp.* 169, 1 = 104 v. Chr. (*ed. Dindorf* I, 346): *Ἀσκαλωνῖται τοὺς ἑαυτῶν χρόνους ἐντεῦθεν ἀριθμοῦσιν.* — *Hieron. Chron. ad ann. Abrah.* 2295 (bei *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 135): Das 2. Jahr des Probus [1030 *a. U.*] = 380 *aer. Ascal.* — *Noris, Annus et epochae* V, 4, 1 (*ed. Lips. p.* 503—515). — *Eckhel, Doctr. Num.* III, 444—447. — *Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II *lib.* IV, 99—114. — Ideler, Handb. der Chronol. I, 473 f. — Stark, Gaza S. 475 f. — Die Münzen bei: *Mionnet, Descr.* V, 523—533; *Suppl.* VIII, 365—370; *De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte p.* 178—208, 406, *pl.* IX—X; Ders, *Mélanges de Numismatique t.* II, 1877, *p.* 148—152; *Catalogue of greek coins in the Hunterian collection ed. by Macdonald* III, 280 f. — Durch eine neuerdings in Ägypten gefundene Papyrusurkunde über einen Sklavenkauf in Askalon (mitgeteilt von Wilcken im Hermes XIX, 1884, S. 417—431) sind die bisher bekannten Angaben über die Ära von Askalon in willkommener Weise bestätigt worden. Die Urkunde ist datiert nach den Konsuln des Jahres 359 nach Chr., Fl. Eusebius und Fl. Hypatius, und zwar vom 12. Oktober dieses Jahres; zugleich trägt sie das Datum *ἔτους δευτέρου ἑξηκοστοῦ τετρακοσιοστοῦ μηνὸς Γορπιαίου δι'.* Das Jahr 462 der Ära von Askalon ist in der Tat = 358/359 n. Chr.; und der Monat Gorpiaios ist der letzte Monat des askalonitischen Jahres, ungefähr

kommt bereits auf einer Münze aus der Zeit des Antiochus VIII. Grypos vor[106]. Die Römer haben seine Unabhängigkeit wenigstens formell anerkannt[107]. Außer der gewöhnlichen Ära vom Jahre 104 vor Chr. kommt vereinzelt noch eine andere vom Jahre 57 vor Chr. vor, welche beweist, daß auch Askalon durch Gabinius begünstigt worden ist[108]. Einige autonome Münzen von Askalon zeigen außer der Aufschrift *ἱερᾶς ἀσύλου Ἀσκαλωνιτῶν* entweder a) den Kopf eines der letzten Ptolemäer oder b) den Kopf des Antonius oder c) den Kopf der letzten Kleopatra. Sie gehören wahrscheinlich alle in die Zeit des Cäsar und Antonius (47—30 vor Chr.) und sind eine Huldigung der Stadt für die damaligen ägyptischen Machthaber, insonderheit für die Königin, welche durch Antonius' Gnade zuletzt die philistäisch-phönizische Küste sogar zum Eigentum erhielt (s. oben S. 102)[109]. Im Besitze des Herodes und seiner Nachkommen ist

dem Oktober entsprechend (Genaueres über den Kalender von Askalon s. bei Ideler, Handbuch der Chronologie I, 410f. 438f. Mommsen im Hermes a.a.O. S. 420f. Schwartz, Nachrichten der Gött. Ges. d. Wiss. 1906, S. 342—345). Der Text der Urkunde auch in: Ägyptische Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin, Griechische Urkunden, Bd. I, 1895, Nr. 316. — Angesichts dieser urkundlichen Bestätigung aller andern Daten ist es unmöglich, das J. 105 v. Chr. als Epochenjahr anzunehmen, wie neuerdings Clermont-Ganneau auf Grund sehr unsicheren Materiales vorgeschlagen hat. Bei den drei gazäischen Grabschriften, auf welche er seine Annahme stützt, ist es ganz unerweislich, daß sie die Ära von Askalon voraussetzen (s. oben Anm. 89 gegen Ende).

106) *Babelon, Catalogue etc. p.* 182 *n.* 1403: *Ἀσκαλω .... αὐτο ..* Henze, *De civitatibus liberis* (*Berol.* 1892) *p.* 10.

107) *Plinius Hist. Nat.* V, 13, 68: *oppidum Ascalo liberum.* Henze, *De civitatibus liberis p.* 14. 76 *sq.* — Im Anfang der Kaiserzeit (bis um die Mitte des zweiten Jahrh. n. Chr.) sind in Askalon neben den Kaisermünzen auch noch autonome Münzen geprägt worden, letztere jedoch nur von kleinster Art und geringstem Wert, s. *de Saulcy p.* 187.

108) Auf einer Münze des Augustus findet sich das Doppel-Datum 56 u. 102. Auf einer anderen (bei *de Saulcy p.* 189 *Nr.* 8): 55 u. 102. Das Jahr 102 ist nach der gewöhnlichen Ära von Askalon = 3/2 vor Chr. Wenn aber dieses nach der anderen Ära = 55/56 ist, so ist das Jahr 1 dieser anderen Ära = 57 vor Chr. (nicht = 58, wie man bisher auf Grund der Münze v. J. 56 annahm).

109) S. über diese Münzen: *De Saulcy, Note sur quelques monnaies inédites d'Ascalon* (*Revue Numismatique* 1874, *p.* 124—135). *Feuardent*, Ebendas. *p.* 184—194. Vgl. Bursians philol. Jahresbericht VII, 467f; *Head, Historia Numorum p.* 679 *sq.* *Forrer, Revue Belge de Numismatique* 1900, *p.* 25. 27. 149 ff. 157 f. Am vollständigsten: *Σβορῶνος, Τὰ νομίσματα τοῦ κράτους τῶν Πτολεμαίων* 1904, Tl. II S. 313 f., dazu Tl. III *pl.* LXIII, 9—14 und die Einl. Tl. I S. *νοδ'* bis *νοθ'*. — Svoronos sucht für die Münzen eine Ära vom J. 84 vor Chr. zu erweisen und ordnet sie hiernach folgendermaßen:

Askalon nie gewesen; wohl aber wurde | es von Herodes mit öffentlichen Gebäuden geschmückt[110]; auch scheint Herodes einen Palast dort besessen zu haben, der nach seinem Tode in den Besitz seiner Schwester Salome überging[111]. Der Ausbruch des jüdischen Krieges im Jahre 66 nach Chr. war, bei der alten Feindschaft zwischen Juden und Askaloniten, für beide Teile verhängnisvoll. Zuerst wurde Askalon von den Juden verwüstet[112], dann töteten die Askaloniten die in ihrer Stadt wohnenden Juden, 2500 an der Zahl[113]; endlich machten die Juden abermals einen Angriff auf die Stadt, der freilich von der dortigen römischen Besatzung mit Leichtigkeit abgeschlagen wurde[114]. Askalon behielt seine Freiheit auch in der späteren Kaiserzeit, was aber nicht hinderte, daß dort römische Aushebungen stattfanden[115]; im vierten Jahrhundert war es römische Kolonie[116]. Es blieb noch lange eine blühende hellenistische

---

Kopf des Ptolemäus XIV. Jahr 34 (*ΔΛ*) = 51 vor Chr.
„ „ Ptolemäus XV. „ 41 (*ΜΑ*) = 44 „
„ „ „ „ 50 (*Ν*) = 35 „
„ „ Antonius „ 50 (*Ν*) = 35 „
„ der Kleopatra „ 52 (*ΝΒ*) = 33 „
„ „ „ „ 55 (*ΝΕ*) = 30 „

Ob die erste Münze richtig gedeutet ist, möchte ich bezweifeln, da Askalon damals schwerlich schon Anlaß zu einer solchen Huldigung für den unmündigen Bruder der Kleopatra hatte.

110) *Joseph. Bell. Jud.* I, 21, 11. — Über zwei zu Askalon aufgefundene Bildsäulen der Nike, welche ungefähr aus herodianischer Zeit herrühren mögen, s. Theod. Reinach, *Revue des études juives t.* XVI, 1888, *p.* 24—27.

111) *Jos. Antt.* XVII, 11, 5. *B. J.* II, 6, 3. Vgl. Stark S. 542. — Über die Frage, ob Herodes aus Askalon stammte, s. oben § 12. Auf den Einfluß des Herodes glaubt de Saulcy den Gebrauch gewisser, angeblich jüdischer Symbole (zweier sich kreuzender Füllhörner mit einer Zitrone [?] in der Mitte) auf einigen Münzen von Askalon aus der Zeit des Augustus zurückführen zu müssen. S. dessen *Note sur quelques monnaies d'Ascalon* im *Annuaire de la Société Française de Numismatique et d'Archéologie* III, 253—258.

112) *Jos. B. J.* II, 18, 1.

113) *Jos. B. J.* II, 18, 5.

114) *Jos. B. J.* III, 2, 1—2. — Über die Feindschaft der Askaloniten gegen die Juden s. auch *Philo* II, 576 *ed. Mangey.*

115) Eine *cohors* I *Ascalonitanorum*, wahrscheinlich zur Zeit Trajans, *Corp. Inscr. Lat.* III *n.* 600 = Schriften der Balkankommission, Antiquarische Abt. III, 1904, S. 109. — 2) [*Coh.* I ?] *Ascalonitana*, zur Zeit des Tiberius, *Corp. Inscr. Lat.* IX *n.* 3664. — 3) *Coh.* I *Ascalonit(anorum) sag(ittariorum)*, als Bestandteil des syrischen Heeres auf einem Militärdiplom vom J. 157 n. Chr. in Bulgarien, herausg. von Bormann, Jahreshefte des österr. archäol. Instituts III, 1900, S. 21 f. = *Corp. Inscr. Lat. t.* III, *Suppl. p.* 2328, 71 (*Dipl.* CX).

116) Papyrusurkunde vom J. 359 n. Chr. (Hermes XIX, 1884, S. 418 = Ägyptische Urkunden aus den kgl. Museen zu Berlin, Griechische Urkunden Bd. I Nr. 316): *ἐν κολωνίᾳ Ἀσκ[άλωνι] τῇ πιστῇ καὶ ἐλευθέρᾳ.*

Stadt mit berühmten Kulten und Festspielen [117]. Eine ganze Anzahl in der griechischen Literatur berühmter Männer ist aus ihm hervorgegangen [118]. Trotz seiner hellenistischen Kultur scheinen aber die niederen Schichten der Bevölkerung syrischer Nationalität gewesen zu sein [119]. — Über die Bedeutung Askalons | als Handelsstadt geben die Inschriften mannigfache Aufschlüsse. Schon seit dem dritten Jahrhundert vor Chr. finden wir Kaufleute aus Askalon in Athen [120], später auch in Delos [121], Rhodus [122] und Puteoli [123].

---

117) Die Spiele werden erwähnt auf der Inschrift *Corp. Inscr. Graec. n.* 4472 = *Le Bas et Waddington, Inscriptions T.* III *n.* 1839 (vgl. oben S. 48). — *Ammian. Marcellin.* XIV, 8, 11 erwähnt Cäsarea, Eleutheropolis, Neapolis, Askalon und Gaza als die bedeutendsten Städte Palästinas.

118) *Steph. Byz. s. v.* zählt vier Philosophen, zwei Grammatiker und zwei Historiker aus Askalon auf; und das Verzeichnis ist noch nicht vollständig, s. oben S. 53. — Einen Schauspieler aus Askalon am Hofe Caligulas erwähnt *Philo, Legat. ad Cajum* § 30 *Mang.* II, 576.

119) Auf einer Inschrift in Rom kommt ein Soldat der achten Prätorianer-Kohorte aus Askalon mit echt semitischem Namen vor, *Corp. Inscr. Graec. n.* 6416 = *Kaibel, Inscr. Gr. Siciliae et Italiae n.* 1661 = *Cagnat, Inscr. graecae ad res romanas pertinentes* I *n.* 266: *Ἰαμοὺρ Ἀσάμου Σύρος Ἀσκαλωνείτης Παλαιστείνῃ, ἀδελφὸς Ἀντωνείνου, στρατιώτης χώρ(της) η' πρ(αιτωρίης).* Der Name Jamur auch auf einer nabatäischen Inschrift (in der Form יעמרו, *De Vogüé, Syrie centrale, Inscr. sémit. p.* 160 = *Corp. Inscr. Semit. P.* II *Aram. n.* 195) und häufig im Arabischen. Griech. *Ἰάμαρος* auf Inschriften im Hauran (*Nouvelles archives des missions scientifiques* X, 1902, *p.* 685 *sq. n.* 126. 131. 132). — Gegen die von Clermont-Ganneau (*Recueil d'archéol. orient.* III, 347 *sq.*) vorgeschlagene Lesung *Ἰαμούρας Ἄμου* s. Lidzbarski, Ephemeris f. semit. Epigraphik I, 216.

120) Ein merkwürdiges Grabdenkmal eines gewissen Antipatros aus Askalon, wahrscheinlich aus dem dritten Jahrh. vor Chr., nach Köhler *saeculo quarto exeunte vix multo recentior,* ist in Athen im J. 1861 gefunden worden. S. *Corp. Inscr. Semit. t.* I *n.* 115 und die dort angeführte Literatur (worunter hervorzuheben: *Usener, De Iliadis carmine quodam Phocaico, Bonn* 1875 *p.* 33 *sqq.*). *Corp. Inscr. Attic.* II, 3 *n.* 2836 mit Köhlers Bemerkungen. Wolters, Mitteilungen des archäol. Instituts, Athenische Abt. Bd. XIII, 1888, S. 310—316. Conze, Die attischen Grabreliefs Bd. II, 1900 (Text) S. 262, Bd. II, 2, 1900 (Tafeln) Tafel CCLVIII. *Cooke, Text-book of North-semitic inscriptions* 1903, *n.* 32. Auf dem Denkmal ist in Relief der Tote auf einem Bette liegend dargestellt, zu seinen Häupten ein Löwe, der sich auf den Toten stürzt, zu seinen Füßen eine menschliche Figur, welche einen Schiffs-Schnabel als Haupt hat (also ein personifiziertes Schiff; so Köhler, Wolters und Conze; die früheren Erklärer unterschieden den Mann und das Schiff, s. die Abbildung im *Corp. Inscr. Semit.* Atlas *tab.* XXIII und bes. bei Conze a. a. O.). Unter dem Relief sind sechs Verse in barbarischem Griechisch, welche besagen, daß ein Löwe den Verstorbenen habe zerreißen wollen, daß aber Freunde, welche vom heiligen Schiffe kamen, den Löwen abgewehrt und den Toten bestattet hätten. Usener hält den Löwen für den Dämon der Unterwelt, welcher den Toten verschlungen hätte, wenn er nicht nach heimischer

5. Azotus, Ἄζωτος, oder Asdod, hebräisch אַשְׁדּוֹד, ebenfalls wie Gaza und Askalon eine alte Philistäerstadt, im Alten Testament häufig erwähnt und dem Herodot schon bekannt[124]. Ptolemäus erwähnt sie | als Küstenstadt[125], Josephus bald als Küsten-, bald als Binnenstadt[126]. Letzteres ist das Genauere; denn sie lag, wie noch das heutige Asdud, mehr als eine Stunde landeinwärts, weshalb in der christlichen Zeit Ἄζωτος παράλιος und Ἄζωτος μεσόγειος unterschieden werden[127]. Das „Gebiet" von Azotus wird in den Makkabäerbüchern mehrmals erwähnt; doch lassen sich daraus keine sicheren Schlüsse über dessen Ausdehnung ziehen[128]. Über die Schicksale von Azotus unter den Ptolemäern und Seleuciden

---

Sitte bestattet worden wäre. — Zwei jüngere Grabschriften von Askaloniten in Athen s. *Corp. Inscr. Attic.* III, 2 *n.* 2388. 2389. — Auf einem Verzeichnis von Epheben in Athen, wahrscheinlich aus dem Anfang des ersten Jahrh. vor Chr., kommt unter den Fremden auch ein *Ζήνων Μόσχου Ἀσκαλωνί(της)* vor, *Corp. Inscr. Attic.* II, 1 *n.* 467 *lin.* 148.

121) Einem *Ἀφροδίσιος Ἀσκαλωνίτης* wurde durch Volksbeschluß der Delier, also zur Zeit der Selbständigkeit der Insel, vor 166 vor Chr., die Proxenie verliehen (*Bulletin de corr. hell.* XXVIII, 1904, *p.* 282). — In einem Verzeichnis von Epheben in Delos, Ende des 2. Jahrh. vor Chr., kommt auch ein *Ἀσκαλων[ίτης]* vor (*Bulletin de corr. hell.* XXIX, 1905, *p.* 229). — Ein Philostratus aus Askalon, der sich in Delos als Bankier niedergelassen hat, Anfang des ersten Jahrh. vor Chr., ist durch mehrere Inschriften bekannt, *Bulletin de correspondance hellénique* VIII, 1884, *p.* 128 *sq.* 133. 488 *sq.*

122) *Inscr. Graecae Insularum ed. Hiller de Gaertringen n.* 118.

123) *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 1746: *Herodes Aphrodisi f. Ascalonit. vixit annis* XXXXII. *Locum emit ab ordine Baulanorum Demetrius Vilicus.* Über den *ordo Baulanorum* s. Mommsens Erläuterungen a. a. O.

124) *Herodot.* II, 157. — S. überh.: *Reland, Palaestina p.* 606—609. Winer, RWB. *s. v.* Asdod. Pauly-Wissowas Real-Enz. II, 2645f.. Ritter, Erdkunde XVI, 94—100. Raumer, Paläst, S. 174. Tobler, Dritte Wanderung S. 26—32. *Guérin, Judée* II, 70—78. Thomsen, *Loca sancta p.* 17. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 409 *sq.* 421 *sq.*, dazu Blatt XVI der großen engl. Karte. — Hinsichtlich der Namensform ist bemerkenswert die auf einer Grabschrift in Rhodus vorkommende Form *Ἀσζωτ[ις]*, *Inscr. Graecae Insularum ed. Hiller de Gaertringen n.* 406.

125) *Ptolem.* V, 16, 2 = Didotsche Ausg. (I, 2, 1901) V, 15, 2.

126) Als Küstenstadt: *Antt.* XIII, 15, 4, als Binnenstadt: *Antt.* XIV, 4, 4. *Bell. Jud.* I, 7, 7. Vgl. Kuhn II, 362. 364.

127) *Hieroclis Synecdemus ed. Parthey* (1866) *p.* 43. Auch auf der Mosaikkarte von Medaba kommt *Ἄζωτος παραλο.* neben *Ασδω[δ ἡ νῦν Ἄζωτος]* vor, s. die Ausg. von Schulten, Abhandlungen der Göttinger Ges. der Wissensch. phil.-hist. Kl. N. F. Bd. IV, Nr. 2, 1900, S. 20, 21. Palmer und Guthe, Die Mosaikkarte von Madeba 1906, Tafel VIII.

128) I *Makk.* 14, 34. 16, 10. Vgl. auch *Ps.-Aristeas ed. Wendland* § 117: *τὴν Ἀζωτίων χώραν.*

ist nichts Näheres bekannt[129]. Zur Zeit der makkabäischen Erhebung konnte sich Azotus der jüdischen Übermacht gegenüber nicht behaupten. Schon Judas zerstörte die dortigen Altäre und Götterbilder (I *Makk.* 5, 68). Jonathan aber vernichtete die ganze Stadt samt ihrem Dagon-Tempel durch Feuer (I *Makk.* 10, 84. 11, 4). Zur Zeit des Alexander Jannäus gehörte die Stadt, oder deren Ruinen, zum jüdischen Gebiete (*Jos. Antt.* XIII, 15, 4). Pompeius trennte sie wieder davon ab und gab ihr die Freiheit (*Antt.* XIV, 4, 4. *Bell. Jud.* I, 7, 7). Aber erst durch Gabinius wurde die verfallene Stadt wiederhergestellt (*Antt.* XIV, 5, 3. *B. J.* I, 8, 4). Im Jahre 30 vor Chr. ist sie vermutlich samt den andern Küstenstädten unter die Herrschaft des Herodes gekommen, von welchem sie dann nach dessen Tod an seine Schwester Salome überging (*Antt.* XVII, 8, 1. 11, 5. *B. J.* II, 6, 3). Ob sie nach deren Tod ebenso wie Jamnia der Kaiserin Livia zufiel, ist nicht ganz sicher, da Azotus nicht ausdrücklich genannt wird (*Antt.* XVIII, 2, 2. *B. J.* II, 9, 1). Vermutlich hatte die Stadt einen starken Bruchteil jüdischer Einwohner, weshalb Vespasian im jüdischen Kriege sich genötigt sah, sie militärisch zu besetzen (*B. J.* IV, 3, 2). Münzen aus römischer Zeit scheinen von ihr nicht erhalten zu sein[130]. |

6. Jamnia, *Ἰάμνεια*, im Alten Testament Jabne, יַבְנֶה (II *Chron.* 26, 6), unter welchem Namen es auch in der rabbinischen Literatur häufig vorkommt[131]. Auch Jamnia wird von Josephus, wie Azotus, bald als Küsten-, bald als Binnenstadt bezeichnet[132]. Es lag näm-

---

129) Zwei vermeintliche Münzen von Asdod aus der Diadochenzeit hat G. Hoffmann in Sallets Zeitschr. f. Numismatik Bd. IX, 1882, S. 96f. mitgeteilt. Er glaubte die Aufschrift als hebräisch mit griechischer Schrift geschrieben erklären zu können. Die Lesung hat sich aber als irrig erwiesen; die Münzen gehören nach Kappadozien. S. Halevy, *Revue critique* 1887 Nr. 32, S. 101f. und die von Schwally mitgeteilten Bemerkungen Nöldekes in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1891, S. 255.

130) Die Münzen mit der Legende *Τύχη Ἀσωτίων*, welche ältere Numismatiker auf unsere Stadt bezogen haben (*Eckhel* III, 448; *Mionnet* V, 534, *Suppl.* VIII, 370), werden ihr von *de Saulcy* (*Numism. p.* 282 *sq.*) mit Recht abgesprochen, schon wegen des σ statt ζ [auch bei *Pseudo-Aristeas ed. Wendland* § 117 ist statt *Ἀσωτίων χώραν* mit *Mor. Schmidt* in Merx' Archiv I, 275, 6 und Wendland zu lesen *Ἀζωτίων χώραν*].

131) Mischna *Schekalim* I, 4. *Rosch haschana* II, 8—9. IV, 1—2. *Kethuboth* IV, 6. *Sanhedrin* XI, 4. *Edujoth* II, 4. *Aboth* IV, 4. *Bechoroth* IV, 5. VI, 8. *Kelim* V, 4. *Para* VII, 6. — Die Stellen der Tosephta s. im Index zu Zuckermandels Ausgabe (1882). — *Neubauer, La Géographie du Talmud*, 1868, *p.* 73—76. — Über die heutige Namensform s. Kampffmeyer, Zeitschr. des DPV. XVI, S. 40f.

132) Küstenstadt: *Antt.* XIII, 15, 4. Binnenstadt: *Antt.* XIV, 4, 4. *Bell. Jud.* I, 7, 7. Vgl. Kuhn II, 362f.

lich beträchtlich landeinwärts, hatte aber einen Hafen. Beide werden von Plinius und Ptolemäus richtig unterschieden[133]. Daß Jamnia ein eigenes Gebiet hatte, ist ausdrücklich bezeugt[134]. Es soll nach Strabo einst so dicht bevölkert gewesen sein, daß Jamnia und Umgegend 40000 kriegstüchtige Männer stellen konnte[135]. Zur Makkabäerzeit wurde Jamnia — wie wenigstens das zweite Makkabäerbuch erzählt — von Judas überfallen, und sein Hafen samt der Flotte in Brand gesteckt[136]. Die Stadt selbst ist jedoch weder damals, noch, wie Josephus behauptet, unter Simon in den Besitz der Juden gelangt[137]. Erst unter Alexander Jannäus gehörte auch sie zum jüdischen Gebiete (*Antt.* XIII, 15, 4). Pompeius trennte sie wieder davon ab (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7). Gabinius stellte sie neu her (*B. J.* I, 8, 4). Wie Azotus, so muß auch Jamnia im Besitz des Herodes gewesen sein, da es von ihm seiner Schwester Salome vermacht wurde (*Antt.* XVII, 8, 1. 11, 5. *B. J.* II, 6, 3). Von dieser erhielt es die Kaiserin Livia (*Antt.* XVIII, 2, 2. *B. J.* II, 9, 1); und nach deren Tod scheint es Privatbesitz des Tiberius geworden zu sein (*Antt.* XVIII, 6, 3; s. oben S. 103). Die Bevölkerung war damals eine aus Juden und Heiden gemischte, aber mit Überwiegen des jüdischen Bruchteils[138]. Daraus erklärt sich, daß Vespasian sich zweimal genötigt sah, die Stadt zu besetzen[139], und daß Jamnia

133) *Plinius H. N.* V, 13, 68: *Jamneae duae, altera intus.* — *Ptolem.* V, 16, 2 = Didotsche Ausg. (I, 2, 1901) V, 15, 2: *Ἰαμνιτῶν λιμήν*, V, 16, 6 = Didot V, 15, 5: *Ἰάμνια.* — S. überh.: *Reland p.* 823 *sq.* Winer RWB. *s. v.* Jabne. Pauly, Real-Enz. IV, 17. Raumer S. 203f. Ritter XVI, 125f. Tobler, Dritte Wanderung S. 20—25. *Guérin, Judée* II, 53—65. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 414. 441—443, dazu Blatt XVI der großen engl. Karte. *Le Strange, Palestine under the Moslems p.* 553. *Clermont-Ganneau, Archaeological Researches in Palestine vol.* II, 1896, p. 167—184. *Legendre, Art. Jamnia,* in: *Vigouroux, Dictionnaire de la Bible* III, 1903, *p.* 1115—1119. Thomsen, *Loca sancta p.* 70.

134) *Jos. Bell. Jud.* III, 3, 5: *Ἰάμνεια καὶ Ἰόπη τῶν περιοίκων ἀφηγοῦνται.*

135) *Strabo* XVI *p.* 759. — Strabo nennt hier freilich Jamnia irrtümlich eine *κώμη.*

136) II *Makk.* 12, 8f. 40. Vgl. Stark, Gaza S. 487.

137) *Jos. Antt.* XIII, 6, 6. *B. J.* I, 2, 2. S. dagegen I *Makk.* 10, 69. 15, 40.

138) *Philo, Legat. ad. Cajum* § 30 (*Mang.* II, 575): *ταύτην μιγάδες οἰκοῦσιν οἱ πλείους μὲν Ἰουδαῖοι, ἕτεροι δέ τινες ἀλλόφυλοι παρεισφθαρέντες ἀπὸ τῶν πλησιοχώρων, οἱ τοῖς τρόπον τινὰ αὐθιγενέσιν ὄντες μέτοικοι, κακὰ καὶ πράγματα παρέχουσιν, ἀεί τι παραλύοντες τῶν πατρίων Ἰουδαίοις.* — Indem hier Philo den Juden in Jamnia die Rolle von Eingeborenen, den Heiden die von Metöken zuweist, kehrt er freilich den richtigen Sachverhalt um. Denn noch zur Makkabäerzeit war Jamnia eine vorwiegend heidnische Stadt. Und erst später hat das jüdische Element dort zugenommen.

139) *Jos. Bell. Jud.* IV, 3, 2. 8, 1.

bald darauf, nach der Zerstörung Jerusalems, ein Hauptsitz der jüdischen Gelehrsamkeit wurde.

7. Jope, Ἰόπη oder Ἰόππη[140], hebräisch יָפוֹ[141], das heutige Jafa, kommt schon in den Amarna-Briefen in der Form Japu vor[142]. Die besondere Bedeutung Jopes liegt darin, daß es der relativ beste Hafen an der palästinensischen Küste war[143]. Es war daher |

140) Die Orthographie schwankt. In den Texten der griechischen und römischen Autoren pflegen die Herausgeber die Form Ἰόπη vorzuziehen, die von den griechischen Grammatikern gefordert wird (s. Movers, Phönizier II, 2, 176, Anm. 73. Mendelssohn in Ritschls *Acta societ. philol. Lips. T.* V, *p.* 104) und durch den Gebrauch der Dichter bezeugt ist (*Alexander Ephesius* bei *Steph. Byz. ed. Meineke p.* 255: Δῶρός τ' ἀγχιαλός τ' Ἰόπη προύχουσα θαλάσσης, ebenso *Dionys. Perieg.* bei *Müller, Geogr. gr. min.* II, 160: οἵ τ' Ἰόπην καὶ Γάζαν Ἐλαΐδα τ' ἐνναίουσι). Die Bibelhandschriften dagegen bieten, wie es scheint, durchgängig Ἰόππη, und zwar im A. u. N. T. (1. Makkabäerbuch und Apostelgeschichte). Auch die Josephus-Handschriften haben fast konstant Ἰόππη (s. Nieses Ausg.). Die wenigen erhaltenen Münzen geben teils jene teils diese Form. Auf Inschriften kommt vor Ἰόππη (Clermont-Ganneau, *Revue critique* 1885 Nr. 27 S. 15. Ders., *Recueil d'archéologie orientale t.* I, 1888, *p.* 99 = *Quarterly Statement* 1900, *p.* 110 [Faksimile] = *Dittenberger, Orientis graeci inscr. sel. n.* 602) und Ἰοπίτ[ης] *Corp. Inscr. Attic.* III, 2 *n.* 2498. — Griech. Ἰόπη verhält sich zu יָפוֹ wie Ἄκη zu עַכּוֹ. Doch könnte es auch auf die Form יפי (mit Jod am Schluß) zurückgehen, wie der Name auf der Inschrift Eschmunazars lautet. S. dazu Schlottmann, Die Inschrift Eschmunazars (1868) S. 150 ff.

141) Josua 19, 46. Jona 1, 3. II Chron. 2, 15. Esra 3, 7. — Mischna *Nedarim* III, 6. Tosephta *Demai* I, 11 (*ed.* Zuckermandel *p.* 46, 1). *Joma* II, 4 (*p.* 183, 24). — *Neubauer, La Géographie du Talmud p.* 81 *sq.* — Über die heutige Namensform s. Kampffmeyer, Zeitschr. des DPV. XVI, 43.

142) Zeitschr. des DPV. 1907, S. 32.

143) *Josephus B. J.* III, 9, 3 beschreibt freilich den Hafen als gefährlich, wie er es noch heutzutage ist. Er muß aber doch der relativ beste gewesen sein. Nach *Diodor.* I, 31 gab es von Parätonium in Libyen bis Jope in Cölesyrien nur einen sicheren Hafen (ἀσφαλῆ λιμένα), nämlich den Pharus von Alexandria. Auch *Strabo* XVI *p.* 759 hebt die Bedeutung Jopes als Hafenplatz für Judäa richtig hervor. S. über dieselbe bes. auch I *Makk.* 14, 5. — Vgl. überh.: *Reland p.* 864—867. Winer RWB. Pauly Real-Enz., Schenkel Bibellex. *s. v.* Ritter XVI, 574—580. Raumer S. 204 f. Tobler, Topographie von Jerusalem II, 576—637. Sepp, Jerusalem (2. Aufl.) I, 1—22 *Guérin, Judée* I, 1—22. Bädeker-Socin, Palästina (3. Aufl.) S. 9 ff. mit Plan. Schwarz, Jafa und Umgebung, mit Plan (Zeitschr. d. deutschen Pal.-Ver. III, 44 ff.). *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 254—258. 275—278, dazu Blatt XIII der großen engl. Karte. *Le Strange, Palestine under the Moslems p.* 550 *sq.* Schlatter, Joppe in seiner jüdischen Zeit (Zur Topographie und Geschichte Palästinas, 1893, S. 1—28, 321—324; dazu Theol. Litztg. 1893, 321 ff.). *Heidet*, Art. *Joppe* in: *Vigouroux, Dictionnaire de la Bible* III, 1903, *p.* 1631—1640. Thomsen, *Loca sancta p.* 73.

fast zu allen Zeiten der Hauptlandungsplatz auch für den Verkehr mit dem Innern Judäas, und sein Besitz namentlich bei der größeren Entwicklung des Handels und Verkehrs in der späteren Zeit für die Juden fast eine Lebensfrage. — In der persischen Zeit, und zwar zur Zeit des sidonischen Königs Eschmunazar, wurde Jope von dem „Herrn der Könige", d. h. dem persischen Großkönig, den Sidoniern verliehen[144]. Den Griechen war es namentlich bekannt als Sitz des Mythus von Perseus und Andromeda und wird als solcher schon vor der Zeit Alexanders des Großen bei Skylax erwähnt (s. oben S. 32). In der Diadochenzeit scheint es ein bedeutender Waffenplatz gewesen zu sein. Als Antigonus im Jahre 315 dem Ptolemäus Lagi Cölesyrien entriß, mußte er u. a. auch Jope mit Gewalt nehmen[145]. Und als drei Jahre später (312 vor Chr.) Ptolemäus Lagi das wiedereroberte Gebiet gegen Antigonus nicht glaubte halten zu können, ließ er beim Rückzug auch Jope als eine der wichtigeren Festungen schleifen[146]. Von Ptolemäus II.

---

144) S. die Inschrift Eschmunazars, Text am besten im *Corpus Inscr. Semit. t.* I *p.* 9—20, *lin.* 18—20, und dazu Schlottmann a. a. O. S. 83. 147 ff. Georg Hoffmann, Über einige phönikische Inschriften (Abh. der Göttinger Gesellsch. d. Wissensch. Bd. 36, 1889—1890) S. 30—56. Landau, Beiträge zur Altertumskunde des Orients II, 1899 *n.* 5 (Text mit deutscher Übersetzung). *Cooke, Text-book of North-semitic inscriptions* 1903 *n.* 5 (Text mit engl. Übers.). G. Hoffmann übersetzt *lin.* 18—20: „Es gab uns der Herr der Könige Dor und Jope die herrlichen Getreidelande, welche im Gefilde von Saron liegen, um eines großen Tributes willen, den ich geleistet habe; und wir fügten sie dem Gebiete des Landes hinzu, den Sidoniern ewig anzugehören". — Über die Zeit der Inschrift gehen die Ansichten sehr auseinander. Die Gründe für die ältere Ansicht (um 400 vor Chr.) s. bei Gutschmid, Kleine Schriften I, 311 f. II, 74 f. Einige Gelehrte wollen sie in die Ptolemäerzeit herabrücken (so Clermont-Ganneau, *Revue archéol. trois. Série t.* V, 1885, *p.* 383 *sq.* Six, *Numismatic Chronicle* 1886, *p.* 101 *sqq.* Babelon, *Bulletin de corresp. hellénique* XV, 1891, *p.* 293 *sqq.*). Der Grund dafür ist der, daß der Großkönig „Herr der Könige" genannt wird, was Titel der Ptolemäer sei, nicht „König der Könige", wie die Perserkönige sich zu nennen pflegten. Andererseits erheben sich neuerdings Stimmen dafür, daß die Inschrift noch über das 4. Jahrh. hinaufzurücken sei, s. *Rouvier, Les rois phéniciens de Sidon etc.* (*Revue Numism.* 1902) *p.* 450 *sq.* [6. Jahrh. vor Chr.]. *Dussaud, La chronologie des rois de Sidon* (*Revue archéol. quatr. Série t.* V, 1905, *p.* 1—23) [5. Jahrh. vor Chr.; gute Übersicht über den Stand der Frage]. Entscheidend für die Ansetzung in persischer Zeit ist wohl, daß Dora, welches nach der Inschrift dem Eschmunazar vom Großkönig geschenkt wurde, zur Zeit des Skylax, d. h. gegen Ende der persischen Zeit, bereits den Sidoniern gehörte, s. unten Nr. 10.

145) *Diodor.* XIX, 59. Vgl. Droysen, Hellenismus II, 2, 11. Stark, Gaza S. 350. Niese, Gesch. der griechischen und makedonischen Staaten I, 275 f.

146) *Diodor.* XIX, 93. Vgl. Droysen II, 2, 54. Stark S. 355 f. Niese I, 300.

und III. gibt es nicht wenige Münzen, die in Jope geprägt sind. Die datierten Münzen des Ptolemäus II. mit dem Monogramm von Jope gehen von dessen 23. bis zu seinem 39. Regierungsjahre (263—247 vor Chr.); die des Ptolemäus III. von dessen 2. bis 6. Jahre (245—241 vor Chr.)[147]. In | der Makkabäerzeit waren die Bestrebungen der Juden vor allem auch auf den Besitz dieses wichtigen Platzes gerichtet. Zwar Judas der Makkabäer hat nur — wenn der Bericht überhaupt Glauben verdient — bei einem nächtlichen Überfall den Hafen und die Flotte von Jope durch Feuer zerstört (II *Makk.* 12, 3—7). Auch Jonathan hat die Stadt zunächst im Jahre 147 oder 146 vor Chr. noch nicht dauernd erobert, sondern nur als Verbündeter des Alexander Balas die Besatzung des Demetrius II. daraus vertrieben (I *Makk.* 10, 75—76). Aber einige Jahre später, als Jonathan im Bündnis mit Trypho gegen Demetrius II. kämpfte und die Einwohner Miene machten, eine Besatzung des Demetrius bei sich aufzunehmen, legte Simon, der Bruder Jonathans, eine jüdische Besatzung hinein (I *Makk.* 12, 33—34) und zwang bald darauf die bisherigen heidnischen Einwohner, die Stadt zu verlassen (I *Makk.* 13, 11: *ἐξέβαλε τοὺς ὄντας ἐν αὐτῇ*)[148]. Von da an datiert also die Judaisierung der Stadt und ihre Besitzergreifung durch die Juden, die nun mit geringer Unterbrechung bis zur Zeit des Pompeius im Besitze Jopes blieben. Simon baute den Hafen besser aus und befestigte die Stadt (I *Makk.* 14, 5. 34). Als der tatkräftige Antiochus VII. Sidetes die Macht der Juden wieder einzuschränken trachtete, bildete der Besitz Jopes einen Hauptstreitpunkt. Noch während Antiochus mit Trypho kämpfte, forderte er von Simon die Herausgabe Jopes (I *Makk.* 15, 28—30) oder Zahlung einer großen Abfindungssumme (15, 31). Dieser erklärte sich jedoch nur zur Zahlung einer erheblich kleineren Summe dafür bereit (I *Makk.* 15, 35). Da einige Jahre später, im Anfange der Regierung Johannes Hyrkans, ganz Palästina von Antiochus erobert und sogar Jerusalem belagert wurde, so ist wahrscheinlich

147) *Catalogue of the greek coins in the British Museum, Ptolemies Kings of Egypt* (1883) *p.* 32, 34, 35, 42, 49, 54. *Feuardent, Numismatique, Égypte ancienne, P.* I: *Monnaies des rois, Paris s. a.* [1869], *p.* 38 (Ptolemäus II). *Svoronos, Les monnaies de Ptolemée* II, *qui portent dates* (*Revue Belge de Numismatique* 1901, *p.* 263ff. 387ff. [Jope: *p.* 282—285]). Am vollständigsten: *Σβορῶνος, Τὰ νομίσματα τοῦ κράτους τῶν Πτολεμαίων*, Athen 1904, Tl. II, S. 119—121 (Ptolemäus II), S. 164 (Ptolemäus III).

148) *Josephus Antt.* XIII, 6, 3 gibt *τοὺς ὄντας ἐν αὐτῇ* richtig wieder durch *τοὺς οἰκήτορας*. Vgl. Stark S. 493f. Grimm zu I Makk. 13, 11. — Ein ganz ähnliches Verfahren wurde gegen Gazara beobachtet I Makk. 13, 47—48. 14, 34.

auch Jope schon zuvor von ihm eingenommen worden. Trotzdem begnügte er sich beim Friedensschluß mit der Zahlung einer Abgabe für Jope (*Jos. Antt.* XIII, 8, 3) [149]. Die Stadt blieb also im Besitze der Juden; und auch die Abgabe ist später nicht mehr bezahlt worden. Daß Alexander Jannäus | Jope besaß, wird ausdrücklich bezeugt (*Antt.* XIII, 15, 4). Durch Pompeius aber wurde auch diese Küstenstadt den Juden genommen, und diese damit wieder ganz vom Meere abgeschnitten (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7). Unter den Gunstbezeugungen Cäsars war eine der wertvollsten die, daß er eben den Besitz Jopes den Juden zurückerstattete (*Antt.* XIV, 10, 6) [150]. Ob Herodes Jope von Anfang an besaß, ist nicht ganz klar. Jedenfalls gehörte es in den Jahren 34—30 vor Chr., wie alle Küstenstädte, der Kleopatra (s. oben § 15), von da an aber dem Herodes (*Antt.* XV, 7, 3. *B. J.* I, 20, 3) [151]. Von nun an blieb es stets mit dem eigentlichen Judäa vereinigt, kam also nach Herodes' Tod an Archelaus (*Antt.* XVII, 11, 4. *B. J.* II, 6, 3), und nach dessen Absetzung unter römische Prokuratoren [152]. Beim Beginn

---

149) Die Wegnahme Jopes durch einen Antiochus wird auch in zwei römischen Senatskonsulten vorausgesetzt, in deren letzterem ihm die Herausgabe desselben vom römischen Senat befohlen wird (*Jos. Antt.* XIII, 9, 2. XIV, 10, 22). Vielleicht erklärt sich hieraus die auffallende Milde des Antiochus bei den Friedensbedingungen. Doch ist eben fraglich, ob Antiochus Sidetes gemeint ist. Vgl. darüber oben § 8 I, 260—263.

150) Näheres hierüber s. oben § 13 I, 347f.

151) Da die Juden seit Cäsars Zeit Jope wieder besaßen, und da gerade von Jope erwähnt wird, daß Herodes es eroberte, als er von seinem Königreiche Besitz ergriff (*Antt.* XIV, 15, 1. *B. J.* I, 15, 3—4), so sollte man meinen, daß er es vom Beginn seiner Regierung an besessen habe, und dann, nach dem kurzen Interregnum der Kleopatra, im J. 30 wieder erhielt. Schwierigkeiten macht nur, daß bei der Gebietsvergrößerung v. J. 30 Jope nicht als Bestandteil des dem Herodes wieder verliehenen Gebietes, sondern ausdrücklich neben diesem unter den ihm neu verliehenen Städten genannt wird.

152) Ein Zeugnis für die Existenz einer griechischen *βουλή* in Jope in damaliger Zeit würde es sein, wenn die nach Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien Bd. XII Blatt 100, *Inscr. Gr. n.* 589 angeblich in Jaffa (Jope) gefundene Inschrift (*Ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος Λούκιον Ποπίλλιον Βάλβον πρεσβευτὴν Τιβερίου Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ τὸν πάτρωνα τῆς πόλεως*) wirklich dorthin gehörte. Tatsächlich ist aber der Fundort unbekannt. Die französischen Gelehrten, welche die Armee Napoleons im J. 1798 nach Ägypten begleiteten, haben sie in Damiette (an der alten phatnitischen Mündung des Nil) gesehen (*Description de l'Égypte etc. publié par ordre du gouvernement, Antiquités*, Tafeln, Bd. V *tab.* 56, *n.* 27); ebendort wenige Jahre später auch Hamilton (*Remarks on several parts of Turkey P.* I, *Aegyptiaca*, 1809, *p.* 385) und Visc. Valentia (*Voyages and travels to India, Ceylon etc. vol.* III. 1809, *p.* 419, vgl. 416); desgl. Bailie (*Fasciculus inscriptionum graecarum* [III] *potissimum ex Galatia Lycia Syria et Aegypto* 1849,

des jüdischen Krieges war Jope wegen seiner vorwiegend jüdischen Einwohnerschaft auch ein Herd der Empörung. Es wurde gleich im Anfang des Krieges von Cestius Gallus zerstört (*Bell. Jud.* II, 18, 10), bald aber wieder befestigt und von Vespasian zum zweiten Male erobert (*B. J.* III, 9, 2—4). Von da an ist es vermutlich wieder eine vorwiegend heidnische Stadt geworden[153]. Durch eine in neuerer Zeit publizierte Münze ist konstatiert, daß es auch Flavia hieß, was auf eine Neugründung zur Zeit Vespasians schließen läßt[154]. Trotz seines engeren Zusammenhangs mit Judäa bildete | Jope doch ein selbständiges politisches Gemeinwesen nach Art der hellenistischen Städte[155]. Von seinen Münzen haben sich nur wenige Exemplare erhalten[156].

8. Apollonia, *Ἀπολλωνία*. Zwischen Jope und Cäsarea wird von den Geographen bis in die spätere Kaiserzeit ein Apollonia

---

p. 115). Vgl. *Corp. Inscr. Gr. n.* 4529. 4697b u. *Addenda p.* 1175. Den genannten Reisenden wurde gesagt, daß sie aus Syrien (so Valentia) oder speziell Berytus (so Hamilton und Bailie) nach Damiette gebracht worden sei. In Damiette hat sie wahrscheinlich auch Lepsius gesehen, der sie im J. 1845, also um dieselbe Zeit wie Bailie, kopiert hat (Denkmäler aus Ägyten und Äthiopien, Text, herausg. von Naville und Sethe Bd. I, 1897, S. 224). Die Angabe in Lepsius' Tafelwerk muß demnach auf einem Versehen beruhen, und es ist irreführend, wenn Cagnat die Inschrift unter „Jope" mitteilt (*Inscriptiones graecae ad res rom. pertinentes* III *n.* 1209). — Aus Berytus kann sie freilich auch nicht stammen, da dieses seit Augustus römische Kolonie war, während die Stadt, von deren Behörde die Inschrift gesetzt ist, augenscheinlich nicht Kolonie war.

153) Jüdische Grabschriften aus Jope (im ganzen vierundzwanzig, einige davon hebräisch, die meisten griechisch) hat Euting veröffentlicht in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1885, S. 680—688, Nr. 47—49, 52—57, 72—75, 87—97, dazu die Faksimile's auf Tafel X—XII. Andere s. in: *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* 1893, *p.* 290 *sq.*; *Clermont-Ganneau, Archaeological Researches in Palestine vol.* II, 1896, *p.* 133—148. *Quarterly Statement* 1900, *p.* 110—123; dazu *Clermont-Ganneau, Recueil d'Archéologie orientale* IV, 1901, 138—151.

154) *Darricarrère, Sur une monnaie inédite de Joppe* (*Revue archéologique Nouv. Série t.* XLIII, 1882, *p.* 74 *sq.*). — Die Münze ist aus der Zeit Elagabals und hat die Aufschrift: *Ιοπης Φλαουιας.*

155) Das sieht man namentlich aus der Art, wie Josephus *B. J.* III, 3, 5 Jope neben dem eigentlichen Judäa erwähnt: *μεθ' ἃς Ἰάμνεια καὶ Ἰόπη τῶν περιοίκων ἀφηγοῦνται.* — Auch *B. J.* III, 9, 4 werden die *κῶμαι* und *πολίχναι τῆς Ἰόπης* erwähnt.

156) *Eckhel, Doctr. Num.* III, 433. *Mionnet* V, 499. *De Saulcy p.* 176 *sq. pl.* IX *n.* 3—4. Reichardt, *Numismatic Chronicle* 1862, *p.* 111, und Wiener Numismat. Monatshefte, hrsg. v. Egger Bd. III, 1867, S. 192. *Darricarrère* a. a. O.

erwähnt[157], das in der Geschichte nur zweimal vorkommt: zur Zeit des Alexander Jannäus, wo es zum jüdischen Gebiet gehörte (*Jos. Antt.* XIII, 15, 4), und zur Zeit des Gabinius, der es neu herstellen ließ (*Jos. Bell. Jud.* I, 8, 4). Nach der Distanzangabe der Peutingerschen Tafel (22 *m. p.* von Cäsarea) muß es an der Stelle des heutigen Arsuf gelegen haben[158]. Dies wird auch durch den Namen selbst bestätigt; denn der phönizische Gott רשף (Reseph?), wovon Arsuf den Namen hat, entspricht dem griechischen Apollo[159]. Die | Vermutung Starks, daß es mit *Σώζουσα* identisch sei, wird dadurch empfohlen, daß auch in Cyrenaica ein Apollonia und Sozusa vorkommen, die wahrscheinlich beide identisch sind. Sozusa wäre also die Stadt des Apollo *Σωτήρ*[160]. Die Existenz und zähe Er-

---

157) *Plinius H. N.* V, 13, 69. — *Ptolem.* V, 16, 2 = Didotsche Ausg. (I, 2, 1901) V, 15, 2. — *Tabula Peutinger. Segm.* IX. — *Geographus Ravennas edd. Pinder et Parthey* (1860) *p.* 83 u. 356. — *Guidonis Geogr.* in der eben genannten Ausg. des *Geogr. Ravenn. p.* 524. — *Steph. Byz. s. v.* Ἀπολλωνία zählt 25 Städte dieses Namens auf, darunter Nr. 12: *περὶ τὴν Κοίλην Συρίαν*, Nr. 13: *κατὰ Ἰόπην* (dieses das unsrige), Nr. 20: *Συρίας κατὰ Ἀπάμειαν*.

158) S. überh.: *Reland p.* 573. Ritter XVI, 590. Pauly-Wissowas Real-Enz. II, 117. Kuhn II, 362. *Guérin, Samarie* II, 375—382. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 135. 137—140 (mit Plan), dazu Blatt X der großen engl. Karte. *De Saulcy, Numismatique p.* 110 *sq. pl.* VI. *n.* 1—2. *Le Strange Palestine under the Moslems p.* 399.

159) Auf einer zweisprachigen Inschrift zu Idalion auf Cypern (*Corp. Inscr. Semit. n.* 89) steht im semitischen Text לרשף מכל, im griechischen *τω Απολωνι τω Αμυκλοι*. Auf zwei Inschriften zu Tamassos auf Cypern (mitgeteilt von Euting, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1887, S. 115—123) entsprechen sich לרשף einerseits und *Απειλωνι* oder *Απολωνι* andererseits. — Die Identität der Namen Apollonia und Arsuf ist zuerst von Clermont-Ganneau erkannt worden (*Revue archéologique Nouv. Série t.* XXXII, 1876, *p.* 374—375 [in der Abhandlung über *Horus et Saint Georges*, welche auch separat erschien 1877]; *Comptes rendus de l'Académie des inscr. et belles-lettres de l'année* 1881 [IVe *série t.* IX] *p.* 186 *sq.*). Vgl. auch Nöldeke, Zeitschr. der DMG. 1888, S. 473. Buhl, Geogr. des alten Paläst. S. 213. — Über den Gott רשף s. auch die Bemerkungen im *Corp. Inscr. Semit.* zu *n.* 10. *Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale t.* I, 1888, *p.* 176—182. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888, S. 50—52. Pietschmann, Gesch. der Phönizier 1889, S. 149—152. Ohnefalsch-Richter, Kypros 1893, S. 331—342. *Griffith, The Aberdeen Reshep stela* (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology vol.* XXII, 1900, *p.* 271 *sq.*). Bei den Juden war *Reseph* der Name eines Dämons (*Hieronymus, comment. ad Habac.* 3, 5 *opp. ed. Vallarsi* VI, 641. *Talmud bab. Berachoth* 5^a^. Raschi zu *Deut.* 32, 24 und *Hiob* 5, 17. *Schwab, Vocabulaire de l'Angélologie* 1897, *p.* 250).

160) *Σωζουσα* bei *Hierocles ed. Parthey p.* 44. Vgl. Stark, Gaza S. 452. Über Sozusa in Cyrenaica: Forbiger, Handb. II, 829.

haltung des semitischen Namens Arsuf läßt es fraglich erscheinen, ob Apollonia erst in griechischer Zeit gegründet ist. Jedenfalls kann es nicht von den ersten Seleuciden gegründet sein[161], da diese die palästinensische Küste nicht besessen haben (s. oben S. 97).

9. **Stratons-Turm**, *Στράτωνος πύργος*, später **Cäsarea**[162]. Wegen des griechischen Namens könnte Stratons-Turm eine Gründung der hellenistischen Zeit sein, etwa zunächst nur ein Kastell, nach einem Feldherrn der Ptolemäer so genannt. Wahrscheinlich ist es aber schon gegen Ende der persischen Zeit von einem sidonischen König namens Straton gegründet worden[163]. Der erste |

---

161) So Stark a. a. O.

162) S. überh.: *Reland p.* 670—678. Raumer S. 152f. Winer RWB. u. Schenkels Bibel-Lex. *s. v.* Cäsarea. Pauly-Wissowas Real-Enz. III, 1291f. Kuhn, Die städt. und bürgerl. Verfassung II, 347—350. Ders., Über die Entstehung der Städte der Alten (1878) S. 423—433. Ritter XVI, 598—607. Sepp, Jerusalem (2. Aufl.) II, 573ff. *Guérin, Samarie* II, 321—329. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 13—29 (mit Plänen), dazu Bl. VII der engl. Karte. *Schumacher, Quarterly Statements* 1888 *p.* 134 *sqq.* Benzinger, Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereins XIV, 1891, S. 77 (berichtet über fortgehende Zerstörung der Ruinen). *Le Camus* in: *Vigouroux, Dictionnaire de la Bible* II, 456—465. *Krauß* in: *The Jewish Encyclopedia* III, 1902, *p.* 485—488. Thomsen, *Loca sancta p.* 74f. — Rabbinisches Material: *Neubauer, Géographie du Talmud p.* 91—96. Hamburger, Real-Enz. Art. Cäsarea. Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästinas, 1886, S. 4—10. Rosenzweig, Jerusalem und Cäsarea, 1890. Bacher, Die Agada der paläst. Amoräer, 3 Bde., 1892—99, Register *s. v.* Caesarea. Krauß, Griech. und lat. Lehnwörter II, 536. Bacher, Die Gelehrten von Cäsarea (Monatsschr. f. G. u. W. d. J. 1901, S. 298—310). Büchler, Der Patriarch R. Jehuda I und die griechisch-römischen Städte Palästinas (*Jewish Quarterly Review* XIII, 1901, *p.* 683—740). Krauß, Zur Topographie von Cäsarea (*Jewish Quart. Review* XIV, 1902, *p.* 745—751). — Arabisches: *Le Strange, Palestine under the Moslems p.* 474 *sq.*

163) In Justinians Novelle 103 *praef.* heißt es von Cäsarea: *Καίτοι γε ἀρχαία τέ ἐστι καὶ ἀεὶ σεμνή, ἡνίκα τε αὐτὴν Στράτων ἱδρύσατο πρῶτος, ὃς ἐξ Ἑλλάδος ἀναστὰς γέγονεν αὐτῆς οἰκιστής, ἡνίκα τε Οὐεσπασιανὸς . . . . εἰς τὴν τῶν Καισάρων αὐτὴν ὠνόμασε προσηγορίαν.* Wie wertlos diese Notiz ist, sieht man schon aus dem groben Irrtum in betreff Vespasians. Da es im roten Meere an der abyssinischen Küste eine Stratons-Insel gab (*Strabo* XVI *p.* 770), so kann auch Stratons-Turm eine Gründung der Ptolemäer sein. So Stark, Gaza S. 451. Viel näher liegt aber die Annahme, daß es eine Gründung der Sidonier ist. Die Sidonier besaßen gegen Ende der persischen Zeit die nördlich und südlich zunächstliegenden Städte Dora und Jope (s. diese), also vermutlich auch den Küstenstrich, an welchem Stratons-Turm gegründet wurde. Straton ist aber der Name zweier Könige von Sidon im vierten Jahrh. vor Chr. (der eine regierte um 370 v. Chr., s. *Theopompus* bei *Athenaeus* XII *p.* 531 *Müller, Fragm. Hist. Graec.* I, 299. *Hieronymus adv.*

geographische Schriftsteller, der es erwähnt, ist Artemidorus, um 100 vor Chr.[164]. Eben damals kommt es auch in der Geschichte bereits vor. Es wird erwähnt zur Zeit Aristobuls I., 104 vor Chr. (*Antt.* XIII, 11, 2). Im Anfang der Regierung des Alexander Jannäus war ein „Tyrann" Zoilus Herr von Stratons-Turm und Dora (*Jos. Antt.* XIII, 12, 2). Dieser wurde bald von Alexander Jannäus unterworfen (*Antt.* XIII, 12, 4). Daher wird Stratons-Turm unter den dem Alexander gehörigen Städten genannt (*Antt.* XIII, 15, 4). Durch Pompeius erhielt es die Freiheit (*Antt.* XIV, 4, 4. *Bell Jud.* I, 7, 7). Von Augustus wurde es dem Herodes verliehen (*Antt.* XV, 7, 3. *B. J.* I, 20, 3). Erst von da an datiert die eigentliche Bedeutung der Stadt. Herodes ließ sie nämlich im großartigsten Maßstabe neu aufbauen, und sie namentlich auch durch kunstvolle Dammanlagen mit einem vortrefflichen Hafen versehen (*Antt.* XV, 9, 6. XVI, 5, 1. *Bell. Jud.* I, 21, 5—8)[165]. Zu Ehren des Kaisers nannte er die Stadt *Καισάρεια*, den Hafen aber *Σεβαστὸς λιμήν*[166]. Daher kommt auf Münzen Neros vor: *Καισαρια ἡ προς Σεβαστω λιμενι*[167].

Jovinian. I, *c.* 45, Inschrift zu Athen *Corp. Inscr. Graec. n.* 87 = *Corp. Inscr. Attic.* II *n.* 86 = *Hicks, Manual of greek historical inscriptions* 1882, *p.* 155—157 = *Dittenberger Sylloge ed.* 2, *n.* 118; der andere bis zur Zeit Alexanders 332 v. Chr., *Curtius* IV, 3; über die Chronologie s. Boeckhs Bemerkungen im *Corp. Inscr. Graec.* zu *n.* 87. Gutschmid, Jahrbb. für klass. Philol. 2. Supplementbd. 1856—57, S. 220f. Ders., Kleine Schriften I, 311f. II, 73—79. *Babelon, Bulletin de correspondance hellénique t.* XV, 1891, *p.* 313. Ders., *Catalogue des monnaies grecques de la bibliothèque nationale, Les Perses Achéménides etc.*, 1893, *p.* CLXXXII. *Six, Numismatic Chronicle* 1894 *p.* 338; auch die oben Anm. 144 genannten Abhandlungen von *Rouvier, Revue Numism.* 1902, und *Dussaud, Revue archéol.* 1905). Für eine hellenistische Gründung ist die Bezeichnung als *πύργος*, Turm, jedenfalls nicht gewöhnlich. Endlich glaubt L. Müller eine Münze Alexanders des Gr. mit den Bubstaben *Στ* auf unser Stratons-Turm beziehen zu dürfen (*L. Müller, Numismatique d'Alexandre le Grand p.* 306, *planches n.* 1466), wonach es also zur Zeit Alexanders des Gr. oder doch spätestens in der Diadochenzeit (in welcher noch Alexander-Münzen geprägt wurden) bereits existiert haben müßte. Dies alles vereinigt sich zugunsten der Annahme, daß es schon von den Sidoniern gegründet wurde.

164) *Artemidorus* bei *Steph. Byz. s. v. Δῶρος* (über Artemidorus s. Forbiger, Handb. d. alten Geographie I, 246ff. 255ff. Pauly-Wissowas Real-Enz. II, 1329f.). — Der letzte Geograph, der Stratons-Turm nur unter diesem Namen kennt, ist *Strabo* XVI *p.* 758.

165) Außer den obigen Hauptstellen vgl. noch *Jos. Antt.* XV, 8, 5. *Plinius* V, 13, 69. — Über die Zeit der Erbauung s. oben § 15. Über die Verfassung und politische Stellung bes. Kuhn a. a. O.

166) Über letzteren s. *Antt.* XVII, 5, 1. *Bell. Jud.* I, 31, 3.

167) Über diese Münzen handelt ausführlich *Belley* in den *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, alte Serie *t.* XXVI, 1759, *p.* 440—455. Vgl. auch *Eckhel*, III, 428 *sq.* *Mionnet*, *Description* V, 486 *sq.* *De Saulcy*,

Vereinzelt ist die Bezeichnung *Καισάρεια Σεβαστή*[168]. Sonst wird die Stadt zur Unterscheidung von anderen *Καισάρεια Στράτωνος*[169] und in der späteren Zeit *Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης*[170] genannt. Sie gelangte rasch zu großer Blüte und blieb lange eine der bedeutendsten Städte Palästinas[171]. Nach dem Tode des Herodes kam sie samt dem übrigen Judäa an Archelaus (*Antt.* XVII, 11, 4. *B. J.* II, 6, 3). Überhaupt blieb sie seitdem stets mit Judäa vereinigt; kam also nach der Absetzung des Archelaus unter römische Prokuratoren, dann an Agrippa I., dann wieder unter römische Prokuratoren. Von Agrippa I. existieren Münzen, welche in Cäsarea geprägt sind[172]. Sein *στρατηγός* in Cäsarea wird gelegentlich erwähnt (*Antt.* XIX, 7, 4). Bekanntlich ist auch er selbst dort gestorben (s. oben § 18). Wegen seines Judaisierens war er aber den Cäsareensern verhaßt (*Antt.* XIX, 9, 1). Die römischen Prokuratoren sowohl vor als nach der Regierung Agrippas hatten in Cäsarea ihre Residenz (s. oben § 17[c]). Daher heißt die Stadt bei Tacitus *Judaeae caput* (*Tac. Hist.* II, 78). Sie war auch die Hauptgarnison für die unter dem Befehl des Prokurators stehenden Truppen, die übrigens vorwiegend aus Einheimischen gebildet waren (s. oben | S. 106). Da die Bevölkerung eine vorwiegend heid-

---

Numismatique p. 116 *sq.* — Auf einer Münze Agrippas findet sich die defekte Legende *Καισαρια η προς [Σεβαστω] λιμενι*, s. *Madden*, *Numismatic Chronicle* 1875, 66 *sq.* Ders., *Coins of the Jews p.* 133 *sq.*

168) *Joseph. Antt.* XVI, 5, 1. *Philo, Legat. ad Cajum* § 38 *ed. Mang.* II, 590. — Die auf einer Inschrift (*Corp. Inscr. Graec. n.* 4472 = *Le Bas et Waddington, Inscriptions t.* III, *n.* 1839) vorkommende Bezeichnung *Αὐγοῦστα Καισάρεια* ist Abkürzung von *colonia prima Flavia Augusta Caesarea*, wie der offizielle Titel Cäsareas als Kolonie seit Vespasian lautete, s. unten S. 137, und Kuhn II, 349. — Unter *Caesarea Augus(ta) Corp. Inscr. Lat.* VIII, *n.* 2808 ist wohl das spanische zu verstehen (Kubitschek, *Imperium Romanum* 1889, S. 258).

169) *Ptolem.* V, 16, 2 (= Didotsche Ausg. V, 15, 2). VIII, 20, 14. *Clement. Homil.* I, 15. 20. XIII, 7. *Recogn.* I, 12. *Ephemeris epigraphica* II *p.* 457—459 = *Corp. Inscr. Lat.* X *n.* 867 = *ibid. t.* III *Suppl. p.* 1959 (Militärdiplom Vespasians vom J. 71 n. Chr.). *Le Bas et Waddington*, *Inscriptions t.* III *n.* 1620[b] (Inschrift von Aphrodisias in Karien, aus dem zweiten Jahrh. nach Chr., vgl. oben S. 48).

170) *Euseb. Onomast. ed. Klostermann p.* 2. 78. *De martyr. Palaestinae* I, 2.

171) *Jos. Bell. Jud.* III, 9, 1. *Clement. Recogn.* I, 12. *Apollonius Tyan. epist.* XI (in: *Epistolographi graeci ed. Hercher, Paris* 1873, *Didot*). *Totius orbis descriptio* bei *Müller*, *Geogr. gr. minores* II, 517 und Archiv für lat. Lexikographie XIII, 559, § 26. *Ammian.* XIV, 8, 11.

172) *Eckhel* III, 491. 492. *Madden*, *History of Jewish Coinage p.* 107. 109. Ders., *Coins of the Jews* (1881) *p.* 133. 136. Vgl. auch oben Anm. 167. — Die Münzen mit der Legende *Καισαρειας ασυλου* werden von Eckhel mit Recht unserm Cäsarea abgesprochen.

nische war (*Bell. Jud.* III, 9, 1), aber doch mit Beimischung eines starken jüdischen Bruchteils, so kam es leicht zu Streitigkeiten, und zwar um so mehr, als beide bürgerlich gleichberechtigt waren, also beide gemeinsam die städtischen Angelegenheiten zu leiten hatten[173]. Mit diesem Zustand waren weder die Heiden noch die Juden zufrieden. Jeder von beiden Teilen beanspruchte für sich ausschließlich die Regierung der Stadt. Schon gegen Ende der Amtszeit des Felix kam es darüber zu blutigen Kämpfen, infolge deren Nero, dessen Ratgeber von der heidnischen Partei bestochen waren, den Juden die Gleichberechtigung nahm und die Heiden für die alleinigen Herren der Stadt erklärte, 61 nach Chr. (*Antt.* XX, 8, 7 u. 9. *Bell. Jud.* II, 13, 7. 14, 4)[174]. Beim Ausbruch des jüdischen Krieges im Jahre 66 fielen die Juden als die Minderzahl der Wut des heidnischen Pöbels zum Opfer. Sämtliche jüdische Einwohner, 20000 an der Zahl, sollen damals in einer Stunde hingemordet worden sein (*B. J.* II, 18, 1. VII, 8, 7, *ed. Niese* § 362). Durch Vespasian wurde Cäsarea in eine römische Kolonie umgewandelt, jedoch ohne das volle *jus Italicum*[175]. Auf Münzen führt sie den Titel *col(onia) prima Fl(avia) Aug(usta) Caesarensis* oder *Caesarea*. Ebenso auf einer neuerdings gefundenen Inschrift[176]. Dazu kommt seit Alexander Severus noch der Titel *metropolis* oder, wie es auf den Münzen |

---

173) Die in der Apostelgeschichte erwähnten ἄνδρες οἱ κατ' ἐξοχὴν τῆς πόλεως (Act. 25, 23) sind nach dem Zusammenhang der Erzählung als Heiden zu denken. Dies schließt aber nicht aus, daß auch die Juden an der Regierung teil hatten, entspricht vielmehr nur dem von Josephus bezeugten Überwiegen des heidnischen Bestandteiles. Allerdings ist zu beachten, daß die Juden gerade zur Zeit des Festus, in welche die Act. 25, 23 erzählten Ereignisse fallen, vom Bürgerrechte ausgeschlossen wurden (s. die sogleich anzuführenden Stellen). Aber die Act. 25, 23 erzählten Ereignisse fallen ganz in den Anfang von Festus' Amtszeit, während das Reskript Neros, welches jenen Ausschluß verfügte, wohl etwas später zu setzen ist.

174) Nach *B. J.* II, 14, 4 könnte es scheinen, als ob das Reskript Neros erst in d. J. 66 falle. Da es aber noch unter dem Einfluß des Pallas erlassen ist (*Antt.* XX, 8, 9), welcher im J. 62 starb (*Tacit. Annal.* XIV, 65), so ist es wohl nicht später als 61 zu setzen. Vgl. auch oben § 19 I, 577. 579 f.

175) *Plinius H. N.* V, 13, 69: *Stratonis turris, eadem Caesarea, ab Herode rege condita, nunc colonia prima Flavia a Vespasiano imperatore deducta.* — *Digest.* L, 15, 8, 7 (aus Paulus): *Divus Vespasianus Caesarienses colonos fecit non adjecto, ut et juris Italici essent, sed tributum his remisit capitis; sed divus Titus etiam solum immune factum interpretatus est.* — *Ibid.* L, 15, 1, 6 (aus Ulpianus): *In Palaestina duae fuerunt coloniae, Caesariensis et Aelia Capitolina, sed neutra jus Italicum habet.* — Vgl. *Zumpt, Commentationes epigr.* I, 397 *sq.* — Über das *jus Italicum* s. die oben S. 107 genannte Literatur.

176) Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereins XIII, 1890, S. 25 ff. = *Corp. Inscr. Lat.* III *Suppl. n.* 12082 (*p.* 2049).

seit Decius vollständiger heißt, *metropolis pr. S. Pal.* (= *provinciae Syriae Palaestinae*)[177].

10. Dora, *Δῶρα*, bei Polybius *Δοῦρα*, sonst auch *Δῶρος*, bei Plinius *Dorum*[178], hebräisch דוֹר oder דאֹר[179], eine alte phönizische Ansiedelung 8—9 *mil. pass.* nördlich von Cäsarea[180]. Den Griechen war sie seit alter Zeit bekannt. Schon der um 500 vor Chr. lebende |

177) Über die Münzen s. überh.: *Eckhel* III, 428—432. *Mionnet* V, 486—497. *Suppl.* VIII, 334—343. *De Saulcy p.* 112—141, *pl.* VII. *Macdonald, Catalogue of the Hunterian collection* III, 275—277. — Für die spätere Geschichte auch bemerkenswert eine von Germer-Durand, *Revue biblique* 1895, *p.* 75 *sq.* und Ellis, *Quarterly Statement* 1896, *p.* 87 mitgeteilte Inschrift (Restaurierung eines *Ἀδριανεῖον* in christlicher Zeit).

178) Die Form *Δῶρος* findet sich namentlich bei älteren Schriftstellern, doch wird sie auch noch von *Steph. Byz.* bevorzugt; *Δῶρα* ist später ausschließlich herrschend geworden. 1) *Δῶρος* haben: *Skylax* (4. Jahrh. vor Chr.), *Apollodorus* (um 140 v. Chr.), *Alexander Ephesius* (über ihn s. Pauly-Wissowas Enz. *s. v. Alex. n.* 86), *Charax* (die drei zuletzt genannten bei *Steph. Byz. s. v. Δῶρος*). Hierher gehört auch *Plinius* (*H. N.* V, 19, 75: *Dorum*). — 2) *Δῶρα* oder *Δωρά*, außer I *Makk.* auch: *Artemidorus* (um 100 vor Chr.), *Claudius Julius* (diese beiden bei *Steph. Byz.*), *Josephus* (konstant), Münzen des Caligula, Trajan, Elagabal (bei *de Saulcy*), *Ptolemaeus* (V, 15, 5 = Didotsche Ausg. V, 14, 3), *Clement. Recogn.* (IV, 1), *Eusebius* (*Onom. ed. Klostermann p.* 78), *Hieronymus* (ebendas. *p.* 79), *Hierocles* (*ed. Parthey p.* 43), die Bischofslisten (bei *Le Quien*, *Oriens christ.* III, 574 *sqq.*), *Geographus Ravennas* (*edd. Pinder et Parthey p.* 89. 357). Hierher gehört auch *Polybius* (V, 66: *Δοῦρα*) und *Tab. Peuting.* (*Thora*). Vgl. auch unten Anm. 181. — Das erste Makkabäerbuch gebraucht *Δωρᾶ indecl.*, sonst wird es als *neutr. plur.* behandelt (*Josephus* gewöhnlich, *Eusebius p.* 130, die Bischofslisten); zuweilen auch als *fem. sing.* (*Jos. Antt.* XIII, 7, 2 nach einigen Handschriften, *Clem. Recogn.* IV, 1).

179) דוֹר *Josua* 11, 2. 12, 23. *Judic.* 1, 27. I *Chron.* 7, 29. — דאֹר *Josua* 17, 11. 1 *Reg.* 4, 11. Ebenso auf der Inschrift Eschmunazars, s. oben Anm. 144. — Von der Stadt *Dor* wird im A. T. unterschieden נָפַת דּוֹר (*Josua* 12, 23. I *Reg.* 4, 11) oder נָפוֹת דּוֹר (*Josua* 11, 2), eigentlich die Höhe oder die Höhen von Dor, wahrscheinlich also das Hügelland, welches von Dor landeinwärts lag (s. Riehms Wörterb. *s. v.*). Nur letzteres, nicht die phönizische Seestadt besaß Salomo (I *Reg.* 4, 11). — Weniger wahrscheinlich will Movers (Phönizier II, 2, 175 f.) *Naphath-Dor* als die Binnenstadt von *Dor* als der Hafenstadt unterscheiden.

180) Die Gründung durch die Phönizier beschreibt ausführlich *Claudius Julius* bei *Steph. Byz. s. v. Δῶρος* (auch bei *Müller, Fragment. hist. graec.* IV, 363). Auch Josephus nennt Dora eine *πόλις τῆς Φοινίκης* (*Vita* 8; *c. Apion.* II, 9). — Die Entfernung von Cäsarea: 8 *m. p.* nach *Tab. Peuting.*; 9 *m. p.* nach *Eusebius* (*Onom. ed. Klostermann p.* 78. 136) und *Hieronymus* (ebendas. *p.* 79. 137). — Nach *Artemidorus* (bei *Steph. Byz. s. v.*) lag Dora *ἐπὶ χερσονησοειδοῦς τόπου*. — Vgl. überh.: *Reland p.* 738—741. Raumer S. 154. Winer, Schenkel, Pauly-Wissowa *s. v.* Ritter XVI, 607—612. *Guérin, Samarie* II, 305—315. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, *p.* 3. 7—11, dazu Bl. VII der engl. Karte. *Legendre* in: *Vi-*

Hekatäus von Milet hat sie in seiner Erdbeschreibung erwähnt [181]. Ja es ist möglich, daß sie zur Zeit der Hegemonie Athens im Mittelmeere im fünften Jahrhundert vor Chr. vorübergehend den Athenern tributpflichtig war [182]. Zur Zeit des sidonischen Königs Eschmunazar wurde sie von dem „Herrn der Könige", d. h. dem persischen Großkönig, den Sidoniern verliehen [183]. Daher nennt Skylax, dessen Beschreibung sich eben auf die persische Zeit bezieht, Dora mit Recht eine Stadt der Sidonier [184]. — Obwohl Dora keine große Stadt war [185], war sie doch wegen ihrer günstigen Lage eine starke wichtige Festung. Als Antiochus d. Gr. im Jahre 219 vor Chr. seinen ersten Angriff auf Cölesyrien machte, belagerte er Dora, aber vergeblich [186]. Achtzig Jahre später (139/138 vor Chr.) wurde hier Trypho von Antiochus Sidetes mit einem starken Heere belagert, ebenfalls ohne Erfolg. Die Belagerung endigte nur mit der Flucht Tryphos [187]. Einige Dezennien

---

gouroux, Dictionnaire de la Bible II, 1487—1492. Cook in: *Encyclopaedia Biblica ed. by Cheyne and Black s. v.* Thomsen, *Loca sancta p.* 57.

181) *Hecataeus* bei *Steph. Byz. s. v. Δῶρος* (auch bei *Müller, Fragm. hist. graec.* I, 17, *n.* 260): *μετὰ δὲ ἡ πάλαι Δῶρος, νῦν δὲ Δῶρα καλεῖται.* — Die Worte können freilich nicht so, wie sie lauten, von Hekatäus herrühren, da sie einen Wechsel des Sprachgebrauchs konstatieren, der sich erst etwa 500 Jahre später vollzogen hat (s. oben Anm. 178). Das Exemplar, welches Stephanus Byz. benützte, war also hier interpoliert.

182) Eine Stadt namens *Δῶρος* hat mit den Städten Kariens gemeinsam an Athen Tribut gezahlt (*Steph. Byz. s. v. Δῶρος· Κρατερὸς ἐν τῷ περὶ ψηφισμάτων τρίτῳ „Καρικὸς φόρος· Δῶρος, Φασηλῖται"*, über Craterus s. Susemihl, Gesch. der griech. Literatur I, 599 ff.). Da eine karische Stadt dieses Namens aber nicht bekannt ist, und da die Macht der Athener jedenfalls bis Cypern reichte, so glaubt Köhler an das phönizische Doros denken zu dürfen. S. Ulr. Köhler, Urkunden und Untersuchungen zur Geschichte des Delisch-attischen Bundes (Abhandlungen der Berliner Akademie 1869) S. 121. 207. *Six, Numismatic Chronicle* 1877, *p.* 235.

183) S. die Inschrift Eschmunazars *lin.* 18—20; vgl. oben Anm. 144.

184) *Scylax* in: *Geographi graeci minores ed. Müller* I, 79: *Δῶρος πόλις Σιδονίων* (dazu: Gutschmid, Kleine Schriften II, 77). — Über Skylax s. z. B. *Fabricius-Harles, Biblioth. gr.* IV, 606 *sqq.* Forbiger, Handb. d. alten Geogr. I, 113 ff. 123 ff. Westermann in Paulys Enz. VI, 1, 891 f. Gutschmid, Rhein. Museum IX, 1853, S. 141 ff. = Kleine Schriften IV, 139 ff. Nicolai, Griech. Literaturgesch. I, 322 f. Separat-Ausgabe: *Anonymi vulgo Scylacis Caryandensis periplum maris interni cum appendice, iterum rec. Fabricius. Lips.* 1878.

185) *Artemidorus: πολισμάτιον, Claudius Jullus: βραχεῖα πολίχνη* (beide bei *Steph. Byz.*). *Clement. Recogn.* IV, 1: *breve oppidum.*

186) *Polyb.* V, 66.

187) I *Makk.* 15, 11—37. *Jos. Antt.* XIII, 7, 2. — Ältere Numismatiker glaubten in diese Zeit eine Münze Tryphos setzen zu dürfen, welche angeblich in Dora geprägt ist (*Mionnet* V, 72. Stark S. 477). Diese gehört aber viel-

darauf finden wir sie im Besitz des Tyrannen | Zoilus (*Jos Antt.* XIII, 12, 2)[188], der dann von Alexander Jannäus unterworfen wurde (*Antt.* XIII, 12, 4). Sie muß also seitdem zum jüdischen Gebiete gehört haben, wurde aber durch Pompeius wieder davon abgetrennt (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7). Gleich vielen anderen Städten begann auch Dora von da an eine neue Zeitrechnung, deren es sich noch auf den Münzen der Kaiserzeit bediente[189]. Unter den Städten, welche Gabinius neu herstellen ließ, wird es nicht genannt; denn *Antt.* XIV, 5, 3 ist statt des von der Mehrzahl der Handschriften und Ausgaben gebotenen *Δῶρα* höchst wahrscheinlich *Ἄδωρα* zu lesen (s. oben S. 7). Seit der Zeit des Pompeius hat es stets unter der unmittelbaren römischen Herrschaft gestanden, hat also auch dem Herodes (dessen Gebiet an der Küste nicht weiter nördlich als Cäsarea ging) niemals gehört. Auf Münzen der Kaiserzeit heißt es *ἱερὰ ἄσυλος αὐτόνομος ναυαρχίς*[190]. Die Existenz einer jüdi-

---

mehr nach Askalon (*De Saulcy, Memoire sur les monnaies datées des Séleucides p.* 42. *Babelon, Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque nationale, Les rois de Syrie p.* CXXXIX *sq.* 137).

188) Der Name *Ζωιαλ* (lies *Ζωιλα* oder *Ζωιλλ.*) kommt noch auf einer Grabschrift in Dora v. J. 233 der Ära von Dora, um 170 nach Chr., vor, s. *Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale* V, 1903, *p.* 285—288.

189) Der Anfangspunkt der Ära läßt sich nicht genau bestimmen; jedenfalls ist es aber die des Pompeius (63 v. Chr.?), nicht die des Gabinius, wie de Saulcy, trotz eigener Bedenken vorraussetzt, da eine Ära des Gabinius nicht früher als Herbst 58 v. Chr. — 696 *a. U.* beginnen könnte, während die Münzen Trajans eine so späte Ansetzung nicht gestatten. Kubitschek in seiner Abhandlung Über die Pompeius-Ära in Syrien (Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich-Ungarn XIII, 1890, S. 200—209, über Dora: S. 209) läßt einen Spielraum zwischen 63 u. 59 v. Chr. Wenn er trotzdem die Ära nicht für die des Pompeius gelten lassen will, so beruht dies auf der irrigen Voraussetzung, daß die Ära des Pompeius genau 64 beginnen müsse. Schwankend äußert sich Kubitschek im Art. *aera* in Pauly-Wissowas Real-Enz. I, 649 f. — S. überh.: *Noris* IV, 5, 5 (*ed. Lips. p.* 453—458). *Pellerin, Recueil de médailles de peuples et de villes* (3 Bde., *Paris* 1763) II, 216 *sq.* *Eckhel, Doctr. Num.* III, 362 *sq.* *Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II *lib.* IV, 180—182. Ideler, Handb. der Chronologie I, 459. Die Münzen bei *Mionnet* V, 359—362. *Suppl.* VIII, 258—260. *De Saulcy p.* 142—148. 405. *pl.* VI *n.* 6—12. *Babelon, Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque nationale, Les Perses Achéménides, Cypre et Phénicie,* 1893, *p.* CLXIX *sq.* 205—207. Am vollständigsten: *Rouvier, Journal international d'archéologie numismatique t.* IV, Athen 1901, *p.* 125—131. Ein paar auch bei *Macdonald, Catal. of the Hunterian collection* III, 1905, *p.* 245.

190) S. *Mionnet, de Saulcy, Babelon, Rouvier* a. a. O. — Über die Titel s. oben S. 105. Alle vier Titel (*ἱερὰ ἄσυλος αὐτόνομος ναυαρχίς*) zusammen auch bei Tripolis (*Dittenberger, Orientis graeci inscr. sel. n.* 587), Laodicea am Meere (*Dittenberger n.* 603), Tyrus (*Dittenberger n.* 595).

schen Gemeinde in Dora ist durch einen Vorfall aus der Zeit König Agrippas I. bezeugt: eine Anzahl junger Leute stellte einst ein Bildnis des Kaisers in der Judensynagoge auf; und es bedurfte des energischen Einschreitens von seiten des Statthalters Petronius in einem an die Behörden von Dora (*Δωριτῶν τοῖς πρώτοις*) gerichteten Schreiben, um den Juden die ihnen verbürgte freie Ausübung ihrer Religion zu sichern (*Antt.* XIX, 6, 3). In der späteren Kaiserzeit scheint Dora verfallen zu sein[191]. Doch werden noch christliche Bischöfe bis ins siebente Jahrhundert erwähnt[192]. |

11. Ptolemais, *Πτολεμαΐς*[193]. Der ursprüngliche Name der Stadt ist Akko, עַכּוֹ (Richter 1, 31), auf den Amarna-Briefen Akka[194], bei den Griechen *Ἄκη*. Unter diesem Namen war sie den Griechen schon in vorhellenistischer Zeit bekannt[195]. Hier sammelte sich

---

191) *Hieronymus Onomast. ed. Klostermann p.* 79: *Dora ... nunc deserta. Ibid. p.* 137: *Dor autem est oppidum jam desertum.* Derselbe, *Peregrinatio Paulae = epist.* 108 *ad Eustochium c.* 8 (*opp. ed. Vallarsi* I, 696, auch bei *Tobler, Palaestinae descriptiones* 1869, *p.* 13): *ruinas Dor, urbis quondam potentissimae.*

192) *Le Quien, Oriens christianus* III, 574—579.

193) Eine Beschreibung der Lage s. bei *Joseph. B. J.* II, 10, 2. — Vgl. überh.: *Reland p.* 534—542. Pauly Real-Enz. VI, 1, 243. Winer *s. v.* Acco. Raumer S. 119f. Ritter XVI, 725—739. Robinson, Neuere bibl. Forschungen in Pal. (1857) S. 115—129. Sepp, Jerusalem II, 513ff. *Guérin, Galilée* I, 502—525. Bädeker-Socin, Paläst., 3. Aufl. S. 235 ff. (mit Plan des heutigen Akka). *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* I, 145. 160—167, dazu Bl. III der engl. Karte. Ebers und Guthe, Palästina Bd. II, S. 450. *Legendre* Art. *Accho* in: *Vigouroux, Dictionnaire de la Bible* I, 108—112. *Rouvier, Ptolémaïs-Acé, ses noms et ses ères sous les Seleucides et la domination romaine* (*Revue biblique* 1899, *p.* 393—408). *G. A. Smith*, Art. *Ptolemais* in: *Encyclopaedia Biblica ed. by Cheyne and Black* III, 3967 ff. (bes. über die älteste Geschichte). *Le Strange, Palestine under the Moslems p.* 328—334.

194) Zeitschr. des DPV. 1907, S. 7.

195) *Scylax* in: *Geogr. gr. min. ed. Müller* I, 79. — *Isaeus Orat.* IV, 7. — *Demosthenes Orat.* 52 *contra Callippum* § 24 (wo statt des überlieferten *Θράκην* zu lesen ist *Ἄκην*, wie schon Valesius auf Grund der Glosse bei *Harpocration Lex. s. v. Ἄκη* gezeigt hat). — *Diodor.* XV, 41. XIX, 93. — *Trogus Pompeius Prol.* 10. — *Polyaen.* III, 9, 56. — *Cornel. Nepos* XIV *Datames c.* 5. — *Herondae Mimiambi ed. Crusius* (1892), II, 16. — Den alten und den neuen Namen zugleich geben *Strabo* XVI, *p.* 758. *Plinius H. N.* V, 19, 75. *Charax* bei *Steph. Byz. s. v. Δῶρος*. *Claudius Jullus* bei *Steph. Byz. s. v. Ἄκη*. *Stephan. Byz. ibid.* und *s. v. Πτολεμαΐς*. — *Harpocration Lex.* (*ed. Dindorf*) *s. v. Ἄκη· πόλις αὕτη ἐν Φοινίκῃ· Δημοσθένης ἐν τῷ πρὸς Κάλλιππον. Ἣν Νικάνωρ ὁ περὶ μετονομασιῶν γεγραφὼς καὶ Καλλίμαχος ἐν τοῖς ὑπομνήμασι τὴν νῦν Πτολεμαΐδα καλουμένην φασὶν εἶναι. Δημήτριος δὲ ἰδίως τὴν ἀκρόπολιν τῆς Πτολεμαΐδος πρότερον Ἄκην ὠνομάσθαι φησίν.* Vgl. dazu Kuhn II, 331. Kallimachus ist der bekannte, unter Ptolemäus II. Philadelphus lebende

um das Jahr 374 vor Chr. das Heer des Artaxerxes Mnemon zum Feldzug gegen Ägypten[196]. Zur Zeit des Isäus und Demosthenes befand sich in Ake eine Handelsniederlassung von athenischen Kaufleuten (s. Anm. 195). Zur Zeit Alexanders des Großen muß Ake eine bedeutende Stadt gewesen sein. Denn unter den in Phönizien ge|prägten Münzen Alexanders sind namentlich auch die von Ake sehr zahlreich. Sie haben den Namen Alexanders in griechischer, den der Stadt in phönizischer Schrift (*Ἀλεξάνδρου*, עכ, einigemal auch עכא), und die Jahreszahlen einer Ära, welche mit Alexander d. Gr. beginnt. Wie anderwärts, so sind auch in Ake diese Münzen noch geraume Zeit nach dem Tode Alexanders geprägt worden[197]. Im Jahre 312 wurde Ake von Ptolemäus Lagi

Dichter; über dessen historisch-geographische Schriften s. Susemihl, Gesch. der griech. Literatur I, 366 f.; über Demetrius von Magnesia, einen Zeitgenossen des Cicero, s. Susemihl I, 507. Aus Harpokration sind die Artikel über *Ἄκη* im *Etymologicum magnum* und bei *Suidas* geschöpft. S. die Texte bei Reland *p.* 536 *sq.* — Eine Münze von *Ἄκη* bei *Mionnet* V, 473. *De Saulcy p.* 154, *pl.* VIII *n.* 2. Einige andere bei Reichardt, *Numismatic Chronicle* 1862, *p.* 108. 1864, *p.* 187. Wiener Numismat. Monatshefte, herausg. von Egger Bd. II, 1866, S. 3. *Babelon*, *Catalogue etc. Les Perses Achéménides*, 1893, *p.* CLXXVIII u. 220. *Rouvier*, *Revue biblique* 1899, *p.* 395—397, 406 *sq.* Ders. *Journal international d'archéol. numism.* IV, 1901, *p.* 211 (Babelon setzt diese Münzen um 38—24 vor Chr., Rouvier um 14 vor —14 nach Chr.). — Zur älteren Geschichte von Ake vgl. bes. auch das Fragm. aus *Menander* bei *Joseph. Antt.* IX, 14, 2 und dazu Gutschmid, Kleine Schriften II, 66 (statt *Ἄκη* hat hier freilich die Mehrzahl der Handschriften *Ἄρκη*, was aber nach dem Zusammenhang schwerlich richtig ist, da Arka viel zu weit nördlich liegt).

196) *Diodor* XV, 41. *Trogus Pompeius Prol.* 10. Hierauf bezieht sich auch *Polyaen.* III, 9, 56. *Cornel. Nepos* XIV, 5. Vgl. *Strabo* XVI *p.* 758: *Εἶθ' ἡ Πτολεμαΐς ἐστι μεγάλη πόλις ἣν Ἄκην ὠνόμαζον πρότερον, ᾗ ἐχρῶντο ὁρμητηρίῳ πρὸς τὴν Αἴγυπτον οἱ Πέρσαι.* Über die ägyptisch-persischen Beziehungen im 4. Jahrh. überh. s. Judeich, Kleinasiatische Studien (1892) S. 144 ff.

197) S. *Eckhel* III, 408 *sq.* *Mionnet* I, 520 *sq.*, dazu *Recueil des planches*, *pl.* XXI *n.* 1—10, *Suppl.* III, 197 *sq.* und *pl.* II, *n.* 1—6. *Gesenius*, *Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta p.* 269 *sq.* *L. Müller*, *Numismatique d'Alexandre le Grand* (1855) *p.* 303 *sq.*, dazu *planches n.* 1426—1463. *Macdonald*, *Catalogue of Greek Coins in the Hunterian collection vol.* I, 1899, *p.* 314. *Rouvier*, *Journal international d'archéol. numism.* IV, 1901, *p.* 193—199. — Zahlreiche Exemplare dieser Münzen (Goldstateren Alexanders, bes. solche mit den Jahreszahlen 23 und 24) sind bekannt geworden durch einen großen Münzfund bei Sidon im J. 1863. S. darüber: W(eckbecker) in den Wiener Numismatischen Monatsheften hrsg. von Egger Bd. I, 1865, S. 5—11. *Waddington* in d. *Revue Numismatique* 1865 *p.* 3—25. Droysen, Geschichte des Hellenismus (2. Aufl.) I, 1, 302—304. Ders., Monatsber. der Berliner Akademie 1877, S. 40 ff. — Über Tetradrachmen Alexanders d. Gr. von Ake mit den Jahreszahlen 10, 16, 22, 31, 32, welche „von einem Armenier aus Mossul ungefähr zur selben

geschleift, als dieser das eben eroberte Cölesyrien vor Antigonus wiederum räumte[198]. Ob Seleukus I. Ake besessen hat, wie auf Grund der Münzen von manchen angenommen wird, ist mindestens sehr fraglich, da sich seine Herrschaft an der phönizischen Küste schwerlich so weit südlich erstreckt hat (s. oben S. 97)[199]. Durch Ptolemäus II. erhielt Ake den Namen *Πτολεμαΐς*, der von nun an der herrschende wurde[200]. Doch hat der ursprüngliche Name |

Zeit [1862—1863] in Beirut zu Markte gebracht wurden", berichtet Weckbecker in Eggers Wiener Numismat. Monatsheften I, 98—99. — Über die Tatsache, daß man Münzen mit dem Namen Alexanders auch noch nach dessen Tode geprägt hat, s. *L. Müller*, *Numismatique d'Alexandre le Grand p.* 50—90. Auf den Münzen von Ake finden sich die Jahreszahlen 5—46 (bei Macdonald auch 3, ob richtig gelesen?). Da als Ausgangspunkt d. J. 334 oder 333 anzunehmen ist, so sind diese Münzen auch noch nach dem J. 306, wo die Diadochen den Königstitel annahmen, etwa zwei Dezennien lang geprägt worden. S. bes. *Müller p.* 80—83. Noch zwei Dezennien weiter herab würden wir geführt werden, wenn als Ausgangspunkt die seleucidische Ära v. J. 312 v. Chr. anzunehmen wäre. So *Six*, *L'ère de Tyr* (*Numismatic Chronicle* 1886, *p.* 97—113, bes. 104 f.) und nach ihm *Head*, *Historia Numorum* 1887, *p.* 677 und *Babelon*, *Catalogue etc. Les Perses Achéménides*, 1893, *p.* CLXXVII. Das Hauptargument hierfür ist, daß die datierten Münzen des Ptolemäus II. in Ake-Ptolemais im J. 261 v. Chr. beginnen, so daß sich diese sehr passend an die Reihe der Alexandermünzen (308—267 v. Chr.) anschließen würden. Aber dieses Argument ist doch nicht entscheidend; und andererseits ist es unwahrscheinlich, daß die Reihe der Alexandermünzen erst geraume Zeit nach dem Tode Alexanders beginnen soll. Gegen Six und Babelon, und für eine Ära v. 333 v. Chr. s. bes. *Rouvier*, *L'ère d'Alexandre le Grand en Phénicie aux* IVe *et* IIIe *siècles avant J.-C.* (*Revue des études grecques* 1899, *p.* 362—381). Ders., *L'ère d'Alexandre le Grand en Phénicie, note complémentaire* (*Revue Numismatique* IVme *Série t.* VII, 1903, *p.* 239—251) [die erste Abhandlung nach den Münzen von Tyrus und Akko, die zweite nach denjenigen von Sidon und Aradus].

198) *Diodor.* XIX, 93. — Vgl. oben Anm. 70 (Gaza) und 146 (Jope).

199) Über die angeblich in Ake geprägten Münzen des Seleucus I. s. Babelon, *Catalogue etc. Les rois de Syrie*, 1890, *p.* XI, XXXVI u. *p.* 1. *Rouvier*, *Journal international d'archéol. numism.* 1901, *p.* 200. — Gegen Babelon: Beloch, Archiv f. Papyrusforschung II, 1903, S. 231 f. Lehmann, Beiträge zur alten Geschichte III, 1903, S. 518: „Aber selbst für Ake kann ich die seleukidische Herrschaft nicht für erwiesen halten . . . . . Es bleibt nur der Anker als seleukidische Hausmarke auf einem der Goldstateren [Babelon *p.* XI]. Wenn hier nicht eine etwa auf Nachprägung beruhende zufällige Äußerlichkeit vorliegt, so kann daraus nur auf eine Hinneigung der unter ägyptischer Oberherrschaft stehenden autonomen Stadt zum Seleukidenreiche geschlossen werden".

200) Auf Ptolemäus II. wird die Neugründung (und Namengebung) ausdrücklich zurückgeführt bei *Pseudo-Aristeas* (*ed. Wendland* § 115): *Πτολεμαΐδα τὴν ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἐκτισμένην.* — Dies ist gewiß richtig. Die phönizischen Münzen mit dem alten Namen עכ gehen beinahe bis zum Regierungsantritt des

Akko sich daneben ununterbrochen erhalten, ja später den griechischen wieder verdrängt[201]. Bei der Erneuerung durch Ptolemäus II. muß es auch bedeutend erweitert worden sein; denn dies besagt die Notiz des Demetrius von Magnesia, daß eigentlich nur die Akropolis von Ptolemais früher Ake geheißen habe (s. Anm. 195). Die datierten Münzen des Ptolemäus II., welche in Ptolemais geprägt sind, gehen von dessen 25. bis 38. Regierungsjahre = 261 bis 248 vor Chr., die des Ptolemäus III. von seinem 2. bis 5. = 245 bis 242 vor Chr., von Ptolemäus IV. gibt es nur undatierte[202]. Auch in der seleucidischen Zeit erscheint Ptolemais als eine der wichtigsten Städte der phönizisch-philistäischen Küste. Die Eroberung dieser Gebiete durch Antiochus d. Gr. im Jahre 219 wurde diesem eben dadurch sehr erleichtert, daß ihm die Städte Tyrus und Ptolemais durch den ptolemäischen Feldherrn Theodotus aus-

---

Ptolemäus II. (285 v. Chr.). Aber schon der unter Ptolemäus II. lebende Dichter Kallimachus kennt den neuen Namen der Stadt (nach der Notiz im Lexikon des Harpokration, s. oben Anm. 195). Daß Ptolemäus II. Philadelphus Städtegründungen in Palästina vornahm, zeigt das Beispiel von Philadelphia (s. unten). Im J. 219—217 wird Ptolemais unter diesem Namen bei Polybius erwähnt, ohne daß Polybius andeutet, daß es damals noch nicht so geheißen habe (*Polyb.* V, 61—62. 71). Vollends beweisend ist aber, daß es Münzen des Ptolemäus II gibt, welche das griechische Monogramm von Ptolemais haben (s. Anm. 202). — Neuerdings glaubt man auch eine Statue des Ptolemäus Philadelphus daselbst gefunden zu haben, s. *Revue archéologique* IIIme *Série, T.* XXI, 1893, *p.* 98: *On vient de découvrir . . . deux statues admirablement conservées de l'époque alexandrine. Quelques objets d'art, d'argent et d'or, très finement ciselés, des armes et de nombreuses médailles, trouvées au même endroit, ont permis d'établir que ces deux statues, qui devaient être réunies par un sceptre dont les fragments adhèrent aux mains, représentaient Ptolémée Philadelphe après son mariage avec Arsinoé, fille de Lysimaque. Ces deux statues iront orner le jardin d'été d'Abdul-Hamid.* — Vgl. auch Droysen III, 2, 305.

201) Der Name עכו namentlich auch in der rabbinischen Literatur, s. Mischna *Nedarim* III, 6. *Gittin* I, 2. VII, 7. *Aboda sara* III, 4. *Ohaloth* XVIII, 9. Die Stellen der Tosephta im Index zu Zuckermandels Ausg. (1882). *Neubauer, Géographie du Talmud p.* 231 *sq.* — Noch heutzutage heißt die Stadt Akka. S. Zeitschr. des DPV. XVI, 56.

202) *Feuardent, Numismatique, Égypte ancienne,* [1869] *P.* I: *Monnaies des Rois p.* 38 *sq.* — *Catalogue of the greek coins in the British Museum. Ptolemies Kings of Egypt p.* 33, 34 (Ptolemäus II.). *Ibid. p.* 49, 50, 53, 54 (Ptolemäus III.). *Ibid. p.* 65 (Ptolemäus IV.). — *Head, Historia Numorum p.* 677. — *Svoronos, Les monnaies de Ptolémée* II *qui portent dates* (*Revue Belge de Numismatique* 1901, *p.* 263—298, 387—412, über Ptolemais: *p.* 280—282). *Σβορωνος, Τὰ νομίσματα τοῦ κράτους τῶν Πτολεμαίων*, 1904, Tl. II, *p.* 113—116 (Ptolemäus II.), *p.* 163 (Ptolemäus III.), 192 (Ptolemäus IV.); dazu die entsprechenden Abbildungen in Tl. III.

geliefert wurden[203]. Im Jahre 218/217 überwinterte Antiochus in Ptolemais[204]. Nach der definitiven Besitznahme Phöniziens durch die Seleuciden wurde Ptolemais von diesen besonders begünstigt. Auf Münzen, namentlich aus der Zeit Antiochus' IV. und VIII., aber auch noch aus römischer Zeit, nennen sich die Einwohner *Ἀντιοχεῖς οἱ ἐν Πτολεμαΐδι*, zuweilen mit dem Zusatz *ἱερὰ ἄσυλος*, einigemal *ἱερὰ αὐτόνομος*. Die Befugnis der Einwohner, sich *Ἀντιοχεῖς* zu nennen, ist als eine Gunstbezeugung zu betrachten, die auch von manchen anderen Städten, z. B. von Jerusalem unter der | Herrschaft der hellenistischen Partei, erstrebt wurde[205].

---

203) *Polyb.* V, 61—62. Vgl. Stark, Gaza S. 375 ff. Niese, Gesch. der griech. und makedon. Staaten II, 374 f.

204) *Polyb.* V, 71.

205) Die fraglichen Münzen s. bei *Eckhel* III, 305 *sq.* *Mionnet* V, 37 *sq.* 88. 216—218. *Suppl.* VIII, 30. *De Saulcy, Numismatic Chronicle* 1871, *p.* 84—88 (reiche Sammlung des Materiales, aber mit sehr verkehrter Deutung). *Gardner, Catal. of the greek coins in the British Museum, Seleucid Kings, p.* 41. *Head, Historia Numorum p.* 658. *Babelon, Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque nationale, Les rois de Syrie* (1890) *p.* CIII *sq.* 59 *sq.* 79. *Babelon, Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque nationale, Les Perses Achéménides, Cypre et Phénicie* (1893) *p.* CLXXVII *sq.* 218—220. *Rouvier, Ptolémaïs-Acé, ses noms et ses ères sous les Séleucides et la domination Romaine avant sa transformation en colonie Romaine* (*Revue biblique* VIII, 1899, *p.* 393—408). *Rouvier, Journal international d'archéologie numismatique* IV, 1901, *p.* 201, 207 *sq.*, 211—213, 215. Schon der Umstand, daß *ἱερὰ ἄσυλος* als Apposition zu *Ἀντιοχεῖς* hinzutritt (*Ἀντιοχέων τῶν ἐν Πτολεμαΐδι ἱερᾶς ἀσύλου*, ähnlich auf den Münzen von Hippus, s. unten Nr. 13), beweist, daß es sich um die Stadt Ptolemais und um deren gesamte Bürgerschaft, nicht bloß um eine Kolonie von Antiochenern in Ptolemais handelt (letzteres Eckhel und noch Kuhn I, 22, Babelon und Rouvier; s. dagegen Stark S. 449, Droysen III, 2, 305, Bevan, *The house of Seleucus* II, 152, *not.* 6). — Die offizielle Benennung der Bürger als *Ἀντιοχεῖς* wurde z. B. auch von der hellenistischen Partei in Jerusalem erstrebt, s. II *Makk.* 4, 9: Jason versprach große Summen, wenn gestattet würde *τοὺς ἐν Ἱεροσολύμοις Ἀντιοχεῖς ἀναγράψαι* = „die Einwohner Jerusalems öffentlich als *Ἀντιοχεῖς* zu bezeichnen“, vgl. 4, 19: er schickte zu den Festspielen des Herakles nach Tyrus *θεωροὺς ὡς ἀπὸ Ἱεροσολύμων Ἀντιοχεῖς ὄντας*. Ähnlich nannten sich die Bürger von Adana in Cilicien *Ἀντιοχεῖς οἱ πρὸς τῷ Σάρῳ*, von Tarsus *Ἀντιοχεῖς οἱ πρὸς τῷ Κύδνῳ*, von Edessa *Ἀντιοχεῖς οἱ ἐπὶ Καλλιρόῃ*, von Hippus *Ἀντιοχεῖς οἱ πρὸς Ἵππῳ*, von Gerasa *Ἀντιοχεῖς οἱ πρὸς τῷ Χρυσορόᾳ*. In dieselbe Kategorie gehören die Benennungen *Σελευκεῖς*, *Ἐπιφανεῖς* und *Πομπηιεῖς, Γαβινιεῖς, Κλαυδιεῖς*. Die Benennung *Ἀντιοχεῖς* hat also mit der Stadt Antiochia (der Hauptstadt Syriens) und ihrem Bürgerrechte nichts zu tun, sondern sie ist direkt vom Namen des Königs abzuleiten. Die *Ἀντιοχεῖς* sind die Königstreuen. Indem man sich so nennt, huldigt man dem König; aber es ist auch eine Gunsterweisung von seiten des Königs, wenn er die Benennung gestattet. Vgl. überhaupt *Babelon, Cata-*

Seleucidische Königsmünzen, die in Ptolemais geprägt sind, gibt es von den meisten Seleuciden von Antiochus IV. bis Antiochus XII.[206]. Die Stadt wurde gerne von den Königen bei vorübergehendem Aufenthalt in jenen Gegenden als Residenz benützt (I *Makk.* 10, 56—60. 11, 22. 24). Den Juden gegenüber hat sie sich stets feindlich gezeigt. Schon im Beginn der makkabäischen Erhebung waren es namentlich die Städte Ptolemais, Tyrus und Sidon, welche die von der syrischen Herrschaft abgefallenen Juden bekämpften (I *Makk.* 5, 15 ff.). Hier wurde auch Jonathan verräterischerweise von Trypho gefangen genommen (I *Makk.* 12, 45 ff.). Nach dem Regierungsantritt des Alexander Jannäus, 104 vor Chr., als die Seleuciden im Süden ihres Reiches bereits alle Macht verloren hatten, stritten sich drei benachbarte Mächte um den Besitz von Ptolemais. Zuerst hatte Alexander Jannäus die Absicht, Ptolemais zu erobern. Er wurde an der Ausführung seines Vorhabens gehindert durch Ptolemäus Lathurus, den Beherrscher von Cypern, der selbst die Stadt mit Gewalt nahm (*Jos. Antt.* XIII, 12, 2—6). Diesem aber wurde sie sofort wieder entrissen durch seine Mutter Kleopatra, die Königin von Ägypten (*Antt.* XIII, 13, 1—2). Daß aber Ptolemais doch noch um das Jahr 90 und etwas später unter der Herrschaft der Seleuciden gestanden hat, bezeugen die Münzen des Philippus | und Antiochus XII.[207]. Die Macht des armenischen Königs Tigranes, der im Jahre 83 vor Chr. das Seleucidenreich eroberte, erstreckte sich augenscheinlich nicht über die südlichsten Teile. Denn Ptolemais stand noch um das Jahr 70 vor Chr. unter der Herrschaft oder doch unter dem Einfluß der Kleopatra Selene, einer Tochter der eben genannten Kleopatra und Schwester des Ptolemäus Lathurus. Selene war einst mit ihrem Bruder Ptolemäus Lathurus vermählt gewesen, war aber dann durch ihre Heirat mit Antiochus VIII. Grypos, Antiochus IX. Kyzikenos und Antiochus X. Eusebes eine syrische Königin geworden[208]. Sie scheint im südlichsten Syrien noch eine kleine

---

logue etc. Les rois de Syrie (1890) *p.* CI—CIV u. 77—81. *Revue Numism.* 1898, *p.* 186. *Hill, Historical greek coins* 1906, *p.* 143—145.

206) *Gardner, Catal. of the greek coins etc. p.* 44. 47. 52. *Babelon, Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque nationale, Les rois de Syrie* (1890) *p.* 79, 88, 91, 98, 130, 131, 137, 155, 156, 175, 187, 204, 209. *Rouvier, Journal international d'archéol. numism.* IV, 1901, *p.* 202—207.

207) *Babelon, Catalogue etc. Les rois de Syrie*, 204, 209. *Rouvier, Journal internat. etc.* 1901, *p.* 206 *sq.*

208) Selene hatte bald nach dem Tode ihres Vaters Ptolemäus Physkon (117/116 v. Chr.) auf Betrieb ihrer Mutter ihren Bruder Ptolemäus Lathurus geheiratet (*Justin. Hist.* XXXIX, 3, 2). Ebenfalls auf Betrieb der Mutter hei-

Teilherrschaft behauptet zu haben[209]. Auf ihren Betrieb schloß Ptolemais vor Tigranes, als dieser um das Jahr 70 nach Süden vordrang, die Tore; wurde darauf zwar von Tigranes erobert, jedoch alsbald wieder dadurch befreit, daß Tigranes wegen des Angriffs der Römer auf sein Reich sich zum Rückzug genötigt sah (*Jos. Antt.* XIII, 16, 4. *B. J.* I, 5, 3). Besondere Begünstigung scheint Ptolemais durch Cäsar erfahren zu haben, als dieser im Jahre 47 die syrischen Verhältnisse ordnete. Es gibt nämlich Münzen aus der Kaiserzeit mit einer Ära, welche auf Cäsar zurückgeht[210]. Wahrscheinlich gehören in diese Zeit (bald nach Cäsar) auch die Münzen mit der Legende *Πτολεμαιέων ἱερᾶς καὶ ἀσύλου* (oder ähnlich)[211]. Vorübergehend haben sich die Einwohner, wie es scheint, (zu Ehren des Germanicus oder Caligula) auch *Γερμανικεῖς* genannt[212]. Kaiser Claudius siedelte in Ptolemais eine

---

ratete sie später den syrischen König Antiochus VIII Grypos, mit welchem Kleopatra damals verbündet war (*Justin. Hist.* XXXIX, 4, 1—4). Nach *Appian. Syr.* 69 war Selene auch mit Antiochus IX. Kyzikenos und mit dessen Sohn Antiochus X. Eusebes vermählt. In betreff des Antiochus IX. († 95 vor Chr.) macht es einige Schwierigkeit, daß er den Antiochus VIII. († 96 vor Chr.) nur um ein Jahr überlebt hat; doch hebt Appian ausdrücklich hervor, daß Selene die Gemahlin der genannten drei syrischen Könige war. Bei der Einnahme von Ptolemais durch Tigranes scheint sie in die Gefangenschaft des letzteren geraten zu sein, denn Tigranes ließ sie bald darauf zu Seleucia am Euphrat hinrichten (*Strabo* XVI, 2, 3 *p.* 749). Vgl. über sie überh. Adolf Kuhn, Beiträge zur Gesch. der Seleukiden (Altkirch i. E. Progr. 1891) S. 21. 42. Strack, Die Dynastie der Ptolemäer 1897, S. 201 u. Stammbaum am Schluß. *Bevan, The house of Seleucus*, 1902, II, 304, *Appendix W* (ist geneigt, eine ältere und jüngere Selene zu unterscheiden).

209) Josephus sagt *Antt.* XIII, 16, 4: *βασίλισσα γὰρ Σελήνη ἡ καὶ Κλεοπάτρα καλουμένη τῶν ἐν Συρίᾳ κατῆρχεν* (die LA. *κατῆρχεν* ist zwar schwach bezeugt; aber das von Niese aufgenommene *κατέχειν* ist grammatisch unmöglich).

210) S. *Eckhel* III, 425. *De Saulcy p.* 162. 164. 166. *Babelon, Catalogue etc. Les Perses Achéménides etc. p.* 225. *Rouvier, Ptolemaïs-Acé, ses noms et ses ères etc.* (*Revue biblique* VIII, 1899, *p.* 393—408). *Rouvier, Journal international d'archéol. numism.* 1901, *p.* 215, 221, 223, 224 (Münzen des Claudius, Caracalla (?), Elagabal und Alexander Severus). — Ptolemais war nicht die einzige Stadt, welche durch Cäsar begünstigt wurde; vgl. Marquardt I, 397.

211) S. diese bei *de Saulcy p.* 154—156 (teilweise nach Babelon zu berichtigen). *Babelon, Catalogue etc. Les Perses Achéménides etc. p.* CLXXVIII *sq.* 220 *sq.* *Rouvier, Revue biblique* 1899, *p.* 405 *sq.* *Rouvier, Journal international d'archéol. numism.* 1901, *p.* 209—211.

212) So Imhoof-Blumer in der Wiener Numismat. Zeitschrift Bd. 33, 1901, S. 10—12, nach zwei Münzen (auf der einen: *Γερμανι . . . λεμαιδι*, auf der anderen . . *κεων των εν Πτολ*, zusammen: *Γερμανικέων τῶν ἐν Πτολεμαίδι*).

Veteranenkolonie an. Die Stadt hieß daher von nun an *colonia Ptolemais*, hatte jedoch nicht die Rechte einer Kolonie[213]. Beim Ausbruch des jüdischen Krieges wurden die Juden in Ptolemais, 2000 an der Zahl, von den dortigen Einwohnern niedergemacht (*B. J.* II, 18, 5). Das Gebiet von Ptolemais wird von Josephus als Westgrenze Galiläas erwähnt (*Bell. Jud.* III, 3, 1; vgl. *Vita* 24). Charakteristisch ist die Formel: *Πτολεμαΐδα καὶ τὴν προσκυροῦσαν αὐτῇ scil. χώραν* (I *Makk.* 10, 39).

Nächst den großen Küstenstädten gehören in die Klasse der selbständigen hellenistischen Kommunen auch die Städte der sogenannten Dekapolis. Die Organisation, welche mit diesem Ausdruck angedeutet wird, ist wahrscheinlich eine Schöpfung des Pompeius. Denn der Begriff (*ἡ Δεκάπολις*) begegnet uns erst in der römischen Zeit[214]; und die Mehrzahl der zur Dekapolis gehörigen Städte verdankt eben dem Pompeius ihre selbständige politische Existenz. Es sind die hellenistischen Städte des Ostjordanlandes, welche von Alexander Jannäus unterworfen, durch Pompeius aber wieder von der jüdischen Herrschaft befreit wurden. Vermutlich haben sich damals diese Städte zu einer Art von Städtebund zusammengeschlossen, der ursprünglich zehn Städte umfaßte und daher *ἡ Δεκάπολις* hieß, diesen Namen aber auch

---

213) *Plinius* V, 19, 75: *colonia Claudi Caesaris Ptolemais quae quondam Acce.* Vgl. XXXVI, 26, 190. — *Digest.* L, 15, 1, 3 (aus *Ulpianus*): *Ptolemaeensium enim colonia, quae inter Phoenicen et Palaestinam sita est, nihil praeter nomen coloniae habet* (hierzu *Noris p.* 427 *sq.*). — Auf Münzen: COL. PTOL., einigemal mit den Zahlen der VI. IX. X. XI. Legion. — S. überh.: *Noris* IV, 5, 2 (*ed. Lips. p.* 424—430). *Eckhel* III, 423—425. *Mionnet* V, 473—481. *Suppl.* VIII, 324—331. *De Saulcy p.* 153—169. 405 *sq. pl.* VIII *n.* 2—11. Ders., *Mélanges de Numismatique t.* II, 1877, *p.* 143—146. *Babelon, Catalogue etc. Les Perses Achéménides, Cypre et Phénicie p.* 220—228. *Rouvier, Journal international d'archéologie numismatique* 1901, *p.* 213, 215—232. *Zumpt, Commentatt. epigr.* I, 386. Marquardt, I, 428.

214) *Ev. Matth.* 4, 25. *Marc.* 5, 20. 7, 31. *Plinius H. N.* V, 18, 74. *Josephus Bell. Jud.* III, 9, 7. *Vita* 65. 74. *Ptolemaeus* V, 15, 22 (?). *Corp. Inscr. Graec. n.* 4501 = *Waddington, Inscr. n.* 2631 = *Dittenberger, Orientis graeci inscr. sel. n.* 631 (Inschrift aus der Zeit Hadrians, vgl. unten über Abila). *Eusebius, Onomast. ed. Klostermann p.* 80. *Epiphanius haer.* 29, 7; *de mens. et pond.* § 15. *Stephanus Byz. s. v. Γέρασα* (der überlieferte Text hat hier *τεσσαρεσκαιδεκαπόλεως*, wofür aber Meineke wohl mit Recht *δεκαπόλεως* liest). — Vgl. überh.: Winer RWB. *s. v.* „Decapolis". Caspari, Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi (1869) S. 83—90. Rohden, *De Palaestina et Arabia provinciis Romanis*, 1885, *p.* 4—13. van Kasteren, Art. *Decapole* in: *Vigouroux, Dictionnaire de la Bible.* Hölscher, Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit, 1903, S. 97 f. Schwartz, Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Kl. 1906, S. 365—376.

dann noch beibehielt, als die Zahl durch den Hinzutritt anderer Städte sich erweiterte. Wegen ihrer Befreiung durch Pompeius bedienen sich fast alle diese Städte einer eigenen Zeitrechnung, welche man die pompeianische Ära zu nennen pflegt. Es ist darunter nicht eine einheitliche Ära zu verstehen, sondern ein Komplex von Lokalären, deren Ausgangspunkte verschieden sind und zwischen 64 und 61 vor Chr. variieren[215]. Der Umfang der Dekapolis ist nicht immer derselbe geblieben, wie Plinius, unser Hauptgewährsmann, ausdrücklich bemerkt, *H. N.* V, 18, 74: *Decapolitana regio a numero oppidorum, in quo non omnes eadem observant, plurimum tamen Damascum, Philadelphiam, Rhaphanam, Scythopolim, Gadara, Hippon, Dion, Pellam, Galasam* [lies: *Garasam = Gerasam*], *Canatham.* Einen viel weiteren Umfang scheint Ptolemäus V, 15, 22—23 (Didotsche Ausgabe V, 14, 18) der Dekapolis zu geben. Er stellt in diesem Abschnitt alle von Plinius genannten Städte, außer Raphana, zusammen, mit ihnen aber noch neun andere, darunter die im Libanon gelegenen Heliopolis und Abila Lysaniae. Die von der Mehrzahl der Handschriften gebotene Überschrift dieses Abschnittes *Κοίλης Συρίας Δεκαπόλεως* ist aber an sich durch ihre Duplizität befremdlich (statt *Δεκαπόλεως* haben manche *δὲ καὶ πόλεως*, was dasselbe ist; die Einschaltung eines *καὶ* nach *Συρίας* ist ohne Bezeugung, s. den kritischen Apparat in der von C. Müller begonnenen und von Fischer fortgeführten Didotschen Ausgabe *vol.* I, 2, 1901). Um so mehr wird

215) Schwartz a. a. O. bekämpft daher den Ausdruck „pompeianische Ära". Er ist aber von Sachverständigen nie in einem andern als dem obigen, auch von Schwartz als richtig erwiesenen Sinne gebraucht worden. — Auch die Vermutung, daß diese Städte eine Art von Städtebund gebildet haben, lehnt Schwartz ab. Sie läßt sich allerdings nicht beweisen, aber noch weniger widerlegen. Schwartz selbst vermutet, daß diese Städte Gründungen der ersten Seleuciden seien, von diesen gedacht „als eine große Festung des syrischen Reichs gegen den ägyptischen Rivalen" (S. 375). *Δεκάπολις* sei ursprünglich der Name einer Provinz des Seleucidenreiches im 3. Jahrh. vor Chr. (S. 372—375). Da aber das ganze Westjordanland seit Anfang des 3. Jahrh. vor Chr. den Ptolemäern gehörte (s. oben S. 97), ist es sehr unwahrscheinlich, daß sich die Macht der Seleuciden im Ostjordanland damals bis Gerasa und Philadelphia erstreckt und daß Skythopolis ihnen gehört haben soll. Es wurde im 3. Jahrh. wiederholt um den Besitz von Damaskus gekämpft (s. oben S. 97, 99). Was südlich davon lag, wird ptolemäisch gewesen sein. Sicher ist, daß die Städte der Dekapolis (außer Damaskus) in der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. vor Chr. ptolemäisch waren, denn sie sind von Antiochus d. Gr. erobert worden. Philadelphia gehörte, wie der Name beweist, bereits dem Ptolemäus II. Die seleucidische Provinz „Dekapolis" wird damit zu einer sehr fragwürdigen Größe, um so mehr, als der Name vor der römischen Zeit nicht nachweisbar ist.

der Minderzahl der Handschriften zu folgen sein, in welcher *Δεκαπόλεως* fehlt. Es ist eine in den Text gekommene Glosse. Als Städte der **Κοίλη Συρία** werden die Städte der Dekapolis auch sonst bezeichnet (bei Steph. Byz.: Skythopolis, Pella, Dium, Gerasa; auf Münzen: Gadara, Abila, Philadelphia; s. unten bei den einzelnen Städten). Demnach kommt Ptolemäus für die Frage nach dem Umfang der Dekapolis nicht in Betracht, und wir haben uns an Plinius allein zu halten. Zu den von ihm genannten fügen wir nur noch Abila und Kanata (nach Ansicht mancher verschieden von Kanatha) hinzu, die beide ebenfalls die pompeianische Ära haben. Sämtliche Städte, mit Ausnahme von Skythopolis, liegen im Ostjordanland. Auffallend ist die Hereinziehung des weit nördlich gelegenen Damaskus. Es hat auch nicht die pompeianische, sondern die seleucidische Ära und hat daher ursprünglich wohl nicht zur Dekapolis gehört[216]. Nach der bestimmten Angabe des Plinius aber muß es später zu ihr gerechnet worden sein. Die Dekapolis hat als solche wohl noch im Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Chr. bestanden. Ihre Auflösung erfolgte dadurch, daß | einige ihrer bedeutendsten Städte, Gerasa und Philadelphia, zu der im Jahre 106 nach Chr. errichteten Provinz Arabien gezogen wurden. Die Erwähnung der Dekapolis bei Späteren, wie Eusebius, Epiphanius, Stephanus Byz., beruht also nur auf historischer Kunde. — Die folgende Aufzählung ist geographisch geordnet (von Norden nach Süden).

12. Damaskus, *Δαμασκός*, hebräisch דַּמֶּשֶׂק, auf den Amarna-Briefen Dimaski[217]. Aus der reichen Geschichte dieser Stadt kann hier nur dasjenige hervorgehoben werden, was für die Verfassungsgeschichte in der hellenistischen und römischen Zeit von Belang ist[218]. Die Herrschaft Alexanders des Gr. über Damaskus be-

---

216) So Hölscher a. a. O. S. 97.

217) Zeitschr. des DPV. 1907, S. 17f.

218) S. überh.: Rödiger in Ersch u. Grubers Enzykl. Sekt. I, Bd. 22, Abt. 2, S. 113—116. Arnold in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. III, 259—262. Winer *s. v.* Nöldeke in Schenkels Bibellex. *s. v.* Robinson, Neuere biblische Forschungen S. 578—610. Ritter, Erdkunde XVII, 2, 1332ff. Kremer, Topographie von Damaskus (Denkschriften der Wiener Akademie, phil.-hist. Cl. Bd. V u. VI, 1854—55). *Porter, Five years in Damascus*, 2 Bde, 1855. Sepp, Jerusalem (2. Aufl.) II, 358—385. Bädeker-Socin, Palästina, 3. Aufl. S. 307ff. (mit Plan u. Karte der Umgebung). Ebers und Guthe, Palästina in Bild und Wort Bd. I (1883) S. 389—442 und 504. *Le Strange, Palestine under the Moslems* (1890) *p.* 224—273. *Sauvaire, Description de Damas* (*Journal asiatique, Neuvième Série t.* III—VII, 1894—1896) [Übersetzung einer arab. Quelle des 16. Jahrh.]. *Legendre* in: *Vigouroux, Dictionnaire de la Bible* II, 1213—1231. *G. A. Smith* in: *Encyclopaedia Biblica ed. by Cheyne and Black* I,

zeugen außer den Nachrichten der Schriftsteller auch die daselbst geprägten Münzen Alexanders[219]. Im dritten Jahrhundert vor Chr. scheint Damaskus nicht, wie Phönizien und Palästina, den Ptolemäern, sondern den Seleuciden gehört zu haben. Zwar Ptolemäus II. Philadelphus muß um 274 vor Chr. Damaskus besessen haben, sei es, daß er es erst an sich gerissen oder schon von Ptolemäus I. ererbt hatte (s. hierüber oben S. 97). Es wurde aber von Antiochus I. (280—261) erobert[220] und blieb dann dauernd im Besitz der Seleuciden. Bei dem großen Einfall Ptolemäus' III. in das Reich der Seleuciden, 246 vor Chr., bei welchem ganz Syrien auf einige Jahre dem Seleukus II. verloren ging, ist Damaskus nicht einmal erobert, sondern nur belagert worden. Seleukus entsetzte es, als er im Jahre 242/241 wieder siegreich nach Süden vordrang[221]. Indirekt wird die alte | Zugehörigkeit von Damaskus

---

987 ff. Benzinger in Pauly-Wissowas Real-Enz. IV, 2042 ff. *The Jewish Encyclopedia* IV, 1903, *p.* 415—420. Schwartz, Nachrichten der Göttinger Ges. d. Wiss. 1906, S. 366—369.

219) *Curtius* III, 13. IV, 1. *Arrian.* II, 11, 9 *sq.* 15, 1. Die Münzen bei *L. Müller, Numismatique d'Alexandre le Grand p.* 287 *sq., planches n.* 1338—1346.

220) *Polyaen.* IV, 15: *Ἀντίοχος Σελεύκου. Ἀντίοχος βουλόμενος κρατῆσαι Δαμασκοῦ ἣν ἐφύλασσε Δίων Πτολεμαίου στρατηγός, ἐπήγγειλε τῇ στρατιᾷ καὶ τῇ χώρᾳ πάσῃ Περσικὴν ἑορτὴν ...... καὶ ἀπροσδοκήτως ἐπιφανεὶς αἱρεῖ Δαμασκόν, Δίωνος οὐ δυνηθέντος ἀντισχεῖν Ἀντιόχῳ παρόντι.* Vgl. Droysen, Gesch. des Hellenismus III, 1, 256. 274. Stark, Gaza S. 366. 367. Niese, Gesch. der griech. und makedon. Staaten II, 127 f. *Bevan, The house of Seleucus* I, 234. Hölscher, Palästina in der pers. u. griech. Zeit S. 8. Beloch und Lehmann an den oben Anm. 6 genannten Stellen. — Während alle Genannten die Erzählung Polyaens auf Antiochus I. beziehen, bezieht sie Svoronos auf Antiochus den Gr. Die Buchstaben *ΔΙ* auf Ptolemäer-Münzen deutet er auf den von Polyaen erwähnten Strategen Dion (s. *Σβορωνος, Τὰ νομίσματα τοῦ κράτους τῶν Πτολεμαίων*, 1904, Tl. I, S. *σξζ'* ff. Tl. II, S. 178—181). Aber wenn erst Antiochus d. Gr. bei seiner Eroberung Palästinas Damaskus genommen hätte, müßte dies in der ausführlichen Erzählung des Polybius erwähnt sein. Auch die in der folgenden Anm. (221) mitgeteilte Notiz des Eusebius zeigt, dass Damaskus längst vor Antiochus d. Gr. seleucidischer Besitz war.

221) *Euseb. Chron. ed Schoene* I, 251 (armenischer Text, nach der Übersetzung Petermanns): *Ptlomaeus autem, qui et Triphon, partes (regiones) Syriorum occupavit: quae vero apud (ad, contra) Damaskum et Orthosiam obsessio fiebat, finem accepit (accipiebat) centesimae tricesimae quartae olompiadis anno tertio, quum Seleukus eo descendisset (descenderit).* — *Olymp.* 134, 3 ist = 242/241 v. Chr. — Vgl. Droysen III, 1, 390. 393. Stark S. 369. 370 (Stark nimmt nach Zohrabs Übersetzung des armenischen Textes eine wirkliche Einnahme von Damaskus durch Ptolemäus an). Niese, Gesch. der griech. und makedon. Staaten II, 145 ff. *Bevan, The house of Seleucus* I, 181 ff. *Corradi, Note sulla guerra tra Tolemeo Evergete e Seleuco Callinico (Atti della R. Accademia*

zum Seleucidenreich auch dadurch bestätigt, daß bei der Eroberung Phöniziens und Palästinas durch Antiochus d. Gr., welche Polybius (V, 61—71) ausführlich erzählt, zwar die Einnahme der wichtigsten phönizischen und palästinensischen Städte, nirgends aber die von Damaskus erwähnt wird. Als im Jahre 111 vor Chr. infolge des Bruderkampfes zwischen Antiochus VIII. Grypos und Antiochus IX. Kyzikenos das syrische Reich sich spaltete und Antiochus Kyzikenos im südlichen Teil sich festsetzte[222], ist vermutlich Damaskus die Hauptstadt seines kleinen Reiches geworden. Jedenfalls war es um 95—85 vor Chr. wiederholt die Hauptstadt eines vom syrischen Reiche abgezweigten Reiches von Cölesyrien, zuerst unter Demetrius Eukärus, einem Sohne des Antiochus Grypos (*Jos. Antt.* XIII, 13, 4), dann unter Antiochus XII., ebenfalls einem Sohne des Grypos (*Antt.* XIII, 15, 1). Antiochus XII. fiel in der Schlacht gegen den Araberkönig; und Damaskus stand von nun an unter dessen Herrschaft (*Antt.* XIII, 15, 1—2. *B. J.* I, 4, 7—8)[223]. Wie es scheint, dauerte diese Herrschaft nicht bis zur Ankunft des Pompeius. Denn zur Zeit der Alexandra um 70 vor Chr. unternahm deren Sohn Aristobul einen Kriegszug nach Damaskus, angeblich um es gegen Ptolemäus Mennäi zu schützen. Von der Herrschaft des Araberkönigs ist hierbei nicht die Rede (*Antt.* XIII, 16, 3. *B. J.* I, 5, 3); überdies gibt es eine autonome Münze von Damaskus vom Jahr 243 *aer. Sel.* = 70/69 vor Chr.[224]. Als Pompeius in Asien vordrang, wurde im südlichen Syrien vor allem Damaskus durch seine Legaten besetzt (*Antt.* XIV, 2, 3. *B. J.* I, 6, 2). Seitdem gehörte Damaskus zur römischen Provinz Syrien[225]. Zur Zeit des Cassius |

---

delle scienze di Torino vol. XL, 1905, *p.* 805—826) [setzt ebenfalls mit Eusebius die Belagerung von Damaskus 242/241 v. Chr.]

222) *Euseb. Chron. ed. Schoene* I, 260.

223) Der Name des Araberkönigs, welcher den Antiochus XII. besiegte, wird nicht genannt (*Antt.* XIII, 15, 1. *B. J.* I, 4, 7). Gleich darauf heißt es aber, daß Damaskus unter die Herrschaft des Aretas kam (*Antt.* XIII, 15, 2. *B. J.* I, 4, 8). Es ist daher nicht wahrscheinlich, daß beide verschieden waren (ersterer der Vorgänger des letzteren), wie Gutschmid will. S. hierüber Bd. I Beilage II (S. 732).

224) *Mionnet, Suppl.* VIII, 193. *De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte p.* 31 *n.* 9. Vgl. Gutschmid bei: Euting, Nabatäische Inschriften aus Arabien (1885) S. 83.

225) *Hieronymus Comment. in Jesaj. c.* 17 (*Opp. ed. Vallarsi* IV, 194): *Alii aestimant de Romana captivitate praedici, quoniam et Judaeorum captus est populus, et Damascus, cui imperabat Areta, similem sustinuit servitutem.* — Die Ansicht von Marquardt (Röm. Staatsverwaltung I, 405) und Mommsen (Röm. Gesch. V, 476 f.), daß Damaskus bis zum J. 106 n. Chr. unter der Herrschaft der Araberkönige geblieben sei, stützt sich lediglich auf II *Kor.* 11, 32 und hat eine Reihe schwerwiegender, ja entscheidender Gründe gegen sich, vor

(44—42 vor Chr.) finden wir in Damaskus einen römischen Befehlshaber Fabius (*Antt.* XIV, 11, 7. 12, 1. *Bell. Jud.* I, 12, 1—2). Zur Zeit des Antonius sind in Damaskus Münzen mit dem Bilde der Kleopatra geprägt worden[226]. Römische Kaisermünzen von Damaskus gibt es bereits aus der Zeit des Augustus und Tiberius; aus derselben Zeit jedoch auch noch autonome (ähnlich wie bei Askalon). Auf beiden ist die seleucidische Ära angewandt, die also in Damaskus herrschend blieb[227]. Aus der Zeit des Caligula und Claudius gibt es keine Münzen, wohl aber wieder von Nero an. Mit diesem Umstand ist die Tatsache zu kombinieren, daß Damaskus zur Zeit, als Paulus von dort floh (wahrscheinlich zur Zeit Caligulas), unter einem Statthalter (*ἐθνάρχης*) des arabischen Königs Aretas stand (II *Kor.* 11, 32 und dazu oben S. 108). Es hat also damals vorübergehend dem Araberkönig gehört, sei es nun, daß er es gewaltsam an sich gerissen oder durch kaiserliche Gunst

---

allem den, daß Damaskus, wenn auch vielleicht nicht von Anfang an, so doch im ersten Jahrh. n. Chr., zur Dekapolis gehörte (*Plin. Hist. Nat.* V, 18, 74). Noch andere Gründe s. Bd. I. Beilage II (S. 734). Gegen jene Ansicht auch: Rohden, *De Palaestina et Arabia provinciis Romanis* 1885, S. 4—9. Gutschmid bei Euting, Nabatäische Inschriften S. 85.

226) *Mionnet* V, 285. *De Saulcy p.* 34 *sq.* *Forrer*, *Revue Belge de Numismatique* 1900, *p.* 286 *sq.* *Σβορωνος*, *Τὰ νομίσματα τοῦ κράτους τῶν Πτολεμαίων* 1904, Tl. II, S. 315. Letzterer gibt folgende Varietäten: 1. Kopf der Kleopatra, Jahr *ΓΟΣ* (276 *aer. Sel.* = 36 v. Chr.), 2. Kopf des Ptolemäus Caesarion, Jahr *ΖΟΣ* (277 *Sel.* = 35 v. Chr.), 3. Kopf der Kleopatra, Jahr *ΠΣ* (280 *Sel.* = 32 v. Chr.). Die von Früheren gegebene Jahreszahl *ΕΟΣ* (275 = 37) hält Svoronos für falsche Lesung statt *ΓΟΣ*. Die Münzen beginnen also im J. 36, d. h. in demselben Jahre, in welchem Kleopatra von Antonius das Reich des Lysanias erhalten und darum eine neue Zählung ihrer Regierungsjahre begonnen hat, s. oben Bd. I, S. 363.

227) S. überh. über die Münzen: *Noris* II, 2, 2 (*ed. Lips. p.* 87—93). *Eckhel*, III, 329—334. *Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II *lib.* IV, 175—178. *Mionnet* V, 283—297. *Suppl.* VIII, 193—206. *De Saulcy*, *p.* 30—56. 404, *pl.* II *n.* 1—10. Kenner, Die Münzsammlung des Stifts St. Florian (1871) S. 167—170, Taf. VI, *n.* 7—8. *Wroth*, *Catalogue of the greek coins of Galatia, Cappadocia and Syria* [*in the British Museum*] 1899, *p.* 282—288. — Die Jahreszählung begann in Damaskus nicht im Herbst, sondern im Frühjahr (Ideler, Handbuch der Chronologie I, 413, 437). Diese Modifizierung der seleucidischen Ära, übereinstimmend mit derjenigen im I. Makkabäerbuche (s. oben § 3, A), ist daher wahrscheinlich zu verstehen unter dem „Jahr von Damaskus“, welches auf Inschriften erwähnt wird (*Revue archéologique, troisième Série t.* IV, 1884, *p.* 267: *κατὰ Δαμασκοῦ ἔτους θπχ* [689]; hierzu die Erläuterungen von Clermont-Ganneau, wiederholt in dessen *Recueil d'archéologie orientale* I, 1888, *p.* 8 *sqq.* Schwartz, Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. phil-hist. Kl. 1906, S. 341, 353, 367, 385).

erhalten hatte[228]. Daß in Damaskus auch eine Judengemeinde war, ist schon aus dem Neuen Testamente bekannt (*Actor.* 9, 2. II *Kor.* 11, 32). Wie zahlreich sie war, läßt sich daraus entnehmen, daß die Zahl der beim Ausbruch des großen Krieges in Damaskus ermordeten Juden 10000 oder nach einer anderen Angabe 18000 betragen haben soll (ersteres *Bell. Jud.* II, 20, 2, letzteres *B. J.* VII, 8, 7). Seit den | letzten Dezennien des ersten Jahrhunderts begegnen uns damaszenische Truppen bereits in fernen Provinzen des römischen Reichs; die *cohors I Flavia Damascenorum* stand um 90—116 nach Chr. in der Gegend von Mainz und Wiesbaden[229]. Seit Hadrian hat die Stadt den Titel *μητρόπολις*, seit Alexander Severus war sie Kolonie (nicht erst seit Philippus Arabs, wie noch Eckhel annimmt), beides nach dem Zeugnis der Münzen[230]. — Aus der Zeit des Tiberius wird von einem Grenzstreit der Damaszener mit den Sidoniern berichtet (*Antt.* XVIII, 6, 3), der namentlich darum von Interesse ist, weil er uns zeigt, wie ausgedehnt diese Stadtgebiete waren: das Gebiet von Damaskus grenzte unmittelbar an dasjenige von Sidon. — Obwohl Damaskus eine Binnenstadt war, sind seine Kaufleute doch auch in weite Ferne gegangen; auf den

---

228) Letzteres ist wahrscheinlicher (so auch Gutschmid a. a. O. Willrich, Beiträge zur alten Geschichte, herausg. von Lehmann und Kornemann, III, 1903, S. 299). Vgl. auch Bd. I Beilage II (S. 737). Über den Titel *ἐθνάρχης* s. oben S. 108. — Die Hypothese von Zahn (Neue kirchl. Zeitschr. 1904, S. 34—41) und Schwartz (Nachrichten der Gött. Ges. d. Wiss. 1906, S. 367 f.), daß Damaskus auch zur Zeit des Paulus römisch gewesen sei und der Ethnarch dem Paulus nur auf den Landstraßen vor der Stadt aufgelauert habe, ist mit der Notiz II *Kor.* 11, 32 nicht vereinbar, denn diese setzt voraus, daß der Ethnarch die Stadt-Tore besetzt hielt, was nicht möglich gewesen wäre, wenn das ausgedehnte Stadtgebiet von Damaskus außerhalb seiner Machtsphäre gelegen hätte. Die Apostelgeschichte (9, 24) schreibt freilich die Bewachung der Stadt-Tore den Juden zu. Ihr Bericht ist aber gegenüber dem des Paulus nicht maßgebend und auf alle Fälle ungenau.

229) Militärdiplom vom J. 90 n. Chr. zu Mainz (*Ephemeris epigr.* V, 652 *sq.* = *Corp. Inscr. Lat. t.* III *Suppl. p.* 1965), ein solches vom J. 116 zu Wiesbaden (*Corp. Inscr. Lat. t.* III, 2 *p.* 870). Überhaupt: *Ephemeris epigr.* V, 194. — Ein *ἔπαρχος σπείρης πρώτης Δαμασκηνῶν* kommt auf einigen ägyptischen Urkunden vom J. 135 n. Chr. vor (Ägyptische Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin, Griechische Urkunden Bd. I, 1895, Nr. 73, 2. 136, 22). Wenige Jahre später, 139 n. Chr., stand diese *coh. I Damascenorum* (verschieden von der *coh. I Flavia Dam.*) in Palästina (Militärdiplom vom 22. November 139 n. Chr., *Revue biblique* VI, 1897, *p.* 598 *sqq.* = *Corp. Inscr. Lat.* III. *Suppl. p.* 2328, 70 (*Dipl.* CIX). — Mehr Material über beide Kohorten s. bei Cichorius, Art. *cohors* in Pauly-Wissowas Real-Enz. IV, 279 f.

230) Über den Titel *μητρόπολις* s. *Eckhel* III, 331. Kuhn II, 192. Marquardt I, 430.

Inschriften von Delos begegnen uns schon im zweiten Jahrhundert vor Chr. neben Sidoniern und Tyriern auch Damaszener[231].

13. Hippus, Ἵππος, ist eigentlich der Name eines Berges oder Hügels, an welchem die gleichnamige Stadt lag[232]. Identisch hiermit ist vermutlich das hebräische Susitha (סוסיתא), das in rabbinischen Quellen öfters als heidnische Stadt Palästinas erwähnt wird[233], desgleichen das bei arabischen Geographen vorkommende Susije[234]. Zur Bestimmung der Lage dienen folgende Angaben: nach Plinius lag es am östlichen Ufer des Sees Genezareth[235], nach Josephus nur 30 Stadien von Tiberias[236], nach Eusebius und Hieronymus in | der Nähe eines Dorfes oder Kastelles Afeka[237]. Nach diesen Daten hat man längst vermutet, daß die Ruinen von el-Hösn auf einem Hügel am östlichen Ufer des Sees Genezareth die Stätte des alten Hippus seien; 3/4 Stunden von da liegt ein Dorf namens Fik, das mit dem alten Afeka identisch sein wird[238]. Ein Irrtum war es freilich, wenn man dabei die Namen

231) *Bulletin de corresp. hellénique t.* XVI, 1892, *p.* 159 *n.* 17 (Delos, Verzeichnis von gewesenen Epheben, Ende des zweiten Jahrh. vor Chr.): *οἱ ἐφηβεύσαντες Διονύσιος Διονυσίου Σιδώνιος, Ἀγαθοκλῆς Λυσίου Δαμασκηνός, Θεόδωτος Εὐημέρου Τύριος.* — Ibid. *p.* 161 *n.* 23: *Μαρθα Δαμασκηνή.* — Wenn Damaszener in Delos ihre Söhne am Epheben-Unterricht teilnehmen ließen, müssen sie dort dauernd gewohnt haben. — Eine *Δαμασκηνή* auch in Athen, *Corp. Inscr. Attic.* III, 2 *n.* 2406.

232) *Ptolemaeus* V, 15, 8 = Didotsche Ausg. (I, 2, 1901) V, 14, 6.

233) In der Tosephta *Ohaloth* XVIII, 4 (*ed. Zuckermandel p.* 616, 23) wird Susitha neben Askalon erwähnt als Beispiel einer heidnischen, aber vom Lande Israel „umschlungenen" Stadt. Sonst wird es öfters in Verbindung mit Tiberias genannt. Vgl. *Lightfoot, Centuria chorographica Matthaeo praemissa c.* 77; *decas Marco praemissa c.* 5, 1 (*Opp.* II, 226. 413). *Neubauer, Géographie du Talmud p.* 238—240. Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas 1893, S. 306f.

234) *Clermont-Ganneau, Où était Hippos de la Décapole?* (*Revue archéologique, Nouvelle Série vol.* XXIX, 1875, *p.* 362—369). Furrer, Zeitschr. d. DPV. II, 74. *Le Strange, Palestine under the Moslems p.* 472, 540.

235) *Plinius* V, 15, 71: *in lacum .. Genesaram .. amoenis circumsaeptum oppidis, ab oriente Juliade et Hippo.*

236) *Jos. Vita* 65. Die Angaben des Josephus sind hier freilich sehr schematisch: Hippus 30 Stadien von Tiberias, Gadara 60 Stadien, Skythopolis 120. Dabei verfolgt er die Tendenz, die Entfernungen möglichst gering anzugeben. Man darf es also mit seinen Zahlen nichts weniger als genau nehmen. — Übrigens erhellt auch aus Josephus, daß das Gebiet von Hippus am See gegenüber von Tarichea (*Vita* 31), in der Nachbarschaft von Gadara (*Vita* 9) lag.

237) *Euseb. Onomast. ed. Klostermann p.* 22, *Hieron. ibid. p.* 23.

238) Die Lage von el-Hösn beschreibt bereits Burckhardt, Reisen in Syrien I, 438. Genauer: Frei, Zeitschr. des DPV. IX, 1886, S. 126—133. Schumacher, ebendas. S. 327—334 (mit genauem Plan Taf. VI). Kasteren,

el-Hösn (angeblich Pferd) und Hippos für identisch gehalten hat. Denn el-Hösn — eine im heutigen Syrien häufig vorkommende Ortsbezeichnung — bedeutet „Festung“ [239]. Sachlich ist aber jene Identifizierung sicher richtig; denn der alte Name hat sich noch in der zwischen el-Hösn und Fik gelegenen Ruinenstätte Susije erhalten [240]. — Aus der Geschichte von Hippus ist nur wenig bekannt [241]. Alexander Jannäus eroberte es [242]. Durch Pompeius erhielt es die Freiheit (*Jos. Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7). Seitdem gehörte es zur Dekapolis (*Plin.* | *Hist. Nat.* V, 18, 74. Wegen *Ptolemaeus* s. oben S. 149f.). Von Augustus wurde es dem Herodes verliehen (*Antt.* XV, 7, 3. *B. J.* I, 20, 3), nach dessen Tod aber wieder vom jüdischen Gebiete getrennt (*Antt.* XVII, 11, 4. *B. J.* II, 6, 3). Bei dieser Gelegenheit wird es ausdrücklich als griechische Stadt bezeichnet (l. c.). Beim Ausbruch der jüdischen Revolution wurde das Gebiet von Hippus wie das von Gadara durch die Juden unter Führung des Justus von Tiberias verwüstet (*B. J.* II, 18, 1. *Vita* 9). Von seiten der Hippener wurde dies damit vergolten, daß sie die in ihrer Stadt wohnenden Juden ermordeten oder ins Gefängnis warfen (*B. J.* II, 18, 5). In der christlichen Zeit war Hippus Sitz eines Bischofs [243]. Auf Münzen ist der Name der Stadt bis jetzt

---

ebendas. XI, 1888, S. 220—233. Daß hier das alte Hippus zu suchen sei, ist bereits die Ansicht von Raumer S. 250. Ritter XV, 1, 352f. Furrer, Zeitschr. d. deutschen Pal.-Vereins II, 73f. Frei a. a. O. Andere identifizierten el-Hösn mit Gamala und fanden Hippus entweder in Fik (so *Merrill, East of the Jordan*, 1881, *p.* 163—169) oder in dem weiter südlich gelegenen Sumra (so *Guérin, Galilée* I, 310—312).

239) S. Clermont-Ganneau, a. a. O. S. 364. Guthe, Zeitschr. des DPV. IX, 334 Anm.

240) Zuerst nachgewiesen von Schumacher, Zeitschr. d. DPV. IX, 1886, S. 324. 349f. Die Identität von Susije und Hippos ist seitdem anerkannt von Clermont-Ganneau, *Revue critique* 1886, Nr. 46, *p.* 388. *Quarterly Statements* 1887, *p.* 36—38. Kasteren, Zeitschr. des DPV. XI, 1888, S. 235—238. Furrer, ebendas. XII, 148f. Kasteren, ebendas. XIII, 217f. Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas S. 305ff. Buhl, Geogr. S. 244. So gewiß aber in Susije sich der alte Name erhalten hat, so wird doch nicht diese in der Ebene gelegene Ruinenstätte, sondern das nahe dabei gelegene el-Hösn die Lage der alten Stadt bezeichnen (so die Meisten; jetzt auch Kasteren, der früher el-Hösn mit Gamala identifizieren wollte). Ganz unmöglich ist es, Susije mit Hippos und zugleich el-Hösn mit Gamala zu identifizieren. Denn zwei so bedeutende Städte können nicht unmittelbar neben einander gelegen haben.

241) S. *Reland p.* 821 *sq.*

242) *Syncell. ed. Dindorf* I, 559, nach einer von Josephus unabhängigen Quelle, s. oben § 10 *s. fin.* (I, 286).

243) *Epiphan. haer.* 73, 26. *Le Quien, Oriens christianus* III, 710 *sq. Hierocles Synecd. ed. Parthey p.* 44. *Die Notit. episcopat.* ebendas. *p.* 144.

nur ein paarmal (auf Münzen aus der Zeit des Nero und Domitian) nachgewiesen[244]. Mit Recht werden aber unserem Hippus von den Numismatikern die Münzen mit der Legende *Ἀντιοχέων τῶν πρὸς Ἵπ(πῳ) τῆς ἱερ(ᾶς) κ(αὶ) ἀσύλου* zugewiesen. Sie haben, wie es von Hippus zu erwarten ist, die pompeianische Ära. Auf den meisten zeigt sich das Bild eines Pferdes[245]. Auf einer Grabschrift eines Gadareners, welche in Saffure, südöstlich von Susije gefunden wurde, heißt Hippus *σοφή*, ohne Zweifel als eine Stadt griechischer Bildung (s. unten Anm. 262). Unter den Trümmern von el-Hösn ist eine Inschrift in griechischen Versen gefunden worden[246]. — Das Gebiet von Hippus wird erwähnt *Vita* 9. 31. *B. J.* III, 3, 1. Am instruktivsten ist *Vita* 9: *ἐμπίπρησι τάς τε Γαδαρηνῶν καὶ Ἱππηνῶν κώμας, αἳ δὴ μεθόριοι τῆς Τιβεριάδος καὶ τῆς τῶν Σκυθοπολιτῶν γῆς ἐτύγχανον κείμεναι.* Man sieht hieraus, daß die Gebiete dieser vier Städte so groß waren, daß sie einen unter sich zusammenhängenden Komplex bildeten.

14. Gadara, *Γάδαρα*. Die Lage Gadaras an der Stelle der heutigen Ruinenstätte Om-Keis (*Mkēs*), südöstlich vom See Genezareth, ist schon von Seetzen (1806) erkannt worden und darf jetzt als ausgemacht gelten[247]. Den Hauptanhaltspunkt bieten die |

244) Die Münze aus der Zeit Neros ist mitgeteilt von *Muret*, *Revue Numismatique, troisième série*, *t.* I, 1883, *p.* 67 und *pl.* II *n.* 9. Sie zeigt auf der einen Seite den Kopf Neros mit der Umschrift *Αντ. Καισ.*, auf der anderen ein Pferd mit der Umschrift *Ιππηνων* und der Jahreszahl *ΑΛΡ* (131), letztere nach der pompeianischen Ära. — Die Münze aus der Zeit Domitians ist mitgeteilt von Imhoof-Blumer, Numismat. Zeitschr. XVI, 1884, S. 293. Sie hat auf der einen Seite den Kopf Domitians mit der Aufschrift *Δομιτια. Καισ.*, auf der anderen ein Pferd mit der Aufschrift *Ιππηνων*, ohne Jahreszahl.

245) *Noris* III, 9, 5 (*ed. Lips. p.* 331—334). *Eckhel* III, 346 *sq. Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II *lib.* IV, 87—89. *Mionnet* V, 319 *sq. Suppl.* VIII, 224. *Leake*, *Numismata Hellenica* (1854) *p.* 22. *De Saulcy p.* 344—347, *pl.* XIX *n.* 10—15. *Wroth*, *Catalogue of the greek coins of Galatia, Cappadocia and Syria* [*in the British Museum*] 1899, *p.* 301. *Macdonald*, *Catal. of the Hunterian collection* III, 222.

246) *Revue biblique* 1899, *p.* 24.

247) Seetzen, Reisen durch Syrien (herausg. v. Kruse, 4 Bde. 1854—59) I. 368 ff. IV, 188 ff. Burckhardt, Reisen in Syrien I, 426 ff. 434 ff. 537 f. (der freilich Om-Keis für Gamala hält, aber von seinem Herausgeber Gesenius korrigiert wird). *Buckingham*, *Travels in Palestine*, 1821, *p.* 414—440 (wie Burckhardt). Winer *s. v.* Gadara. Raumer S. 248 f. Ritter XV, 1, 371—384. XV, 2, 1052 f. Sepp, Jerusalem II, 212—216. Bädeker-Socin 3. Aufl. S. 198 f. *Guérin*, *Galilée* I, 295—308. *Merrill*, *East of the Jordan* (1881) *p.* 145—158. Frei, Zeitschr. des DPV. IX, 1886, S. 135 ff. Schumacher, *Northern Ajlûn*, *London* 1890, *p.* 46—80 (genaueste Beschreibung der Ruinen nebst Plan und Karte der Umgebung). Schumacher, Zeitschr. des DPV.

warmen Quellen, um derentwillen Gadara berühmt war, und die noch heute in dortiger Gegend sich finden[248]. Sie liegen am nördlichen Ufer des Scheriat el-Mandur; am südlichen Ufer, etwa eine Stunde von den Quellen entfernt, findet man auf hohem Bergrücken die Ruinen der Stadt. Der Scheriat el-Mandur ist demnach identisch mit dem *Hieromices*, welcher nach Plinius an Gadara vorbeifloß[249]. — Gadara war schon zur Zeit Antiochus' des Gr. eine bedeutende Festung. Antiochus eroberte es sowohl bei seinem ersten Einfall in Palästina 218 vor Chr.[250], als auch bei seiner definitiven Besitzergreifung von Palästina nach der siegreichen Schlacht bei Panias 198 vor Chr.[251]. Alexander Jannäus bezwang Gadara erst nach | zehnmonatlicher Belagerung (*Antt.* XIII, 13, 3. *B. J.* I, 4, 2). Unter ihm und seinen Nachfolgern gehörte es also

---

XXII, 1899, S. 181 f. (über die fortgehende Zerstörung der Ruinen). *G. A. Smith*, *Quarterly Statement* 1901, *p.* 341. — Über die Bäder bei Gadara insonderheit auch: Dechent, Zeitschr. des DPV. VII, 1884, S. 187—196. Schumacher, Zeitschr. des DPV. IX, 1886, S. 294—301. Nötling, ebendas. X, 1887, S. 59—88. Kasteren, ebendas. XI, 1888, S. 239—241. — Für das Historische: *Reland p.* 773—778. Kuhn II, 365 f. 371.

248) Vgl. über die Lage *Euseb. Onomast. ed. Klostermann p.* 74: *Γάδαρα, πόλις πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ἀντικρὺ Σκυθοπόλεως καὶ Τιβεριάδος πρὸς ἀνατολαῖς ἐν τῷ ὄρει, οὗ πρὸς ταῖς ὑπωρείαις τὰ τῶν θερμῶν ὑδάτων λουτρὰ παράκειται.* — *Ibid. p.* 22: *Αἱμάθ . . . . κώμη πλησίον Γαδάρων ἐστὶν Ἐμμαθᾶ, ἔνθα τὰ τῶν θερμῶν ὑδάτων θερμὰ λουτρά.* — Über die Bäder s. bes. auch die Stellen aus *Epiphanius*, *Antoninus Martyr* und *Eunapius* (der sie für die bedeutendsten nächst denen von Bajä erklärt) bei *Reland p.* 775. Auch *Origenes in Joann. Tom.* VI, c. 24 (*ed. Lommatzsch* I, 239): *Γάδαρα γὰρ πόλις μέν ἐστι τῆς Ἰουδαίας, περὶ ἣν τὰ διαβόητα θερμὰ τυγχάνει.* — Der Ort, wo die Quellen liegen, kommt auch im Talmud unter dem Namen חמתה vor. S. die Stellen bei Levy, Neuhebr. Wörterb. II, 69 f. *Lightfoot*, *Centuria Matthaeo praemissa c.* 74 (*Opp.* II, 224 *sq.*). Hamburger, Real-Enzyklop. für Bibel und Talmud, II. Abt. Art. „Heilbäder“. Grätz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1880, S. 487—495.

249) *Plinius* V, 18, 74: *Gadara Hieromice praefluente.* Die Form Hieromax, die noch immer in Handbüchern kursiert, beruht auf der falschen Lesart *Hieromace.* Daß als Nominat. *Hieromices* anzunehmen ist, beweisen die sonst vorkommenden Formen *Heromicas* (*Tab. Peuting.*) und *Jeromisus* (*Geogr. Ravennas edd. Pinder et Parthey p.* 85). Der einheimische Name ist *Jarmûk*, ירמוך, Mischna *Para* VIII, 10, u. arab. Geographen (s. Arnold in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. VII, 10. XI, 20. *Le Strange*, *Palestine under the Moslems p.* 54 *sq.*). *Cedrenus ed. Bekker* I, 746 hat *τοῦ ποταμοῦ Ἱερμοχθᾶ.*

250) *Polyb.* V, 71. Stark, Gaza S. 381. Niese, Gesch. der griech. und makedon. Staaten II, 378. — Polybius sagt bei dieser Gelegenheit von Gadara: *ἃ δοκεῖ τῶν κατ' ἐκείνους τοὺς τόπους ὀχυρότητι διαφέρειν.*

251) *Polyb.* XVI, 39 = *Joseph. Antt.* XII, 3, 3. Stark S. 403. Niese II, 579.

zum jüdischen Gebiete (*Antt.* XIII, 15, 4), wurde aber durch Pompeius wieder davon getrennt (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7). Hierbei ließ Pompeius die von den Juden (Alexander Jannäus?) zerstörte Stadt aus Rücksicht auf seinen Freigelassenen Demetrius aus Gadara wieder aufbauen (l. c.)[252]. Seitdem gehörte es zur Dekapolis (*Plin.* V, 18, 74. Wegen *Ptolemaeus* s. oben S. 149 f.). Auf den zahlreichen Münzen der Stadt, welche von Augustus bis Gordianus reichen, ist daher stets die pompeianische Ära gebraucht, die sich für Gadara genau berechnen läßt. Sie beginnt im Jahre 690 *a. U.*, so daß also Jahr 1 *aer. Gadar.* = 64/63 vor Chr. ist[253]. Das Andenken an die Neugründung durch Pompeius ist außerdem auch verewigt auf Münzen von Antoninus Pius bis Gordianus durch die Legende *Πομπηιέων Γαδαρέων*[254]. Irrig ist die Meinung, daß unser Gadara der Sitz eines der fünf von Gabinius errichteten jüdischen Synedrien gewesen sei (s. oben § 13). Im Jahre 30 vor Chr. wurde Gadara von Augustus dem Herodes verliehen (*Antt.* XV, 7, 3. *B. J.* I, 20, 3). Mit dessen Regiment war aber die Stadt sehr unzufrieden. Schon im Jahre 23—21 vor Chr., als M. Agrippa in Mytilene verweilte, klagten dort einige Gadarener gegen Herodes (*Antt.* XV, 10, 2). Die Klagen wiederholten sich, als Augustus im Jahre 20 persönlich nach Syrien kam (*Antt.* XV, 10, 3). In beiden Fällen wurden die Kläger abgewiesen. Hiermit hängt es wohl zusammen, daß gerade aus dem Jahre 20 vor Chr. (44 *aer. Gadar.*) sich Münzen von Gadara mit dem Bilde des Augustus und der Umschrift *Σεβαστός* finden: Herodes wollte dadurch, daß er diese Münzen in Gadara prägen ließ, seine Dankbarkeit gegen den Kaiser beweisen[255].

---

252) Demetrius begleitete den Pompeius auf seinen Feldzügen im Orient und brachte eine ungeheure Beute mit. Sein Reichtum soll den des Pompeius noch übertroffen haben. S. Pauly-Wissowas Real-Enz. IV, 2802 f. (Demetrius Nr. 50).

253) Über die Ära und die Münzen s. *Noris* III, 9, 1 (*ed. Lips. p.* 297—308). *Eckhel* III, 348—350. *Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II *lib.* IV *p.* 130—141. *Mionnet* V, 323—328. *Suppl.* VIII, 227—230. *De Saulcy p.* 294—303, *pl.* XV. Kenner, Die Münzsammlung des Stifts St. Florian (1871) S. 171 f. Taf. VI *n.* 10. *Wroth*, *Catalogue of the greek coins of Gal. Capp. and Syria* [*in the Brit. Mus.*] 1899, *p.* 304 *sq.* Schwartz, Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Kl. 1906, S. 358 f.

254) Da die Legende gewöhnlich abgekürzt geschrieben ist (*Πο.* oder *Πομπ. Γαδαρεων*), so ist die Lesung nicht ganz sicher. Die älteren Numismatiker geben für eine Münze Caracallas die Lesung *Πομπηιτεων Γαδαρεων*, *de Saulcy* dagegen (*p.* 302 u. *pl.* XV *n.* 9) *Πομπηιεων Γαδαρεων*, was wohl das richtige ist.

255) Vgl. *de Saulcy p.* 295. Die Münzen bei *Mionnet* V, 323, *Suppl.* VIII, 227.

Nach dem Tode des Herodes erhielt Gadara wieder seine Selbständigkeit unter römischer Oberhoheit (*Antt.* XVII, 11, 4. *B. J.* II, 6, 3). Beim Beginn des jüdischen Aufstandes wurde das Gebiet von Gadara wie das des benachbarten Hippus durch die Juden unter Führung des Justus von Tiberias verwüstet (*B. J.* II, | 18, 1. *Vita* 9). Die Gadarener rächten sich, wie die Hippener, teils durch Tötung teils durch Gefangensetzung der dort wohnenden Juden (*B. J.* II, 18, 5). Die römerfreundlichen Einwohner fühlten sich aber auch so noch nicht sicher vor den unruhigen Elementen in der eigenen Stadt und erbaten und erhielten darum in der späteren Periode des Krieges durch Vespasian eine römische Besatzung (*B. J.* IV, 7, 3—4)[256]. In welchem Sinne Josephus Gadara als *μητρόπολις τῆς Περαίας* bezeichnen kann (*B. J.* IV, 7, 3), läßt sich nicht näher ermitteln[257]. Auf Münzen, namentlich aus der Zeit der Antonine, heißt es *ἱε(ρὰ) ἄσ(υλος) α(ὐτόνομος) γ(. . .?) Κοί(λης) Συρ(ίας)*[258]. Nach einer von Renan aufgefundenen Inschrift war es in der späteren Kaiserzeit römische Kolonie[259]. Die Notiz des Stephanus Byz. (*s. v.*), daß es auch *Ἀντιόχεια* und *Σελεύκεια* geheißen habe, steht vereinzelt da und bezieht sich wohl nur auf

---

256) Da im weiteren Verlauf der Operationen *B. J.* IV, 7, 4—6 lauter Orte des südlichen Peräa genannt werden, so kann man fragen, ob *B. J.* IV, 7, 3 unser Gadara gemeint ist (Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas 1893, S. 44—51 nimmt ein jüdisches Gadara im Süden Peräas an; ebenso Guthe, Mitteilungen und Nachrichten des DPV. 1896, S. 5—10. Buhl, Geographie des alten Palästina 1896, S. 255. 263). Indessen die Bezeichnung als *μητρόπολις* weist auf eine bedeutende, auch sonst bekannte Stadt. — Nach *Jos. Vita* 15 könnte es scheinen, als ob auch Josephus als Befehlshaber von Galiläa einmal Gadara mit Gewalt genommen hätte. Dort ist aber statt *Γαδαρεῖς*, wie fast alle Handschriften haben, sicherlich zu lesen *Γαβαρεῖς*, vgl. *Vita* 25. 45. 47; eine Handschrift hat *c.* 15 *Γαραβεις*. Auch *Bell. Jud.* III, 7, 1 ist statt *Γαδαρέων* zu lesen *Γαβαρέων*, wie schon Paret (zu s. Übersetzung d. St.) richtig bemerkt hat; ebenso Merrill (*Quarterly Statements* 1884, *p.* 237—240). Vgl. über Gabara auch Oehler, Zeitschr. des DPV. XXVIII, 1905, S. 56—58. — Endlich *Antt.* XIII, 13, 5 ist ebenfalls entweder die Lesart falsch oder ein anderes Gadara gemeint. Die Lesart ist sehr schwankend.

257) *Eckhel* III, 349 vermutet, daß es der Vorort einer Festgemeinschaft zur Feier periodischer Festspiele war, in welchem Sinne allerdings *μητρόπολις* oft vorkommt.

258) S. bei *de Saulcy* bes. die Münzen von Commodus *n.* 2 (*p.* 301) und Elagabal *n.* 5 (*p.* 303). — Das Prädikat *ἱερά* auch in einem Epigramm Meleagers, wo er von sich sagt: *ὃν Θεόπαις ἠνδρωσε Τύρος, Γαδάρων θ' ἱερὰ χθών* (*Anthologia palatina* VII, 419, *ed. Jacobs t.* I, *p.* 431). — Als *πόλις Κοίλης Συρίας* wird Gadara auch von *Steph. Byz. s. v.* bezeichnet.

259) *Renan*, *Mission de Phénicie p.* 191 = *Corp. Inscr. Lat. t.* III *n.* 181 (Grabschrift zu Byblus): *col(onia) Valen(tia) Gadara.* — Dieselbe Inschrift, nach einem Abklatsch Eutings, auch *Corp. Inscr. Lat. t.* III *Supplem. n.* 6697.

vorübergehende offizielle, aber nicht in den allgemeinen Gebrauch übergegangene Bezeichnungen. Daß es schon in vorchristlicher Zeit eine blühende hellenistische Stadt war, ist vielfach bezeugt. Josephus bezeichnet es beim Tode des Herodes als *πόλις Ἑλληνίς* (*Antt.* XVII, 11, 4. *B. J.* II, 6, 3). Strabo erwähnt als berühmte Männer, die aus Gadara stammten, den Epikureer Philodemus, | den Epigrammendichter Meleager, den Cyniker und Satiriker Menippus, endlich den Redner Theodorus. Aus späterer Zeit sind noch hinzuzufügen der Cyniker Oenomaus und der Redner Apsines[260]. Meleager sagt von sich, es habe ihn gezeugt „ein attisches Geschlecht, wohnend im assyrischen Gadara"[261]. Auf einer in Saffure, südöstlich von Susije (Hippus) gefundenen Grabschrift eines Gadareners Apion heißt Gadara *χρηστομούσια*[262]. Grabschriften von Gadarenern sind auch in Athen gefunden worden[263]. — Das Gebiet von Gadara bildete die Ostgrenze Galiläas (*B. J.* III, 3, 1). Über seine Ausdehnung vgl. *Vita* 9 und oben S. 157. Daß es bis an den See Genezareth reichte, ist nicht nur aus *Ev. Matth.* 8, 28 (wo die Lesart schwankend ist) zu schließen, sondern auch aus den Münzen, auf welchen öfters ein Schiff abgebildet ist, ja einmal (auf einer Münze Mark Aurels) eine *ναυμα(χία)* erwähnt wird[264].

---

260) Vgl. über alle diese Männer oben S. 54.

261) *Anthologia palatina* VII, 417, *ed. Jacobs t.* I, *p.* 430 (*ed. Dübner* 1, 352, wo aber ohne Grund *Γαδάροις* in *Γάδαρα* geändert ist):

Νᾶσος ἐμὰ θρέπτειρα Τύρος· πάτρα δέ με τεκνοῖ
Ἀτθὶς ἐν Ἀσσυρίοις ναιομένα Γαδάροις.

262) *Clermont-Ganneau*, *Études d'archéologie orientale tome* II, 1897 (*Bibliothèque de l'école des hautes études fasc.* 113) *p.* 142. Eine andere, wie es scheint weniger genaue Kopie auch in *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* 1897, *p.* 188 *sq.* (wo Nazareth als Fundort angegeben ist). Die ersten vier Zeilen lauten:

Ἦν μου πατὴρ Κοίντος, ἦν μήτηρ Φιλοῦς·
Τ[ὸ] δ' οὔνομ' ἐστὶν Ἀπείων, πατρὶς δέ μου
Καὶ πᾶσι κοινή, Γάδαρα χρηστομούσια·
Σοφῆς δ' ἀφ' Ἵππου ἐστὶν ἡ μήτηρ Φιλοῦς.

Für *χρηστομουσῖα* (mit dieser Akzentuierung) schlägt *Clermont-Ganneau, Recueil d'archéol. orient.* II, 1898, *p.* 399 die Erklärung *aux belles mosaïques* vor; es ist aber wohl = *ville lettrée*, eine Stadt, in welcher Poesie und Rhetorik gepflegt werden, im Unterschied von Wissenschaft und Philosophie (so *Perdrizet, Revue archéol. trois. Série t.* 35, 1899, *p.* 49 *sq.*).

263) *Corp. Inscr. Attic.* III, 2, *n.* 2400. 2401.

264) Über letztere vgl. bes. *Eckhel* III, 348 *sq.* Ein Schiff auf den Abbildungen bei *de Saulcy pl.* XV *n.* 9—11. — Naumachien sind allerdings auch in Amphitheatern gehalten worden. Doch findet sich von einem solchen in Gadara keine Spur.

15. Abila, *Ἄβιλα*. Der Ortsname Abel (אָבֵל) oder Abila ist in Palästina sehr häufig. Eusebius kennt allein drei Orte dieses Namens, die durch Weinbau berühmt waren: 1) ein Dorf im südlichen Peräa, 6 *mil. pass.* von Philadelphia, 2) eine *πόλις ἐπίσημος* 12 *mil. pass.* östlich von Gadara, 3) einen Ort zwischen Damaskus und Paneas[265]. Von diesen interessiert uns hier näher die an zweiter | Stelle genannte Stadt östlich von Gadara. Die Lage derselben, am südlichen Ufer des Scheriat el-Mandur, ist ebenfalls wie diejenige Gadaras durch Seetzen entdeckt worden[266]. Plinius erwähnt dieses Abila nicht unter den Städten der Dekapolis. Seine Zugehörigkeit zu derselben ist jedoch bezeugt durch eine Inschrift aus der Zeit Hadrians[267]. Auch steht bei Ptolemäus neben den Städten der Dekapolis ein *Ἄβιδα*, womit wohl unser *Ἄβιλα* gemeint ist[268]. In der Geschichte kommt es zuerst vor zur Zeit Antiochus' des Großen, der Abila wie das benachbarte Gadara sowohl bei der ersten als bei der zweiten Eroberung Palästinas (218 und 198

---

265) *Euseb. Onomast. ed. Klostermann p.* 32: *Ἀβελ ἀμπελώνων. ἔνθα ἐπολέμησεν Ἰεφθαέ. γῆς υἱῶν Ἀμμών. καὶ ἔστιν εἰς ἔτι νῦν κώμη ἀμπελοφόρος Ἀβελὰ ἀπὸ ϛ σημείων Φιλαδελφίας, καὶ ἄλλη πόλις ἐπίσημος Ἀβελὰ οἰνοφόρος καλουμένη, διεστῶσα Γαδάρων σημείοις ιβ τοῖς πρὸς ἀνατολαῖς, καὶ τρίτη τις αὐτὴ Ἀβελὰ τῆς Φοινίκης μεταξὺ Δαμασκοῦ καὶ Πανεάδος.*

266) Seetzen, Reisen durch Syrien (herausg. v. Kruse) I, 371. IV, 190 f. — Vgl. sonst: Burckhardt, Reisen in Syrien I, 425. 537. Raumer S. 241. Ritter XV, 2, 1058—1060. Die genaueste Beschreibung gibt *G. Schumacher, Abila of the Decapolis, London* 1889 (Beilage zum *Quarterly Statement* des *Palestine Exploration Fund, July* 1889). Dazu: Schumachers Karte des Ostjordanlandes Bl. II (Zeitschr. des DPV. XX, 1897). — Für das Historische: *Reland p.* 525 *sq.* Kuhn II, 335. 371 f. Gelzer in seiner Ausg. des *Georgius Cyprius* 1890 *p.* 193.

267) *Corp. Inscr. Graec. n.* 4501 = *Le Bas et Waddington, Inscriptions t.* III, 2 *n.* 2631 = *Dittenberger, Orientis graeci inscr. sel. n.* 631 = *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes t.* III *ed. Cagnat n.* 1057 (Inschrift zu Taiyibeh, zwei Tagereisen nordöstlich von Palmyra, jetzt im britischen Museum zu London, datiert vom J. 445 *aer. Sel.* = 133/134 nach Chr.): *Ἀγαθάνγελος Ἀβιληνὸς τῆς Δεκαπόλεος.* — Über den palmyrenischen Paralleltext, in welchem der Name אגתנגלס ohne Angabe der Heimat steht, s. Levy, Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. Bd. XV, 1861, S. 615—618. — Beide Texte auch in: *The Palaeographical Society vol.* I Tafel 176 und *Oriental Series* Tafel 75 (vorzügliche Photographie), Lidzbarski, Handb. der nordsemit. Epigraphik S. 477.

268) *Ptolem.* V, 15, 22. Auch der Kodex von Vatopedi hat hier *Ἄβιδα*, s. *Géographie de Ptolémée, reproduction photolithogr. du manuscrit grec du monastère de Vatopedi (Paris* 1867) *p.* LVII *lin.* 4. In der Didotschen Ausg. (I, 2, *Paris* 1901) V, 14, 18 haben C. Müller und Fischer *Ἄβιλα* durch Konjektur in den Text gesetzt.

vor Chr.) einnahm[269]. Überhaupt scheint es häufig die Schicksale Gadaras geteilt zu haben. Wie dieses, so wurde auch Abila durch Alexander Jannäus erobert[270]; beide erhielten durch Pompeius die Freiheit. Denn die Münzen Abilas mit der pompeianischen Ära werden mit Recht unserem Abila zugeschrieben[271]. Auch die Titel der Stadt sind genau dieselben wie die von Gadara: ἱ(ερὰ) ἄ(συλος) α(ὐτόνομος) γ(...?) Κοί(λης) Συ(ρίας). Aus den Münzen geht hervor, daß die Stadt auch Σελεύκεια hieß: die Einwohner nennen sich Σελευκεῖς Ἀβιληνοί[272]. Zur Zeit Neros wurde Abila dem Agrippa II. | verliehen[273]. Im sechsten Jahrhundert nach Chr. werden christliche Bischöfe von Abila erwähnt, die mit ziemlicher Sicherheit unserem Abila zugewiesen werden können[274].

16. Raphana, nicht zu verwechseln mit dem syrischen Ῥαφάνεια in der Cassiotis, wird nur von Plinius (V, 18, 74) erwähnt[275]. Wahrscheinlich ist aber damit identisch das im 1. Makkabäerbuch erwähnte Ῥαφών (I *Makk.* 5, 37 = *Jos. Antt.* XII, 8, 4), das nach dem Zusammenhang der dortigen Erzählung (vgl. 5, 43) in der Nähe von Karnaim lag. Auch die Lage der letzteren Stadt ist jedoch

---

269) *Polyb.* V, 71 und XVI, 39 = *Jos. Antt.* XII, 3, 3.

270) *Syncellus ed. Dindorf* I, 559. Vgl. oben Anm. 242.

271) S. über dieselben bes. *Belley* in den *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, alte Serie *t.* XXVIII, 1761, *p.* 557—567. *Eckhel* III, 345 *sq.* *Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II *lib.* IV, *p.* 1—3. *Mionnet* V, 318. *Suppl.* VIII, 223 *sq.* *De Saulcy p.* 308—312, *pl.* XVI *n.* 1—7.

272) Dies läßt sich jetzt konstatieren auf Grund einer von de Saulcy mitgeteilten Münze der Faustina *jun.* (*de Saulcy p.* 310 und *planche* XVI *n.* 2). Die früher bekannten Münzen geben entweder abgekürzt Σε. Ἀβιληνων, oder (eine schadhafte der Faustina) . . λευκ. Αβιλας, was man einerseits Σεβαστων, andererseits Λευκαδος ergänzte, beides irrig, wie sich nun zeigt.

273) *Bell. Jud.* II, 13, 2. In der Parallelstelle *Antt.* XX, 8, 4 erwähnt Josephus Abila nicht. — Übrigens sind *Antt.* XII 3, 3 und *Bell. Jud.* II, 13, 2 die einzigen Stellen, an welchen unser Abila von Josephus erwähnt wird. Denn *Antt.* IV, 8, 1; V, 1, 1; *Bell. Jud.* IV, 7, 6 ist ein anderes Abila gemeint, in der Nähe des Jordans gegenüber von Jericho, nicht weit von Julias-Livias, welches mit keinem der drei von Eusebius erwähnten Orte gleichen Namens identisch ist. Wiederum verschieden ist das bekannte Abila Lysaniae. Und auch damit ist die Zahl noch keineswegs erschöpft. S. Winer RWB. *s. v.* Abel.

274) *Le Quien, Oriens christianus* III, 702 *sq.* Vgl. *Hierocles Synecd ed. Parthey p.* 44. Die *Notit. episcopat.* ebendas. *p.* 144.

275) Über das syrische Raphaneia s. *Jos. Bell. Jud.* VII, 1, 3. 5, 1. *Ptolem.* V, 15, 16 = Didotsche Ausg. (I, 2, 1901) V, 14, 12. *Tab. Peuting.* *Hierocles ed. Parthey p.* 41. *Steph. Byz. s. v.* *Eckhel* III, 323. *Mionnet* V, 268. *Suppl.* VIII, 185. Paulys Enz. *s. v.* Ritter XVII, 1, 940 f.

nicht bekannt[276]. — Da Ptolemäus den Namen Raphana bei den Städten der Dekapolis nicht hat, so ist die Stadt bei ihm wahrscheinlich unter anderem Namen aufgeführt; alle näheren Ver|mutungen hierüber schweben aber in der Luft, auch die von Quandt, daß Raphana mit dem bei Ptolemäus (V, 15, 22) und sonst seit dem zweiten Jahrhundert nach Chr. öfters erwähnten Capitolias identisch sei[277].

17. Kanata? Eine Stadt dieses Namens im Unterschied von Kanatha = Kanawat hat Waddington auf Grund der Inschriften nachzuweisen versucht[278]. Auf einer Inschrift zu el-Afine (am westlichen Abhange des Hauran, nordöstlich von Bostra) wird ein

---

276) Im masorethischen Text von *Gen.* 14, 5 wird ein Astaroth-Karnaim erwähnt, das man mit Astaroth, der Residenz des Og von Basan, und mit dem Karnaim des 1. Makkabäerbuches zu identifizieren pflegt. Da aber bei den LXX *Gen.* 14, 5 verschiedene Handschriften Ἀσταρὼθ καὶ Καρνάιν haben, und da sonst nur einerseits Astaroth und andererseits Karnaim vorkommt, so haben Kuenen (*Verslagen en Mededeelingen der koninkl. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, derde reeks vijfde deel* 1888, *p.* 183 = Gesammelte Abhandlungen, übers. von Budde 1894, S. 207) und Buhl, (Zeitschr. des DPV. XIII, 1890, S. 42) beide Städte für verschiedene erklärt. Später hat Buhl mit Nestle (Zeitschr. des DPV. XV, 1892, S. 256) die Lesart Ἀσταρὼθ καὶ Καρνάιν verworfen und sich wieder für Identität von Karnaim mit Astaroth Karnaim erklärt (Buhl, Studien zur Topographie des nördlichen Ostjordanlandes, Leipzig 1894, S. 13—17). Gegen die Lesart mit καὶ auch: *Moore, Journal of Biblical Literature* 1898 *p.* 155 *sqq.* Baudissin, Theol. Litztg. 1899, 105 (in der Anzeige von Nowacks Kleinen Propheten). Ebenso Hölscher, Zeitschr. des DPV. XXIX, 1906, S. 142—146, der aber trotzdem Astaroth und Karnaim für zwei verschiedene Orte hält. — Unsichere Vermutungen über die Lage von Raphon und Karnaim bei Furrer, Zeitschr. des DPV. XIII, 198. 199. Buhl, Geogr. des alten Palästina S. 248 ff. *Driver* und *Ewing* in *Hastings' Dictionary of the Bible* I, 1898, *p.* 166—167. *G. A. Smith* in: *Encyclopaedia Biblica* I, 335 *sq.* Hölscher, Zeitschr. des DPV. 1906, S. 143 f. 150 f. Dazu Fischers Karte der Haurangegend, Zeitschr. d. DPV. XII.

277) Quandt, Judäa und die Nachbarschaft im Jahrh. vor und nach der Geburt Christi (1873) S. 40 f. — Capitolias lag (nach der *Tab. Peuting.*) 16 *m. p.* von Adraa, und letzteres nur 6 *m. p.* von Astaroth (*Euseb. Onomast. ed. Klostermann p.* 12). Da nun Raphon in der Nähe von Karnaim lag, so würde sich unter der Voraussetzung, daß Astaroth und Karnaim identisch sind, auch ein gewisser Anhaltspunkt für die Identität von Capitolias und Raphon ergeben. — Über Capitolias s. § 21, I (Bd. I, S. 651 f.).

278) *Le Bas et Waddington, Inscriptions grecques et latines t.* III, Erläuterungen zu *n.* 2296. 2329. 2412[d]. — Ihm stimmten bei: De Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte p.* 399 *sqq.* Reichardt, Wiener Numismat. Zeitschr. 1880, S. 68 ff. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 395 Anm. 17. Rohden, *De Palaestina et Arabia provinciis Romanis, Berol.* 1885, *p.* 9 *sq.* Clermont-Ganneau, *Revue archéologique trois. Série t.* IV, 1884, *p.* 266.

ἀγωγὸς ὑδάτων εἰσφερομένων εἰς Κάνατα erwähnt, welchen Cornelius Palma, der Statthalter Syriens zur Zeit Trajans, erbaut hat[279]. Diese Wasserleitung kann nicht nach Kanawat geführt haben, da dieses höher liegt als el-Afine und selbst reichlich mit Wasser versorgt ist[280]. Das Kanata, wohin die Wasserleitung führte, findet Waddington vielmehr in dem heutigen Kerak (in der Ebene, genau westlich von es-Suweda), weil dort auf einer von Wetzstein gefundenen Inschrift zu lesen ist: *Διῒ μεγίστ[ῳ] Κανατηνῶν ὁ* [*δῆμος*][281]. Von der einstigen griechischen Kultur dieses Ortes geben auch noch andere Inschriften Zeugnis[282]. Auf einer wird ein *βουλευτής* erwähnt[283]. Auf einer anderen aus der Mitte des dritten Jahrhunderts nach Chr. bezeichnet sich der Ort als *κώμη*[284]. Wenn hiernach Kanata = Kerak und Kanatha = Ka|-nawat zu unterscheiden wären, so würde ersteres auch gemeint sein auf einer Inschrift, auf welcher sich ein *γαίης ἐγ Κανάτων ἀνὴρ ἀγαθός τε σαόφρων* nennt[285], und auf den Münzen mit der Aufschrift *Κανατηνων*[286]. Die Münzen haben die Ära des Pompeius. Sicher nachweisbar sind nur solche aus der Zeit des Claudius und Domitian[287]. Es würde also keine Schwierigkeiten machen,

279) *Le Bas et Waddington t.* III *n.* 2296 = *Dittenberger, Orientis graeci inscr. sel. n.* 618.

280) Vgl. die Karte der Hauran-Gegend von Fischer, nach Stübels Messungen und anderen Quellen entworfen, in der Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereins Bd. XII, 1889.

281) Wetzstein, Ausgewählte griechische und lateinische Inschriften (Abhandlungen der Berliner Akademie 1863, philol.-histor. Klasse) *n.* 185 = *Waddington n.* 2412d = *Dussaud et Macler, Voyage archéologique,* 1901, *p.* 198.

282) Wetzstein *n.* 183—186 = *Waddington n.* 2412d—2412g.

283) Wetzstein *n.* 184 = *Waddington n.* 2412e.

284) Wetzstein *n.* 186 = *Waddington n.* 2412f.

285) Gleichzeitig mitgeteilt von Mordtmann, Archäol.-epigr. Mitteilungen aus Österreich-Ungarn VIII, 1884, S. 182, und von Clermont-Ganneau, *Revue archéol. trois. Série t.* IV, 1884, *p.* 265 (mit Faksimile S. 281); von demselben auch in *Recueil d'archéologie orientale t.* I, 1888, *p.* 7. Die Inschrift wurde zu Lebkaa in Batanäa, an der großen Pilgerstraße von Damaskus nach Mekka, zwischen el-Kutebe und Dilli, gefunden.

286) *Belley* in den *Mémoires de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres,* alte Serie *t.* XXVIII, 568 *sqq.* — *Eckhel* III, 347. — *Mionnet* V, 321. *Suppl.* VIII, 225. — *De Saulcy p.* 399 *sq. pl.* XXIII *n.* 8—9. — Reichardt in der Wiener Numismatischen Zeitschrift 1880, S. 68—73. — *Wroth, Catalogue of the greek coins of Galatia, Cappad. and Syria* (*in the Brit. Mus.*) *p.* 302.

287) *Mionnet Suppl.* VIII, 225 gibt eine Münze des Maximinus, die aber gar nicht Kanata, sondern Askalon angehört (s. de Saulcy S. 208). De Saulcy und Reichardt geben je eine Münze Elagabals, deren Lesung jedoch sehr unsicher ist.

daß auf einer Inschrift zu Kerak aus der Mitte des dritten Jahrhunderts nach Chr. nach der Ära der Provinz Arabien (vom Jahre 106 nach Chr.) gerechnet wird[288].

Die Unterscheidung von Kanata = Kerak und Kanatha = Kanawat ist aber trotz der von Waddington angeführten Gründe nicht haltbar. Vor allem ist, wie Mordtmann hervorgehoben hat, der Unterschied in der Orthographie bedeutungslos, da auch bei anderen Namen die Schreibung mit τ und θ wechselt[289]. Dazu kommt, daß in unmittelbarer Nähe von Kerak, nämlich in Dêr-Chuléf, von Seetzen auf einer Inschrift die Worte *Κανάθηνῶ[ν ἡ] πόλις ἔκτισεν* gelesen worden sind[290]. Hiernach könnte man geneigt sein, alle Angaben der alten Schriftsteller über Kanatha auf | Kanata = Kerak zu beziehen[291]. Dem stehen aber, wenigstens bei einigen derselben, die gewichtigsten Gründe entgegen (s. hierüber unten bei Nr. 18). Es bleibt also nur übrig, entweder zwei Orte namens Kanatha zu unterscheiden[292], was bei ihrer relativen Nähe doch sehr unwahrscheinlich ist, oder alle Angaben über Kanata und Kanatha auf Kanawat zu beziehen. Letzteres ist möglich unter der Voraussetzung, daß das Gebiet dieser Stadt sich bis nach Kerak und Dêr Chuléf erstreckt hat. Dann können die Behörden von Kanawat sehr wohl an diesen Orten Weihgeschenke gestiftet und Gebäude errichtet haben, und es kann von el-Afine eine Wasserleitung *εἰς Κάνατα*, d. h. in das Gebiet von Kanawat, geleitet worden sein. Da die Annahme einer so großen Ausdehnung des Stadtgebietes keine Bedenken gegen sich hat, so scheint es mir nicht fraglich, daß diese Lösung des Problems die richtige ist[293].

---

288) Wetzstein *n.* 186 = *Waddington n.* 2412f, und dazu Waddingtons Erläuterungen.

289) Mordtmann, Archäol.-epigr. Mitteilungen aus Österreich-Ungarn VIII, 183.

290) Seetzen, Reisen durch Syrien Bd. I, 1854, S. 64 = *Corp. Inscr. Graec. n.* 4613 = *Waddington n.* 2331a. Die Inschrift ist von Seetzen nicht, wie im *Corp. Inscr.* und bei Waddington irrtümlich angegeben ist, in Kanawat gefunden worden, sondern in Dêr Chulêf (wie aus dem Zusammenhang bei Seetzen I, 64 zweifellos erhellt, vgl. auch die Bemerkungen Kruses in Seetzens Reisen IV, 40). Dêr Chulêf liegt aber nahe bei Kerak, nach Wetzstein nur zehn Minuten davon entfernt, also noch näher als auf den Karten angegeben zu werden pflegt (Zeitschr. für kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben V, 1884, S. 126 Anm.).

291) So Hildesheimer in seiner sorgfältigen Erörterung über das rabbinische קנת (Beiträge zur Geographie Palästinas, Berlin 1886, S. 49—51). Wie es scheint auch Wetzstein a. a. O. Beide beziehen nur die Angaben über Kanotha auf Kanawat.

292) So Mommsen, Römische Geschichte V, 474.

293) Von Kanawat bis Kerak sind in der Luftlinie 25 Kilometer (nicht

18. Kanatha. Am westlichen Abhange des Haurangebirges liegt gegenwärtig der Ort Kanawat, dessen Ruinen zu den bedeutendsten des Ostjordanlandes gehören. Zahlreiche Inschriften, wohlerhaltene Reste von Tempeln und anderen öffentlichen Gebäuden beweisen, daß hier einst eine bedeutende Stadt gelegen hat; und zwar weisen Inschriften wie Ruinen auf die ersten Jahrhunderte der römischen Kaiserzeit. Die Ruinen sind seit Seetzens erstem flüchtigen Besuche oft beschrieben worden [294]. Die Inschriften hat | am vollständigsten Waddington gesammelt [295]. Die Namensform läßt zunächst keinen Zweifel darüber, daß hier das auf Inschriften und bei Schriftstellern vorkommende Kanautha oder Kanotha zu suchen ist [296]. Aber auch die Angaben über Kanatha sind wohl

---

ganz 3½ deutsche Meilen). Ein solcher Durchmesser für ein Stadtgebiet ist durchaus nicht ohne Beispiel (vgl. die Bemerkungen am Schlusse der Artikel über Damaskus, Hippus, Skythopolis, Gerasa, Philadelphia, Sebaste). Auf eine große Ausdehnung des Gebietes von Kanatha deutet die Existenz mehrerer *cohortes Canathenorum*. Die Formel *εἰς Κάνατα* kann aber sehr wohl heißen: „in das Gebiet von Kanata". Vgl. das unten bei Tiberias (Nr. 33) aus *Stephanus Byz.* mitgeteilte Material (*Κάστνιον, ὄρος ἐν Ἀσπένδῳ τῆς Παμφυλίας* usw.). — Für die Identität von Kanata und Kanatha auch: *Wroth*, *Catal.* *p.* LXXXIV. *Mendel*, *Bulletin de corresp. hellénique* XXIV, 1900, *p.* 276.

294) Seetzen, Reisen durch Syrien (herausg. von Kruse) I, 78 ff. IV, 40 f. 51 ff. Burckhardt, Reisen in Syrien I, 157 ff. 504 f. Ritter, Erdkunde XV, 2, 931—939. *Porter*, *Five years in Damascus*, 1855, II, 89—115 (mit Plan). Bädeker-Socin, Palästina 3. Aufl. S. 207 f. (mit Plan). *Merrill*, *East of the Jordan* (1881) *p.* 36—42. Ansichten der Ruinen bei *Laborde*, *Voyage en Orient*, *Paris* 1837 [—1845], *livraison* 21—22, 26; *Rey*, *Voyage dans le Haouran et aux bords de la mer morte exécuté pendant les années* 1857 *et* 1858 (*Paris s. a.*), Atlas *pl.* V—VIII [*pl.* VI: Plan]. *De Vogüé*, *Syrie centrale, Architecture civile et religieuse* I *p.* 59 *sq.* *pl.* 19—20. *Butler*, *Architecture and other Arts* (*Part* II *of the Publications of an American archaeological expedition to Syria*) 1904, *p.* 351—361, 402—405, 407 *sq.*

295) *Le Bas et Waddington*, *Inscriptions t.* III, *n.* 2329—2363. Vgl. auch: *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes t.* III *ed. Cagnat n.* 1223—1236. Ältere Mitteilungen: *Corp. Inscr. Graec. n.* 4612—4615. Wetzstein, Ausgewählte Inschriften (Abhandl. der Berliner Akad. 1863) *n.* 188—193. — Einiges auch in: *American Journal of philology vol.* VI, 1885, *p.* 211 *sq.* Mitteilungen und Nachrichten des DPV. 1899, S. 84 f.

296) Eine *Αὐρηλία Ἀσχόνη Καναυθηνή* auf einer Inschrift zu Bostra (mitgeteilt von Allen, *American Journal of philology* VI, 1885, *p.* 208 = *Inscr. gr. ad res rom. pertinentes* III *n.* 1334). — Ein *βουλευτὴς πολίτης τε Κανωθαί[ω]ν ἐ[..] Συρίης* auf einer in der Nähe von Trevoux in Frankreich aufgefundenen Inschrift (s. unten Anm. 305). Derselbe wird seiner Heimat nach als *Ἀθειληνός* bezeichnet; das Dorf Atil existiert noch heute in der Nähe von Kanawat. — Ein *Ἄραψ πόλεως . . . Κανωθα* auf der Insel Thasos (*Bulletin de corresp. hell.* XXIV, 1900, *p.* 275 = *Revue archéol.* XXV, 1873, *p.* 41 = *Inscr. gr. ad res rom. pertinentes* I *ed. Cagnat n.* 839). — Kanotha bei Schriftstellern:

sämtlich, einige davon sicher, auf Kanawat zu beziehen[297]. Im Alten Testament wird ein paarmal ein קְנָת im Ostjordanland erwähnt (*Num.* 32, 42. I *Chron.* 2, 23); dasselbe auch in einer rabbinischen | Erörterung über die Grenzen Palästinas[298]. Auch dieses wird man mit Kanawat identifizieren dürfen[299]. — Abgesehen von den alttestamentlichen Stellen läßt sich die Geschichte Kanathas nicht weiter als bis in die Zeit des Pompeius zurückverfolgen: es hat auf Münzen die pompeianische Ära[300] und wird von Plinius

---

Hierocles ed. Parthey p. 46 (*Κανοθά*), *Notitia episcopat.* ebendas. *p.* 92 (*Κανοθάς*), Akten des Konzils von Chalcedon bei *Le Quien, Oriens christ.* II, 867 (*gen. Κανώθας*). — Über die heutige Namensform Kanawat s. Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen (1860) S. 77 f.

297) Die Peutingersche Tafel verzeichnet eine Straße von Damaskus südlich über Aenos nach Chanata. Aenos ist wahrscheinlich Phaena = Mismie. Chanata aber kann nur Kanawat sein, denn die noch heute nachweisbare Römerstraße von Damaskus nach Bostra führt ganz nahe an Kanawat vorbei. Auch die Distanz-Angaben stimmen (von Aenos nach Chanata 37 *mil. pass.*; die Entfernung in der Luftlinie von Mismie bis Kanawat beträgt 33 *m. p.*). — Durch mehrere Inschriften ist eine *cohors prima Flavia Canathenorum* bekannt (*Renier, Inscr. de l' Algérie n.* 1534 u. 1535 = *Corp. Inscr. Lat. t.* VIII *n.* 2394. 2395, *ibid. Suppl. n.* 17904, Militärdiplom zu Regensburg vom J. 166 n. Chr. in: *Ephemeris epigr.* II, 462 = *Corp. Inscr. Lat. t.* III *Suppl. p.* 1991; Ziegel der *coh.* I *Can.* in der Gegend von Regensburg und Straubing: *Corp. Inscr. Lat.* III *n.* 6001. 11992; vgl. überh. Cichorius in Pauly-Wissowas Real-Enz. IV, 267). Eine Stadt, in deren Gebiet eine Kohorte ausgehoben werden konnte, muß eine sehr bedeutende gewesen sein, was wiederum mit Notwendigkeit auf Kanawat führt. — *Eusebius, Onomast. ed. Klostermann p.* 112 erwähnt: *Κανάθ, κώμη τῆς Ἀραβίας, εἰς ἔτι [Καναθὰ] καλουμένη . . . κεῖται δὲ εἰς ἔτι καὶ νῦν ἐν Τραχῶνι πλησίον Βόστρων.* Auch dies stimmt zu der Lage von Kanawat. Ebenso die Notiz des *Stephanus Byz. Lex. s. v. Κάναθα· πόλις πρὸς τῇ Βόστρᾳ Ἀραβίας.* Dann aber werden auch die übrigen Angaben über Kanatha hierher zu ziehen sein: *Plinius* V, 18, 74. *Ptolem.* V, 15, 23 (Didotsche Ausg. V, 14, 18). *Josephus B. J.* I, 19, 2. Die Form Kanatha auch auf Münzen (s. unten) und Inschriften (*Waddington n.* 2216: *Καναθηνὸς βουλευτής*, über die Inschrift bei Seetzen I, 64 = *Corp. Inscr. Gr.* 4613 s. oben Anm. 290). Einmal auch *Κεναθηνός* (*Waddington n.* 2343). Wegen *Κανατα* s. oben Nr. 17. — Vgl. über die Identität von Kanatha und Kanawat bes. *Porter, Five years in Damascus* II, 110 *sqq.* Für das Historische überhaupt: *Reland p.* 681 *sq.* Winer RWB. *s. v.* Kenath. Raumer S. 252. Ritter a. a. O. Kuhn II, 385 f. Waddingtons Erläuterungen zu *n.* 2329. Rohden, *De Palaestina et Arabia provinciis Romanis, Berol.* 1885, *p.* 9 *sq.* Gelzer in seiner Ausg. des *Georgius Cyprius* 1890 *p.* 206 *sq.* Legendre, in: *Vigouroux, Dictionnaire de la Bible* II, 121—129.

298) *jer. Schebiith* VI, 1 *fol* 36c. *Tosephta Schebiith* IV (nach der Wiener Handschrift). Neubauer, *Géographie du Talmud p.* 10 *sqq.* 20. Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästinas, Berlin 1886, Einleitung und S. 49—51.

299) S. Dillmann zu *Num.* 32, 42.

300) S. *de Saulcy p.* 399—401, *pl.* XXIII *n.* 10; und bes. Reichardt,

(V, 18, 74, wegen Ptolemäus s. oben S. 149) zur Dekapolis gerechnet. Auf den von Reichardt mitgeteilten Münzen des Commodus nennen sich die Einwohner *Γαβειν(ιεῖς) Καναθ(ηνοί)*; die Stadt scheint also durch Gabinius restauriert worden zu sein. Herodes erlitt im Kampfe mit den Arabern bei Kanatha eine empfindliche Niederlage[301]. Nach den in Kanawat und dessen Umgebung gefundenen Inschriften hat die Stadt sowohl dem Herodes als dem Agrippa II. gehört, wahrscheinlich also auch den zwischen beiden regierenden Herodianern (Philippus und Agrippa I.)[302]. Über die städtische Verfassung Kanathas geben die Inschriften einiges Material; es werden öfters *βουλευταί* erwähnt[303], je einmal ein *πρόεδρος* und ein *ἀγορανόμος*[304]. Von besonderem Interesse ist eine im Jahre 1862 in der Nähe von Trevoux in Frankreich (Departement de l'Ain, nicht weit von Lyon) aufgefundene griechisch-lateinische Grabschrift eines syrischen Kaufmannes, welcher im griechischen Text als *βουλευτὴς πολίτης τε Κανωθαί[ω]ν ἐ[. .] Συρίης*, im lateinischen als *decurio Septimianus Canotha* bezeichnet wird[305]. Was letzterer Titel besagt, ist freilich | zweifelhaft[306]. Wenn das *Συρία* des griechischen Textes im strengen Sinn (von der Provinz Syrien) zu verstehen ist, so ergibt sich aus der Kombination beider

---

Die Münzen Kanathas (Wiener Numismatische Zeitschrift 1880, S. 68—72). Wenn Kanata und Kanatha identisch sind, was mir sicher scheint, so gehören auch die oben Anm. 286 erwähnten Münzen hierher.

301) *Bell. Jud.* I, 19, 2. In der Parallelstelle *Antt.* XV, 5, 1 heißt der Ort nach dem bisherigen Vulgärtext *Κανά*. Niese liest statt dessen nach guten Zeugen *Κάνατα*.

302) Herodes: *Waddington n.* 2364, Agrippa II.: *Waddington n.* 2329. 2365. Vgl. Rohden S. 9.

303) *Waddington n.* 2216. 2339 (= Wetzstein *n.* 188). Über die Inschrift *Corp. Inscr. Graec. n.* 4613, auf welcher auch ein *βουλευτής* erwähnt wird, s. oben Anm. 290.

304) *πρόεδρος Corp. Inscr. Graec. n.* 4614 = *Waddington n.* 2341. — *ἀγορανόμος Corp. Inscr. Graec. n.* 4612 = *Waddington n.* 2330.

305) Die Inschrift ist mitgeteilt von Henzen im *Bullettino dell' Instituto di corrisp. archeol.* 1867, *p.* 203—207. Auch bei Wilmans, *Exempla Inscr. Lat. n.* 2498. Kaibel, *Epigrammata graeca* (1878) *n.* 714. Kaibel, *Inscriptiones graecae Siciliae et Italiae* (1890) *n.* 2532. *Corp. Inscr. Lat.* XIII *n.* 2448. *Cagnat, Inscr. graecae ad res romanas pertinentes* I *n.* 25. Vgl. auch Mommsen, Römische Geschichte V, 469.

306) Henzen a. a. O. und Waddington (Erläuterungen zu *n.* 2329) verbinden *decurio Septimianus* und denken an eine unter Septimius Severus geschaffene neue Kategorie von Dekurionen. Wahrscheinlicher ist doch, daß *Septimianus* von *decurio* zu trennen und dahin zu erklären ist, daß die Bürger von Kanotha überhaupt sich *Septimiani* nannten wie früher *Γαβινιεῖς* (so Wilmans und Mommsen, s. die Bemerkungen im *Corp. Inscr. Lat.* XIII *n.* 2448; auch *Cagnat* a. a. O.).

Texte, daß Kanatha noch zur Zeit des Septimius Severus zur Provinz Syrien gehörte[307]. Zur Zeit des Eusebius gehörte es zur Provinz Arabien[308]. Ein *οἰωνοσκόπος* aus Kanotha bezeichnet sich als *Ἄραψ*[309]. Auffallend ist, daß Eusebius es als *κώμη* bezeichnet. Sollte es damals nicht mehr städtische Verfassung gehabt haben?[310] Ein christlicher Bischof von Kanotha war auf den Konzilien von Ephesus (449), Chalcedon (451) und Konstantinopel (459) anwesend[311].

19. Skythopolis, *Σκυθόπολις*, eine der bedeutendsten hellenistischen Städte Palästinas; unter den Städten der Dekapolis die einzige, welche westlich vom Jordan lag[312]. Der alte Name der Stadt ist Beth-sean. בֵּית שְׁאָן oder בֵּית שָׁן, bei den LXX und im 1. Makkabäerbuche *Βηθσάν* oder *Βαιθσάν* (I *Makk*. 5, 52. 12, 40 f.)[313], zusammengezogen auch *Βαίσων* und *Βασάν*[314]. Sie kommt schon

---

307) So auch *Waddington* zu *n*. 2329, Marquardt I, 396, Rohden S. 9. Doch ist Marquardt wegen der Garnisons-Verhältnisse zu der Annahme geneigt, daß Kanatha bereits unter Caracalla zur Provinz Arabien gezogen wurde, s. S. 433, Anm. 3. Ebenso Rohden S. 9.

308) *Euseb. Onomast. ed. Klostermann p.* 112: *Κανάθ, κώμη τῆς Ἀραβίας, εἰς ἔτι [Καναθα] καλουμένη.*

309) Inschrift in Thasos (*Bulletin de corresp. hellénique* XXIV, 1900, *p.* 275, nach *Revue archéol.* XXV, 1873, *p.* 41 auch bei *Cagnat, Inscr. gr. ad res rom. pertinentes* I *n.* 839): *Ῥουφενος Γερμανοῦ οἰωνοσκόπος Ἄραψ πόλεως ἐπιτιμίας* (*sic*) *Κανωθα Γερμανῷ τῷ υἱῷ* (*sic*) *ζήσαντι ἔτη κβʹ μνήμης χάριν.*

310) Die Angaben des Eusebius sind nicht ganz zuverlässig. Er nennt z. B. Jabis das einemal *πόλις* (*p.* 32), das anderemal *κώμη* (*p.* 110).

311) *Le Quien, Oriens christ.* II, 867.

312) S. überhaupt: *Reland p.* 992—998. Winer *s. v.* Bethsean. Raumer S. 150 f. Paulys Enz. VI, 1, 729. Robinson, Palästina III, 407—411. Derselbe, Neuere biblische Forschungen S. 429—437. Ritter XV, 1, 426—435. Kuhn II, 371. *Guérin, Samarie* I, 284—299. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 83. 101—114 (mit Plänen); dazu Blatt IX der großen englischen Karte. *Le Strange, Palestine under the Moslems p.* 410 *sq.* Benzinger, Zeitschr. des DPV. XIV, 1891, S. 71 f. *G. A. Smith, Historical Geography of the Holy Land p.* 357—364. *Legendre*, Art. *Bethsan* in: *Vigouroux, Dictionnaire de la Bible* I, 1738—1744. Thomsen, *Loca sancta p.* 106 f.

313) Im Alten Testamente: *Josua* 17, 11. 16. *Judic.* 1, 27. I *Sam.* 31, 10. 12. II *Sam.* 21, 12. I *Reg.* 4, 12. 1 *Chron.* 7, 29. — Über die Identität von Bethsean und Skythopolis s. *Jos. Antt.* V, 1, 22. VI, 14, 8. XII, 8, 5. XIII, 6, 1. Die Glosse der LXX zu *Judic.* 1, 27. *Euseb. Onomast. ed. Klostermann p.* 54. *Steph. Byz.* und *Syncell.* (s. nächste Anm.).

314) *Stephanus Byz. s. v. Σκυθόπολις, Παλαιστίνης πόλις, ἢ Νύσσης* [l. *Νύσσα*] *Κοίλης Συρίας, Σκυθῶν πόλις, πρότερον Βαίσων λεγομένη ὑπὸ τῶν βαρβάρων.* — *Syncell. ed. Dindorf* I, 559: *Βασὰν τὴν νῦν Σκυθόπολιν* (in der Geschichte des Alexander Jannäus). Ebenso I, 405 (in der unten Anm. 320 zitierten Stelle).

auf den Amarna-Briefen unter dem Namen *Bitsaani* vor[315]. Der alte Name hat | sich neben dem griechischen stets erhalten[316], ja diesen schließlich wieder verdrängt. Noch heute bezeichnet das wüste Trümmerfeld von Beisan im Jordantale südlich vom See Genezareth die Lage der alten Stadt. Der Name *Σκυθόπολις* ist sicherlich nicht von סֻכּוֹת abzuleiten, denn der alte Name der Stadt war eben nicht Sukkoth, sondern Beth-sean[317]. Auch für die Ableitung von dem Gott Sikkuth (Amos 5, 26)[318] gibt es keine Anhaltspunkte. Da der Name auch *Σκυθῶν πόλις* geschrieben wird[319], so ist höchst wahrscheinlich mit Syncellus anzunehmen, daß eine Anzahl Skythen bei ihrem großen Einfall in Palästina im siebenten Jahrhundert vor Chr. sich hier angesiedelt haben und daß darum die Stadt die Skythen-Stadt genannt wurde[320]. Über den Namen

---

315) Zeitschr. des DPV. 1907, S. 15.

316) בית שאן in der Mischna *Aboda sara* I, 4. IV, 12. Das Adj. בישני *Pea* VII, 1. Vgl. *Neubauer, Géographie du Talmud p.* 174 *sq.* Büchler, Der Patriarch R. Jehuda und die griechisch-römischen Städte Palästinas (*Jewish Quarterly Review* XIII, 1901, *p.* 683—740). — Die Form בשני = *Σκυθοπολίτης* auch auf einigen in neuerer Zeit in Jerusalem gefundenen Grabschriften, wahrscheinlich aus dem letzten Jahrh. vor der Zerstörung Jerusalems (Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik II, 2, 1906, S. 191—197).

317) *Hieronymus, Quaest. hebr. in Genesin* bemerkt zu Sochoth *Gen.* 33, 17 (*opp. ed. Vallarsi* III, 1, 358): *Est autem usque hodie civitas trans Jordanem hoc vocabulo in parte Scythopoleos.* Aber von einer jenseits des Jordan liegenden und noch später existierenden Stadt kann nicht Beth-sean den neuen Namen erhalten haben. Ein Ort Sâkut diesseits des Jordan, etwa zwei deutsche Meilen südlich von Beth-sean, existiert noch heute (Robinson, Neuere Forschungen S. 406—410). Aber auch dieses liegt viel zu weit ab. Und selbst wenn ein Ort Sukkoth unmittelbar bei Beth-sean nachweisbar wäre, würde der im Text angegebene Grund für sich allein entscheidend sein.

318) So Furrer brieflich.

319) *Σκυθῶν πόλις· Judith* 3, 11. II *Makk.* 12, 29. LXX zu *Judic.* 1, 27. *Polybius* V, 70. *Aristides ed. Dindorf* II, 470.

320) *Syncell. ed. Dindorf* I, 405: *Σκύθαι τὴν Παλαιστίνην κατέδραμον καὶ τὴν Βασὰν κατέσχον τὴν ἐξ αὐτῶν κληθεῖσαν Σκυθόπολιν.* Über den Einfall der Skythen s. bes. *Herodot.* I, 105. *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 88 *sq.* Gutschmid, Kleine Schriften Bd. III, 1892, S. 430 ff. Hölscher, Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit, 1903, S. 43—46 (erklärt Skythopolis richtig = Skythen-Stadt). — Auch Plinius und sein Nachfolger Solinus leiten den Namen von den Skythen ab, aber freilich von denen, die der Gott Dionysus zum Schutze des Grabes seiner Amme dort angesiedelt habe: *Plinius* V, 18, 74: *Scythopolim, antea Nysam, a Libero Patre sepulta nutrice ibi Scythis deductis.* Solinus (*ed. Mommsen*) c. 36: *Liber Pater cum humo nutricem tradidisset, condidit hoc oppidum, ut sepulturae titulum etiam urbis moenibus ampliaret. Incolae deerant: e comitibus suis Scythas delegit, quos ut animi firmaret ad promptam resistendi violentiam, praemium loci nomen dedit.* —

Nysa, welchen Skythopolis nach Plinius, Stephanus Byz. und nach Münzen auch führte, s. oben S. 39). — Unter dem griechischen Namen Skythopolis kommt die Stadt vielleicht schon zur Zeit Alexanders | d. Gr., jedenfalls im dritten Jahrhundert vor Chr. vor, wo sie den Ptolemäern tributpflichtig war[321]. Als Antiochus d. Gr. im Jahre 218 vor Chr. in Palästina einfiel, ergab sich ihm die Stadt freiwillig (καθ' ὁμολογίαν)[322]. Doch kam sie, wie das übrige Palästina, erst zwanzig Jahre später (198) dauernd unter syrische Herrschaft. In der Makkabäerzeit wird Skythopolis als heidnische, aber den Juden nicht feindselige Stadt erwähnt (II *Makk.* 12, 29—31). Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts (um 107 vor Chr.) kam es unter die Herrschaft der Juden: der schwache Antiochus IX. Kyzikenos vermochte dem Vordringen des Johannes Hyrkanus nicht erfolgreich Widerstand zu leisten; ja sein Feldherr Epikrates übergab Skythopolis durch Verrat den Juden (*Jos. Antt.* XIII, 10, 3; anders *B. J.* I, 2, 7)[323]. Wir finden es darum auch im Besitze des Alexander Jannäus (*Antt.* XIII, 15, 4). Durch Pompeius wurde es wieder vom jüdischen Gebiete getrennt (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7); durch Gabinius restauriert (*Antt.* XIV, 5, 3. *B. J.* I, 8, 4). Seitdem blieb es stets eine selbständige Stadt. Auch Herodes und seine Nachfolger haben sie nie besessen. Ihre Zugehörigkeit zur Dekapolis bezeugt (außer *Plin.* V, 18, 74, wegen Ptolemäus s. oben S. 149) auch Josephus, der sie „eine der größten Städte der Dekapolis" nennt (*B. J.* III, 9, 7: ἥ δέ ἐστι μεγίστη τῆς Δεκαπόλεως). Welche Ära Skythopolis hatte, ist nicht ganz klar. Auf einer Münze des Gordianus ist offenbar die pompeianische Ära gebraucht; auf anderen scheint aber eine später beginnende vorausgesetzt zu sein. Die Titel der Stadt, namentlich auf Münzen des Gordianus, sind ἱερὰ ἄσ(υλος)[324]. Beim Beginn des jüdischen Krieges vom Jahre 66

Eine andere, ebenfalls mythologische Ableitung von den Skythen s. bei *Malalas ed. Dindorf p.* 140, und *Cedrenus ed. Bekker* I, 237. — Der sog. *Hegesippus de bello Judaico* bringt bei Wiedergabe von *Jos. B. J.* III, 9, 1 folgende eigene Notiz über Skythopolis (*Heg.* III, 19): *ideoque memorata urbs Dianae Scythicae consecrata, tamquam ab Scythis condita, et appellata civitas Scytharum ut Massilia Graecorum.* — Im allgemeinen erklärt auch *Steph. Byz.* den Namen durch Σκυθῶν πόλις (s. Anm. 314).

321) *Jos. Antt.* XII, 4, 5. Doch s. oben S. 100. — Über die Münzen Alexanders des Gr. mit den Buchstaben Σκ, welche vielleicht auf Skythopolis zu deuten sind, s. *L. Müller, Numismatique d' Alexandre le Grand p.* 304. 305 *planches n.* 1429. 1464.

322) *Polyb.* V, 70. Stark, Gaza S. 381. Niese, Gesch. der griech. und makedon. Staaten II, 378.

323) Wegen der Chronologie vgl. oben § 8 (I, 268).

324) S. über die Münzen und die Ära: *Belley* in den *Mémoires de l'Aca-*

nach Chr. überfielen die aufständischen Juden das Gebiet von Skythopolis (*B. J.* II, 18, 1). Die in der Stadt wohnenden Juden sahen sich im Interesse ihrer Sicherheit genötigt, an der Seite der Heiden gegen ihre jüdischen Landsleute, welche die Stadt angriffen, zu kämpfen. Nachmals aber vergalten ihnen die heidnischen Einwohner diese Bundesgenossenschaft durch treulosen Verrat: sie lockten sie in den heiligen Hain, überfielen sie hier bei Nacht und machten alle | meuchlings nieder, angeblich 13000 an der Zahl (*Bell. Jud.* II, 18, 3—4. VII, 8, 7. *Vita* 6). Wenn Josephus in bezug auf die Zeit des jüdischen Krieges sagt, Skythopolis sei damals dem König Agrippa gehorsam gewesen (*Vita* 65 [*ed. Niese* § 349]: *τῆς ὑπηκόου βασιλεῖ*), so ist dies sicherlich nicht im Sinne wirklicher Untertänigkeit zu verstehen, sondern es soll nur gesagt sein, daß Skythopolis auf seiten Agrippas und der Römer stand[325]. — Das Gebiet von Skythopolis haben wir uns sehr umfangreich zu denken. Bei der Einnahme von Skythopolis und Philoteria (einer unter diesem Namen sonst nicht bekannten Stadt am See Genezareth) durch Antiochus d. Gr. im Jahre 218 bemerkt Polybius, das Gebiet, welches diesen beiden Städten untertänig gewesen sei, habe mit Leichtigkeit den Unterhalt für das ganze Heer reichlich beschaffen können[326]. Auch für die spätere Zeit haben wir ein ähnliches Zeugnis: das Gebiet von Skythopolis grenzte nach *Jos. Vita* 9 an dasjenige von Gadara (s. oben S. 157). Erwähnt wird das Gebiet der Stadt auch *B. J.* IV, 8, 2. — Die spätere Geschichte von Skythopolis, das noch jahrhundertelang eine bedeutende blühende Stadt blieb, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Über seine Kulte, Festspiele und seine Industrie vgl. oben S. 38f., 51f., 77.

20. Pella, *Πέλλα*. Das Gebiet von Pella wird von Josephus als die nördliche Grenze Peräas bezeichnet[327]. Nach Eusebius

---

démie des Inscr. et Belles-Lettres, alte Serie *t.* XXVI, 1759, *p.* 415—428. — *Eckhel* III, 438—440. — *Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II *lib.* IV *p.* 277—279. — *Mionnet* V, 511 *sq. Suppl.* VIII, 355 *sq.* — *De Saulcy p.* 287—290, *pl.* XIV *n.* 8—13.

325) Nur darauf kommt es dem Josephus im dortigen Zusammenhange an. Daß Skythopolis wirklich zum Gebiet Agrippas gehört haben sollte (wie z. B. Menke in seinem Bibelatlas annimmt), ist sehr unwahrscheinlich, da Josephus an den Stellen, wo er das Gebiet Agrippas genau beschreibt, nichts davon erwähnt.

326) *Polyb.* V, 70: *εὐθαρσῶς ἔσχε πρὸς τὰς μελλούσας ἐπιβολὰς διὰ τὸ τὴν ὑποτεταγμένην χώραν ταῖς πόλεσι ταύταις ῥᾳδίως δύνασθαι παντὶ τῷ στρατοπέδῳ χορηγεῖν καὶ δαψιλῆ παρασκευάζειν τὰ κατεπείγοντα πρὸς τὴν χρείαν.*

327) *Bell. Jud.* III, 3, 3. Peräa ist hier die jüdische Provinz Peräa, also mit Ausschluß sämtlicher Städte der Dekapolis (vgl. oben S. 8). Peräa als

lag das biblische Jabes nur 6 *m. p.* von Pella, an der Straße von da nach Gerasa[328]. Da nun Gerasa südlich vom heutigen Wadi Jabis liegt, so muß Pella ein wenig nördlich von diesem gelegen haben; und dadurch wird es fast zur Gewißheit, daß die bedeutenden Ruinen bei Fahil, auf einer Terrasse über dem Jordantal schräg gegenüber von Skythopolis (in südöstlicher Richtung), die Stelle des alten Pella bezeichnen. Bestätigt wird dies durch die | Angabe des Eusebius[329], daß Ammathus 21 *m. p.* südlich von Pella liege, was der Entfernung des heutigen Amatha von Fahil entspricht[330]. Zu der Lage von Fahil stimmt es auch, daß Plinius Pella *aquis divitem* nennt[331]. Die warmen Quellen von Fahil (חמתא דפחל) werden gelegentlich auch im jerusalemischen Talmud erwähnt[332]. Vermutlich ist Fahil (פחלא?) der ursprüngliche semitische Name und der Name Pella von den Griechen wegen des Gleichklangs mit diesem gewählt[333]. Jedenfalls ist der Name Pella entlehnt von der bekannten macedonischen Stadt gleichen Namens. Da letztere der Geburtsort Alexanders des Gr. war, so ist es wohl möglich, daß unser Pella wie das benachbarte Dium

---

geographischer Begriff geht viel weiter nach Norden, umfaßt z. B. auch noch Gadara (*B. J.* IV, 7, 3).

328) *Euseb. Onomast. ed Klostermann p.* 32: *ἡ δὲ Ἰάβις ἐπέκεινα τοῦ Ἰορδάνου νῦν ἐστι μεγίστη πόλις, Πέλλης πόλεως διεστῶσα σημείοις ς ἀνιόντων ἐπὶ Γερασάν.* — Ähnlich *p.* 110 (wo aber Jabis wohl richtiger als *κώμη* bezeichnet wird).

329) *Onomast. ed. Klostermann p.* 22.

330) Vgl. überhaupt: Robinson, Neuere biblische Forschungen S. 420—428. Ritter XV, 2, 1023—1030. Raumer S. 254. *Guérin*, *Galilée* I, 288—292. *Merrill*, *East of the Jordan* (1881) *p.* 442—447. Schumacher, *Pella. London* 1888 (genaueste Beschreibung der Ortslage und der Ruinen nebst Karte). — Für das Historische: *Reland p.* 924*sq.* Droysen Hellenismus III, 2, 204f. Kuhn II, 370. — Schwach begründet ist der gegen die obige Bestimmung der Ortslage erhobene Widerspruch von Kruse (Seetzens Reisen IV, 198ff.). — Die gründliche Abhandlung von Korb, Über die Lage von Pella (Jahns Jahrbb. für Philologie und Pädagogik 4. Jahrg. 1. Bd., 1829, S. 100—118) setzt die Lage zu weit nördlich, indem sie die Angaben des Josephus einseitig in den Vordergrund stellt und darüber die präziseren Angaben des Eusebius nicht zu ihrem Rechte kommen läßt.

331) *Plinius* V, 18, 74. Dazu Schumacher a. a. O. S. 31ff.

332) *jer. Schebiith* VI, 1 fol. 36c unten: R. Seïra ging nach חמתא דפחל. Vgl. Neubauer, *Géographie du Talmud p.* 274. Über *Fahl* bei den arabischen Geographen s. *Le Strange*, *Palestine under the Moslems p.* 439.

333) So auch Nöldeke, Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. 1885, S. 336. — *Tuch*, *Quaestiones de Flavii Josephi libris historicis* (*Lips.* 1859) *p.* 18 hält *Πέλλα* überhaupt nur für die griechische Aussprache von פחלא und bestreitet jeden Zusammenhang mit dem macedonischen Ortsnamen. Das ist doch mehr als unwahrscheinlich.

eine Gründung Alexanders des Gr. selbst ist, wie der überlieferte Text des Stephanus Byz. andeutet[334]. Bei der Unsicherheit dieser Notiz bleibt aber auch die Möglichkeit, daß Pella von einem der Diadochen gegründet ist, etwa Antigonus, der Palästina zehn Jahre lang (311—301 vor Chr.) in sicherem Besitz hatte (s. oben S. 97)[335]. | Nach einer anderen Stelle des Steph. Byz. hieß unser Pella auch *Βοῦτις*[336]. — In der Geschichte wird Pella zuerst erwähnt bei der Eroberung Palästinas durch Antiochus d. Gr. im Jahre 218 vor Chr., wo Antiochus nach der Einnahme von Atabyrion (Tabor) sich nach dem Ostjordanland wandte und Pella, Kamus und Gephrus besetzte[337]. Alexander Jannäus eroberte und zerstörte die Stadt, da die Einwohner nicht „die jüdischen Sitten" annehmen wollten (*Bell. Jud.* I, 4, 8. *Antt.* XIII, 15, 4)[338]. Durch Pompeius wurde sie

334) *Steph. Byz. ed. Meineke s. v. Δῖον· πόλις . . . Κοίλης Συρίας, κτίσμα Ἀλεξάνδρου, καὶ Πέλλα.* Die Worte *καὶ Πέλλα* sind vermutlich die Glosse eines gelehrten Lesers, der damit sagen wollte, dass auch Pella, wie Dium, eine Gründung Alexanders des Großen sei. Die Lesart *ἡ καὶ Πέλλα* ist eine verkehrte Emendation früherer Herausgeber. Vgl. auch Droysen III, 2, 204f.

335) Zu dieser Annahme neigt Beloch, Archiv f. Papyrusforschung II, 1903, S. 233 = Griech. Geschichte III, 2, 1904, S. 255. — Ein syrisches Pella wird auch unter den Städte-Gründungen des Seleukus I. erwähnt bei *Appian. Syr.* 57 und *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 116 *sq.* (nach dem lateinischen Text des Hieronymus: *Seleucus Antiochiam Laodiciam Seleuciam Apamiam Edessam Beroeam et Pellam urbes condidit.* So auch *Syncell. ed Dindorf* I, 520, und der armenische Text des Eusebius, in welchem nur Seleucia fehlt). Unter diesem Pella ist aber wahrscheinlich die Stadt Apamea am Orontes zu verstehen, die von ihrem Gründer Seleukus I. zuerst Apamea, später Pella genannt wurde, welcher Name sich dann wieder verloren hat (s. bes. *Pausanias Damascenus* bei *Malalas ed. Dindorf p.* 203 = *Müller, Fragm. hist. graec.* IV, 470 = *Dindorf, Historici graeci minores* I, 160; ferner *Strabo* XVI, *p.* 752, *Stephanus Byz. s. v. Ἀπάμεια*; bei *Diodor.* XXI, 35 kommt Apamea geradezu unter dem Namen Pella vor, s. Wesselings Anm. z. d. St.). Freilich erwähnen die Verzeichnisse bei Appian und Eusebius Pella neben Apamea, als ob es zwei verschiedene Städte gewesen wären. Dieser falsche Schein ist aber nur dadurch entstanden, dass man die Namensänderung als zweite Gründung betrachtet und demgemäß in den Verzeichnissen der Städtegründungen behandelt hat. Von unserm Pella (in der Dekapolis) ist also bei Seleukus I. überhaupt nicht die Rede.

336) *Steph. Byz. s. v. Πέλλα, πόλις . . . . Κοίλης Συρίας, ἡ Βοῦτις λεγομένη.*

337) *Polyb.* V, 70.

338) Auch an der letzteren Stelle (*Antt.* XIII, 15, 4) ist sicher unser Pella gemeint, nicht etwa ein anderes moabitisches. Josephus nennt Pella nur deshalb ganz am Schluß, nach Aufzählung der moabitischen Städte, weil er darüber noch eine besondere Bemerkung anknüpfen will. Vgl. Tuch, *Quaestiones etc. p.* 17—19. — In Nieses Josephus-Ausgabe ist der Text von *Antt.* XIII, 15, 4 unverständlich geworden durch Tilgung des *οὐχ* vor *ὑποσχομένων*.

wieder vom jüdischen Gebiete getrennt (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7). Ihre Zugehörigkeit zur Dekapolis bezeugen außer Plinius auch Eusebius und Epiphanius[339]. Die wenigen erhaltenen Münzen haben, wie zu erwarten, die pompeianische Ära[340]. Wenn bei Josephus (*B. J.* III, 3, 5) unter den Hauptorten der elf Toparchien Judäas auch Pella genannt wird, so kann dies nur auf einem Fehler entweder des Josephus oder unseres Josephus-Textes beruhen. Beim Beginn des jüdischen Krieges wurde Pella von den aufständischen Juden überfallen (*B. J.* II, 18, 1). Während des Krieges flüchtete sich dorthin die Christengemeinde aus Jerusalem[341]. Christliche Bischöfe von Pella werden im fünften und sechsten Jahrhundert nach Chr. erwähnt[342].

21. Dium, *Δῖον*. Unter den Städten dieses Namens, deren Steph. Byz. sieben aufzählt, ist die in Macedonien am Fuß des Olympus gelegene die bekannteste. Es gilt darum von der Notiz des Steph. Byz., daß unser Dium (in Cölesyrien) eine Gründung Alexanders des Gr. sei, dasselbe wie in betreff Pellas (s. oben S. 174 f.)[343]. Nach den astronomischen Bestimmungen des Ptolemäus (V, 15, 23 = Didotsche Ausg. V, 14, 18) lag Dium in der Nähe von Pella, $^1/_6$ Grad östlich und $^1/_6$ Grad nördlich von diesem (so C. Müller in der Didotschen Ausg., die Überlieferung der Ziffern schwankt freilich). Hiermit stimmen auch die Angaben des Josephus über die Marschroute des Pompeius: der jüdische König Aristobul hatte den Pompeius auf dessen Zug von Damaskus gegen die Nabatäer bis Dium begleitet. Hier trennte sich plötzlich Aristobul von Pompeius; und darum schwenkte nun auch Pompeius nach Westen ab und kam über Pella und Skythopolis nach Judäa[344].

---

339) *Plin.* V, 18, 74. Wegen Ptolemäus s. oben S. 149. *Euseb. Onomast. ed. Klostermann p.* 80. *Epiphanius haer.* 29, 7; *de mensuris et ponder.* § 15.

340) S. *Belley* in den *Mémoires de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres*, alte Serie. *t.* XXVIII, 568 *sqq.* *Eckhel* III, 350 *sq.* *Mionnet* V, 329 *sq.* *Suppl.* VIII, 232. *De Saulcy p.* 291—293, *pl.* XVI *n.* 8.

341) *Euseb. Hist. eccl.* III, 5, 2—3. *Epiphanius haer.* 29, 7; *de mensuris et pond.* § 15.

342) *Le Quien*, *Oriens christ.* III, 698 *sq.*

343) *Steph. Byz.* bemerkt über unser Dium auch: *ἧς τὸ ὕδωρ νοσερόν*, und zitiert dabei folgendes Epigramm:

νᾶμα τὸ Διηνὸν γλυκερὸν ποτόν, ἢν δὲ πίῃς,
παύσει μὲν δίψης, εὐθὺ δὲ καὶ βιότου.

344) *Jos. Antt.* XIV, 3, 3—4. *Bell. Jud.* I, 6, 4 *fin.* Hierzu Menkes Bibelatlas Bl. IV. — An beiden Stellen ist freilich Dium erst durch Dindorfs Emendationen in den Text gekommen. Die älteren Ausgaben haben *Antt.* XIV, 3, 3: *εἰς Δήλιον πόλιν*, *Bell. Jud.* I, 6, 4: *ἀπὸ Διοσπόλεως.* An ersterer Stelle hat die beste Handschrift (*cod. Pal.*) *εἰς Δεῖλον πόλιν*, im *Bell. Jud.* schwanken

Es liegt also kein Grund vor, die Angaben des Ptolemäus zu verwerfen und Dium weiter nördlich zu suchen[345]. — Aus der Geschichte von Dium ist wenig bekannt[346]. Es wurde von Alexander Jannäus erobert (*Antt.* XIII, 15, 3)[347], erhielt durch Pompeius wieder die Freiheit (*Antt.* XIV, 4, 4) und gehörte darum zur Dekapolis (*Plin.* V, 18, 74; wegen Ptolemäus s. oben S. 149). Die Münzen von Dium, mit der Legende *Δειηνων*, haben | die pompeianische Ära. Es gibt solche aus der Zeit des Caracalla und Geta[348]. Identisch mit unserem Dium ist sicherlich das bei Hierokles und anderen erwähnte *Δία*[349].

22. Gerasa, *Γέρασα*. Die Ruinen des heutigen Dscherásch (mit kurzem ă zu sprechen)[350] sind die bedeutendsten im Ostjordanlande und gehören überhaupt (neben denen von Palmyra, Baalbek und Petra) zu den bedeutendsten in Syrien. Von mehreren Tempeln, Theatern und anderen öffentlichen Gebäuden sind noch ansehnliche Reste erhalten. Von einer großen Säulenstraße, welche

---

die Handschriften zwischen *ἀπὸ Διὸς ἡλίου πόλεως* und *ἀπὸ Διοσπόλεως*, eine (der von Niese nicht berücksichtigte *cod. Bodl.*) hat *ἀπὸ Δίου πόλεως* (nach Bernards und Hudsons Angabe). Bei dem sonstigen Charakter dieser Handschrift (s. *Niese vol.* VI *proleg. p.* L) ist es fraglich, ob dies auf alter Überlieferung beruht oder nur Konjektur des Schreibers ist. An der Richtigkeit der Emendation wird aber nicht zu zweifeln sein (*Διὸς ἡλίου* ist entstanden aus *Διὸς ἢ Δίου*).

345) So Schwartz, Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch., phil. hist. Kl. 1906, S. 359—361, der geneigt ist, Dium an der Stelle des heutigen Tell-el-Aschʿari, östlich vom See Genezareth zu suchen, wo nach einer dort gefundenen Inschrift eine alte Stadt gelegen haben muß, welche die pompeianische Ära hatte [wenn der Stein nicht verschleppt ist!]. Über Tell-el-Aschʿari s. Zeitschr. des DPV. 1897, S. 167, und Schumachers Karte ebendas., Abschnitt b 6.

346) Vgl. *Reland p.* 736 *sq.* Raumer S. 247. Kuhn II, 382 f. Gelzer in seiner Ausg. des *Georgius Cyprius p.* 203. Benzinger in Pauly Wissowas Real-Enz. V, 833 f.

347) *Syncell. ed. Dindorf* I, 559 nennt unter den Erwerbungen des Alexander Jannäus *Αἴαν*, wofür gewiß *Δίαν* zu lesen ist, wie auch bei Josephus *Antt.* XIII, 15, 3 alle Handschriften haben. Vgl. Gelzer, Julius Africanus I, 257.

348) S. *Belley* in den *Mémoires de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres*, alte Serie *t.* XXVIII, 568 *sqq.* *Eckhel* III, 347 *sq.* *Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II *lib.* IV, 178 *sq.* *Mionnet* V, 322. *Suppl.* VIII, 226. *De Saulcy p.* 378—383, *pl.* XIX *n.* 8—9. *Wroth, Catal. of the greek coins of Gal., Capp. and Syr. p.* 303.

349) *Hierocles Synecd. ed. Parthey p.* 45. Die *Notitia episcopat.* ebendas. *p.* 92. — Auch bei *Jos. Antt.* XIII, 15, 3 haben die Handschriften *Δίαν*. Wegen *Syncellus* vgl. oben Anm. 347.

350) S. Mitteilungen und Nachr. des DPV. 1898, S. 57—59.

durch die Stadt ging, stehen noch 71 Säulen aufrecht; die Straße mündet in einen runden Platz (Forum), der ebenfalls von Säulen umgeben ist, wovon noch 55 stehen[351]. Die bedeutendsten Bauten gehören nach Stil und Inschriften ins zweite Jahrhundert nach Chr.[352]. Die Inschriften waren lange Zeit hindurch nur sehr unvollständig bekannt. Erst seit 1895 sind sie, soweit es ohne Nachgrabungen möglich ist, systematisch erforscht worden[353]. — Daß

351) Die Ziffer 71 gibt Schumacher, Zeitschr. des DPV. 1902, S. 127; die Ziffer 55: *Gautier, Au dela du Jourdain* 1896, *p.* 64 (Schumacher a. a. O. S. 129 sagt: 31 + 25 „meist vollständig erhaltene").

352) S. überhaupt: Seetzen, Reisen 1, 388ff. IV, 202ff. Burckhardt, Reisen I, 401—417. 530—536 (mit Plan). *Buckingham, Travels in Palestine,* 1821, *p.* 353—405. Ritter, Erdkunde XV, 2, 1077—1094. Bädeker-Socin, Palästina 3. Aufl. S. 181ff. (mit Plan). *Merrill, East of the Jordan p.* 281—290. Benzinger, Zeitschr. des DPV. XIV, 73. Schumacher, Zeitschr. des DPV. XVIII, S. 126—140. *Gautier, Au dela du Jourdain* (*Genève* 1896) *p.* 46—85. Prinz Rupprecht von Bayern, Die Ruinenstadt Gerasa in Adschlun (Zeitschr. des Münchener Altertums-Vereins IX, 1897/98, S. 1—9). Fürst Lazarew, Gerasa, St. Petersburg 1897, fol. [russisch], mit 17 Tafeln. Schreiber, Festschrift für Kiepert, 1898, S. 335. 336. 343f. 347. Schumacher, Dscherasch (Zeitschr. des DPV. XXV, 1902, S. 109—177) [eingehendste Beschreibung, mit Plan]. *Libbey and Hoskins, The Jordan Valley and Petra, New York* 1905, I, 178—227. — Abbildungen: *Laborde, Voyage en Orient* (*Paris* 1837 *sqq.*) *livraison* 9. 16. 34—35. *Rey, Voyage dans le Haouran et aux bords de la mer morte exécuté pendant les années* 1857 *et* 1858 (*Paris s. a.*) Atlas *planches* XIX —XXIII (*pl.* XXI: Plan). *Duc de Luynes, Voyage d'Exploration à la mer morte à Petra et sur la rive gauche du Jourdain, Paris s. a.* [1874], Atlas *pl.* 50—57. Schumacher, Gautier, Prinz Rupprecht von Bayern, Libbey a. a. O. Brünnow und Domaszewski, Die Provincia Arabia Bd. II, 1905, S. 233—239.

353) *Corp. Inscr. Graec. n.* 4661—4664. 8654. 8655. *Corp. Inscr. Lat. T.* III, *n.* 118—119. 6034. 6035; dazu die Bemerkung *p.* 1217. Wetzstein, Ausgewählte Inschriften (Abh. der Berl. Akad. 1863) *n.* 205—207. Böckh, Berichte der Berliner Akademie 1853, S. 14ff. *Allen, American Journal of Philology vol.* III (*Baltimore* 1882) *p.* 206. *Ibid.* VI, 1885, *p.* 191—201. *Quarterly Statement of the Palestine exploration fund* 1882, *p.* 218 *sqq.* 1883, *p.* 107 *sq.* *Germer-Durand, Exploration épigraphique de Gérasa* (*Revue biblique* 1895, *p.* 374—400). Schumacher und Buresch, Zeitschr. des DPV. XVIII, 1895, S. 126—148. *Clermont-Ganneau, Revue archéol. trois. Série t.* 28, 1896, *p.* 151 *sq.* 337 *sqq.* Brünnow, Mitteilungen und Nachrichten des DPV. 1897, S. 38f. Fürst Lazarew, Gerasa, Petersburg 1897, S. 30—50, Taf. 14. 15 [russisch, war mir nicht zugänglich]. Schumacher, Mitteilungen und Nachrichten des DPV. 1899, S. 2—4; 1900, S. 10—13, 41—44. *Germer-Durand, Nouvelle exploration épigraphique de Gérasa* (*Revue biblique* 1899, *p.* 5—39). Brünnow, Mitteilungen und Nachr. des DPV. 1899, S. 41f. 56f. *Perdrizet, Revue archéol. trois. Série t.* 35, 1899, *p.* 34—36, 39—42, 51 *sq.* *Germer-Durand, Revue biblique* 1900, *p.* 93—95. *Perdrizet, ibid. p.* 429—443. Schumacher, Zeitschr. des DPV. XXV, 1902, S. 163. Ders., Mitt. u. Nachr. des DPV. 1901 [ausgeg. 1903] S. 18-

hier das alte Gerasa lag, kann keinem Zweifel unterliegen[354]. Neben der gewöhnlichen Form Gerasa kommt ein paarmal auch | *Garasa* vor[355]. Die Zurückführung des Namens auf die γέροντες (Veteranen) Alexanders des Gr., welche sich hier angesiedelt hätten, beruht freilich nur auf etymologischer Spielerei[356]. Möglich ist aber immerhin, daß die Gründung Gerasas als hellenistischer Stadt in die Zeit Alexanders des Gr. oder der Diadochen zurückgeht. Erwähnt wird es zuerst zur Zeit des Alexander Jannäus, wo es in der Gewalt eines gewissen Theodorus (eines Sohnes des Tyrannen Zeno Kotylas von Philadelphia) war. Alexander Jannäus eroberte es nach mühsamer Belagerung gegen Ende seiner Regierung[357]. Noch während er die Festung Ragaba „im Gebiete von Gerasa" (ἐν τοῖς Γερασηνῶν ὅροις) belagerte, starb er[358]. Durch Pompeius erhielt ohne Zweifel auch Gerasa die Freiheit, denn es gehörte

---

Lucas, Griechische Inschriften aus Gerasa, aus dem Nachlaß H. Kieperts (Mitt. und Nachr. des DPV. 1901, Nr. 3 [ausgegeben Febr. 1903] S. 33—47). Lucas, Repertorium der griechischen Inschriften aus Gerasa (Mitt. u. Nachr. des DPV. 1901, Nr. 4—6 [ausgegeben Mai 1903] S. 49—82) [vollständigste Sammlung, mit Benützung neuer Abschriften von Puchstein]. *Clermont-Ganneau*, *Recueil d'archéol. orientale* V, 1903, *p.* 307—313. *Corp. Inscr. Lat t.* III *Supplem. n.* 13603. 14156—14160. *Dittenberger*, *Orientis graeci inscriptiones selectae* II, 1905, *n.* 621—625. *Cagnat*, *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes t.* III *n.* 1343—1377. Brünnow und Domaszewski, Die Provincia Arabia Bd. II, 1905, S. 253—257.

354) Vgl. für das Historische: *Reland p.* 806 *sqq.* Paulys Enzykl. III, 770. Winer *s. v.* Gadara. Raumer S. 249f. Ritter a. a. O. Kuhn II, 370. 383. Rohden, *De Palaestina et Arabia* (1885) *p.* 11.

355) Ein *Surus Garasenus*, der auf der Flotte (*in classe Misenensi*) gedient hatte, auf einem in Pompeji gefundenen Militärdiplom vom J. 71 n. Chr. (*Ephemeris epigr.* II *p.* 457—459 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 867 = *ibid. t.* III *Suppl. p.* 1959). — Auch auf der Inschrift *Ephemeris* II *p.* 288 ist wahrscheinlich *Gar(asa)* zu lesen, s. die Berichtigungen *Ephemeris* V *p.* 1 und *Corp. Inscr. Lat.* III *Suppl. n.* 6598. — Endlich nennt *Plinius* V, 18, 74 unter den Städten der Dekapolis *Galasam*, was wohl in *Garasam* zu verbessern ist.

356) S. die Stellen aus Jamblichus und dem *Etymolog. magnum* bei Droysen, Hellenismus III, 2, 202f. Auch *Reland p.* 806.

357) *Bell. Jud.* I, 4, 8. In der Parallelstelle *Antt.* XIII, 15, 3 steht Ἔσσαν statt **Γέρασαν**. Da nach dem Zusammenhang zweifellos dieselbe Stadt gemeint ist, da ferner der Text des *Bell. Jud.* im Ganzen besser überliefert ist als der der *Antt.*, und da eine Stadt Essa sonst nicht bekannt ist, so ist die Lesart des *Bell. Jud.* sicher die richtige.

358) *Antt.* XIII, 15, 5. Ragaba ist schwerlich identisch mit dem Ἐργά des Eusebius (*Onomast. ed. Klostermann p.* 16), welches 15 *m. p.* westlich von Gerasa lag, also gewiß schon vor der Eroberung Gerasas in der Gewalt des Alexander Jannäus war.

zur Dekapolis[359] und hatte die pompeianische Ära. Beim Ausbruch des jüdischen Krieges wurde es von den Juden überfallen (*Bell. Jud.* II, 18, 1); doch wurden die in der Stadt wohnenden Juden von den Einwohnern geschont (*B. J.* II, 18, 5). Das durch Lucius Annius auf Befehl Vespasians eroberte und zerstörte Gerasa (*B. J.* IV, 9, 1) kann nicht unser Gerasa sein, das als hellenistische Stadt sicher römerfreundlich gesinnt war. — Im zweiten Jahrh. n. Chr. nannte sich Gerasa auch Antiochia am Chrysoroas, eine Benennung, die wohl aus seleucidischer Zeit stammt (s. oben S. 145). Sie ist durch vier Inschriften und zwei Münzen bezeugt. Die Inschriften sind: 1) eine Inschrift in Pergamum aus der Zeit Trajans[360], 2) eine Ehreninschrift für Hadrian in Gerasa[361], 3) eine Weiheinschrift aus der Zeit des Commodus[362], 4) eine aus vier Distichen bestehende Grabschrift aus der späteren Kaiserzeit[363]. Die beiden Münzen haben die

359) *Steph. Byz. s. v.* Γέρασα, πόλις τῆς Κοίλης Συρίας, τῆς δεκαπόλεως (so ist mit Meineke statt des überlieferten τεσσαρεσκαιδεκαπόλεως zu lesen). *Plinius* V, 18, 74 nennt unter den Städten der Dekapolis *Galasam.* Vgl. hierüber oben Anm. 355. Wegen Ptolemäus s. oben S. 149.

360) Mommsen, Berichte der sächsischen Gesellsch. der Wissensch., philol.-hist. Klasse, Bd. II, 1850, S. 223. *Waddington n.* 1722. Fränkel, Inschriften von Pergamum II, 1895, S. 301. — Die Inschrift ist gesetzt vom Rat und Volk der Gerasener zu Ehren des A. Julius Quadratus, des kaiserlichen Legaten von Syrien unter Trajan, in dessen Heimat Pergamum. (Die syrische Statthalterschaft des Quadratus fällt 102—104 n. Chr., s. *Waddington, Fastes des provinces asiatiques p.* 172—176, Liebenam, Forschungen zur Verwaltungsgesch. I, 1888, S. 120 f.) Die Selbstbezeichnung der Gerasener lautet hier: Ἀντιοχέων τῶν [πρὸς τ]ῷ Χρυσορόᾳ τῶν πρότερο[ν Γε]ρασηνῶν ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμ[ος].

361) Lucas, Repertorium *n.* 54 (Mitt. u. Nachr. des DPV. 1901, S. 68, Kopie Puchsteins, früher unbekannt) = *Dittenberger, Orientis gr. inscr. sel. n.* 624 = *Cagnat, Inscr. gr. ad res rom. pertinentes t.* III *n.* 1347. Die Inschrift ist datiert vom J. 130 n. Chr. (*Hadrian. trib. pot.* XIV, *cos.* III). Die Stadt nennt sich hier: ἡ πόλις Ἀντιοχέων τῶν πρὸς τῷ Χρυσ[ορό]ᾳ τῶν πρότερον Γεραρηνῶ[ν].

362) Lucas, Repertorium *n.* 17 (Mitt. u. Nachr. des DPV. 1901, S. 57, nach Mitteilungen Puchsteins = *Cagnat n.* 1357; weniger vollständig *Revue biblique* 1899, *p.* 14). Commodus hat hier bereits den Titel *Britannicus*, welchen er i. J. 184 annahm (Pauly-Wissowas Real-Enz. II, 2475). Von der Selbstbezeichnung der Stadt ist erhalten: ...] τιοχ [.....] Χρυσορόᾳ τῶν [πρ]ότ[ερ]ον [Γερασ]ηνῶν.

363) Lucas, Repertorium *n.* 82 (Mitt. u. Nachr. des DPV. 1901, S. 75; frühere Publikationen: *American Journal of Philology* III, 1882, *p.* 206, dazu Berichtigungen VI, 1885, S. 191 f. *Revue biblique* 1895, *p.* 386 *sq.* Mitt. u. Nachr. des DPV. 1900, S. 12). Der Schriftcharakter weist in späte Zeit. Es heißt hier von der Verstorbenen, einer Frau namens Juliane aus Antiochia, die in Gerasa verstorben und begraben ist, daß sie nun nicht in ihre Heimat Antiochia zurückkehre, ἀλλ' ἔλαχεν ταύτης ἑτέρας μέρος Ἀντιοχείης (so Lucas;

Aufschrift: *AN(τιοχέων) TΩ(ν) ΠP(ος) XP(υσοροα) TΩ(ν) ΠP(ότερον) ΓE(ρασηνων)*. Sie gehören beide in die Zeit des Mark Aurel (auf der einen das Bild Mark Aurels mit entsprechender Umschrift, auf der anderen das Bild des Lucius Verus mit entsprechender Umschrift)[364]. Der Chrysoroas kann natürlich nur der durch Gerasa fließende Wadi Dscherasch sein, nicht der vom Libanon nach Damaskus fließende Nahr Barada, wie Mommsen und Fränkel gemeint haben[365]. — Über die städtische Verfassung von Gerasa hat die genauere Erforschung der Inschriften ein ziemlich reiches Material geliefert. „Rat und Volk" (*ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος*) kommt nur auf zwei Inschriften aus der Zeit Trajans vor[366]. Häufiger ist dafür das bloße *ἡ πόλις*, wie es scheint, seit Hadrian feststehend[367]. Eine Mehrzahl von Ämtern wird auf zwei Inschriften erwähnt, die eben darum hier vorangestellt sein mögen: die eine wahrscheinlich aus dem ersten Jahrhundert nach Chr.[368], die andere

---

statt *ταύτης ἑτέρας* haben *Am. Journ.* *γαίης ἑτέρας*, *Revue bibl.* *ταύτης ἕτερον*). Hiermit ist für Gerasa wenigstens der Name Antiochia, wenn auch nicht der Zusatz „am Chrysoroas" bezeugt.

364) Imhoof-Blumer, *Revue suisse de numismatique* VIII, 1898, S. 47. Wroth, *Catalogue of the greek coins of Galatia, Cappadocia and Syria* [*in the Brit. Mus.*] 1899, *p.* LXXXIX. Perdrizet, *Revue biblique* 1900, *p.* 441—443 (stellt das Material über Antiochia am Chrysoroas zusammen, aber noch ohne die Hadrian-Inschrift).

365) Für den Nahr Barada ist allerdings der Name Chrysoroas durch *Strabo* XVI *p.* 755. *Plin.* V, 18, 74. *Ptolem.* V, 15, 9 (Didotsche Ausg. V, 14, 7) bezeugt. Aber der Name ist auch sonst häufig, s. Pauly-Wissowas Real-Enz. *s. v.*

366) Inschrift von Pergamum aus der Zeit Trajans (s. oben Anm. 360). — Ehren-Inschrift für Trajan in Gerasa: Lucas, Repertorium *n.* 53 (Mitt. u. Nachr. 1901, S. 68) = *Cagnat, Inscr. gr. ad res rom. pertinentes* III *n.* 1346: *Αὐτοκράτορα Νέρουα Τραϊανὸν Καίσαρα Σεβαστόν, Γερμανικόν, Δακικόν, ἀνίκητον, θεοῦ υἱόν, ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος.* — Vielleicht ist aber auch auf der oben Anm. 362 genannten Inschrift aus der Zeit des Commodus *ἡ* [*βουλὴ καὶ*] *ὁ* [*δῆμος*] zu ergänzen.

367) Lucas, Repertorium *n.* 16. 54. 55. 57. 58. 62. 63. 66. — Die älteste dieser Inschriften ist die oben Anm. 361 erwähnte Ehren-Inschrift für Hadrian (Lucas *n.* 54).

368) Lucas, Repertorium *n.* 70 = *Dittenberger, Orientis gr. inscr. sel. n.* 621 = *Cagnat, Inscr. gr. ad res rom. pertinentes t.* III *n.* 1376 (Kopie Germer-Durands *Revue bibl.* 1899, S. 5f., Kopie Kieperts in: Mitt. u. Nachr. des DPV. 1901, S. 43f.): *Ἔτους θκρ* [*ὑπὲρ τῆ*]*ς σεβαστῆς εἰρήν*[*ης ἐπὶ τ*]*ῆς ἀρχῆς Ἀπολλωνίο*[*υ Ἀρισ*]*τίωνος προέδρου καὶ* [. . .]*ου Δημητρίου δεκαπρ(ώτου)* [*διὰ β*]*ίου πόλεως καὶ Ἀντιόχ*[. . . .] *ωνος ἀρχόντων καὶ Ξερ*[. . . .] *ρέου γραμματ*[*εύοντος*]. — Über das Datum s. unten Anm. 374. *ἀρχόντων* bezieht sich auf die drei vorher Genannten, von welchen der erste zugleich *πρόεδρος*, der zweite *δεκάπρωτος διὰ βίου* heißt.

aus dem dritten Jahrhundert nach Chr.[369]. Sonst findet sich noch manches einzelne. Das gesamte Material sei hier nur kurz registriert, unter Mitberücksichtigung der beiden ebengenannten Inschriften[370]; kaiserliche Ämter sind in das Verzeichnis nicht mit aufgenommen. — Über die Ära, welche in Gerasa gebraucht wurde, geben die Münzen, soweit sie bis jetzt bekannt sind, keinen Aufschluß[371]. Um so reicher ist das Material der Inschriften. Die gewöhnliche Ära von Gerasa, wie die fast aller Städte der Dekapolis, ist die pompeianische. Dies ist schon von Clermont-Ganneau vermutet worden und jetzt durch das vermehrte Inschriftenmaterial erwiesen[372]. Ob alle Daten nach diesem Aus-

---

369) Lucas Repertorium *n.* 14 (Kopie Brünnows, Mitt. u. Nachr. des DPV. 1897, S. 39 = Brünnow u. Domaszewski, Die Provincia Arabia II, 255, vgl. *Clermont-Ganneau, Recueil d'archéol. orientale* II, 398): *Ἔτους αχτ Ξανδικοῦ γκ, ἐπὶ γραμματίας Μάρωνος Ἀββίβου καὶ συναρχίας αὐτοῦ Γάμου ἄρχοντος καὶ Μαλχαίου καὶ διοικητῶν Ἐριννίου καὶ Ἀρίστωνος καὶ τῶν πέντε Ῥοθίου* usw. *ἀφιεριώθη ἡ στοὰ κὲ ὁ ἀχθεὶς βωμός.*

370) *ἄρχοντες* Lucas *n.* 14. 70 (auf den Inschriften aus byzantinischer Zeit *n.* 22. 23. 24 handelt es sich um kaiserliche Beamte).

πρόεδρος Lucas *n.* 61. 70.

πρῶτος τῆς πόλεως Lucas *n.* 61 (über den Titel s. Liebenam, Städteverwaltung S. 295).

δεκάπρωτος Lucas *n.* 70.

γραμματεύς Lucas *n.* 14. 70.

διοικητής Lucas *n.* 14 (dazu Pauly-Wissowas Real-Enz. V, 790).

οἱ πέντε Lucas *n.* 14.

ἀγορανόμος Lucas *n.* 71 (*Revue biblique* 1899, *p.* 18).

γυμνασιάρχης Lucas *n.* 10 (Kopie Kieperts, Mitt. u. Nachr. 1901, S. 35f., verbesserte Lesung bei *Clermont-Ganneau, Recueil d'arch. or.* V, 310 *sq.* und *Dittenberger, Orientis gr. inscr. sel. n.* 622). Der auf der Inschrift Genannte hat bei Verwaltung des Gymnasiarchen-Amtes öfters? (wenn *πλε* in *πλεονάκις* zu ergänzen ist) der Stadt das Salböl (*τὰ ἀλείμματα*) gespendet (über solche Ölspenden s. Liebenam, Städteverwaltung S. 116) und 500 Silber-Drachmen zum Bau des Tempels des olympischen Zeus beigesteuert. Über das Datum der Inschrift s. unten bei den Ären.

ἐπιμελητής Lucas *n.* 11 (*διὰ ἐπιμελητῶν*), *n.* 55. 57. 58. 62. 63 (hier überall *ἡ πόλις δι' ἐπιμελητοῦ* oder *ἡ πόλις δι' ἐπιμελητῶν*, es handelt sich um Errichtung von Statuen, vgl. über den Titel überh.: Pauly-Wissowas Real-Enz. VI, 162ff.).

ξυστάρχης Lucas *n.* 59 (dazu: Liebenam, Städteverwaltung S. 375f.).

371) S. *Eckhel* III, 350. *Mionnet* V, 329. *Suppl.* VIII, 230 *sq.* *De Saulcy p.* 384 *sq. pl.* XXII, *n.* 1—2. *Numismatic Chronicle* 1900, *p.* 295. — Die Münzen gehen von Hadrian bis Alexander Severus und haben fast alle die Aufschrift *Ἄρτεμις Τύχη Γεράσων*, ohne Ära.

372) *Clermont-Ganneau, Études d'archéologie orientale t.* I, 1895 [= *Bibliothèque de l'école des hautes études fasc.* 44] *p.* 142. *Recueil d'archéol. orien-*

gangspunkt zu berechnen sind, ist noch fraglich. Bei der ältesten, sicher aus der Zeit des Tiberius stammenden Inschrift müßte man, wenn das Datum richtig gelesen ist, die seleucidische Ära annehmen; wahrscheinlich ist aber das Datum so zu lesen, daß auch hier die pompeianische Ära gemeint ist[373]. Größere Schwierigkeiten macht die oben Anm. 368 bereits mitgeteilte Inschrift, welche nach der von den ersten Herausgebern vorgenommenen Ergänzung „vom augusteischen Frieden an“ (*ἀπὸ τῆς σεβαστῆς εἰρήνης*) datiert sein würde; das wäre jedenfalls ganz singulär; vermutlich ist anders zu ergänzen und die pompeianische Ära anzunehmen[374]. Auch für alle anderen inschriftlichen Daten ist es in hohem Grade wahrscheinlich, daß sie die pompeianische Ära

---

tale II, 17 *sq.* — Kubitschek, Die Ären von Medaba und von Gerasa (Mitteilungen der geogr. Gesellsch. in Wien XLIII, 1900, S. 368—373, über Gerasa S. 369—373 [Anhang zu der Abh. über die Mosaikkarte von Medaba]). — Schwartz, Die Ären von Gerasa und Eleutheropolis (Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Kl. 1906, S. 340—395, über Gerasa nur S. 361—365). — Kubitschek und Schwarz nehmen überall die pompeianische Ära an, wozu auch Dittenberger geneigt ist, abgesehen von der in Anm. 374 besprochenen Inschrift.

373) Lucas, Repertorium *n.* 8 (Mitt. u. Nachr. des DPV. 1901, S. 53 = Mitt. u. Nachr. 1899, S. 41 = Brünnow und Domaszewski, Die Provincia Arabia II, 253): *Διὶ Ὀλυμπίῳ ὑπὲρ τῆς τῶν Σεβαστῶν σωτηρίας . . . Ζαβδίων Ἀριστομάχου ἱερασάμενος Τιβερίου Καίσαρος το(ῦ) ειτ ἔτους.* Wenn die Ziffer *EIT* (315) richtig gelesen ist, müßte die seleucidische Ära gemeint sein. Die Inschrift würde dann in das J. 3/4 n. Chr., also in die Regierungszeit des Augustus fallen, wo es noch nicht mehrere *Σεβαστοί* gegeben hat. Wahrscheinlich ist daher mit Cagnat (*Inscr. gr. ad res rom. pertinentes t.* III *n.* 1344) und Schwartz (Nachrichten der Gött. Ges. d. Wiss. 1906, S. 362) statt *EIT* zu lesen *EΠ* = 85 nach der pompeianischen Ära = 22/23 n. Chr. Die *Σεβαστοί* sind Tiberius und Livia.

374) Bei jener Datierung denken Germer-Durand und Lucas an die aktische Ära. Dann wäre das Datum *θκρ* (129) = 98/99 n. Chr. Aber die aktische Ära ist nie so bezeichnet worden; sie ist eine Ära *τῆς νίκης*, nicht *τῆς εἰρήνης*. Dittenberger (*Orientis gr. inscr. sel.*, zu *n.* 621) nimmt das J. 9 vor Chr. als Ausgangspunkt an, in welchem der große Friedensaltar auf dem Campus Martius eingeweiht worden ist. Beide Ären wären für Gerasa ganz singulär. Kubitschek (S. 370) und Schwartz (S. 362) schlagen daher vor, zu lesen *Ἔτους θκρ [ὑπὲρ τῆ]ς σεβαστῆς εἰρήν[ης ἐπὶ τ]ῆς ἀρχῆς Ἀπολλωνίο[υ Ἀρισ]τίωνος*, und die Jahreszahl *θκρ* (129) auf die pompeianische Ära zu beziehen = 66/67 n. Chr. Für diese Erklärung spricht namentlich eine von jenen noch nicht herangezogene Tatsache. Als zur Zeit Neros im J. 66 der armenische König Tiridates dem Kaiser in Rom huldigte (*Dio Cass.* LXIII, 1—7, vgl. *Tacit. Annal.* XV, 29. XVI, 23. *Plin. Hist. Nat.* XXX, 16f.), wurde zur Feier des Weltfriedens der Janus-Tempel geschlossen (*Sueton. Nero* 13—14), und die Arval-Brüder haben, vermutlich aus diesem Anlaß, im Jahre 66 n. Chr. der Pax eine Kuh geopfert (Henzen, *Acta fratrum Arvalium*

zur Voraussetzung haben[375]. Da Gerasa seit Trajan zur Provinz Arabien gehörte (wie sogleich gezeigt werden wird), so sollte man

---

p. 85, *Corp. Inscr. Lat.* VI *n.* 2044, I, 12. Wissowa, Religion und Kultus der Römer 1902, S. 277). So wird auch die aus demselben Jahre (66/67 n. Chr.) stammende Inschrift von Gerasa, von welcher nur der Anfang erhalten ist, auf eine Widmung der städtischen Behörden zur Feier der *Σεβαστὴ εἰρήνη* sich bezogen haben (der Ausdruck *Σεβαστὴ εἰρήνη* auch im griech. Text des *Monum. Ancyranum* bei Erwähnung des großen Friedensaltars auf dem Marsfelde, s. Mommsen, *Res gestae divi Augusti ed.* 2., *p.* 49). Eine Ironie ist es freilich, daß eben damals der jüdische Krieg bereits ausgebrochen war.

375) Ich stelle im folgenden alle Daten, welche auf den von Lucas (Repertorium in: Mitteilungen und Nachrichten des DPV. 1901, S. 49—82) gesammelten Inschriften vorkommen, zusammen, abgesehen von den beiden bereits erwähnten. Diejenigen, für welche sicher die pompeianische Ära der Ausgangspunkt ist, sind mit einem * versehen, diejenigen, für welche Lucas die erst im J. 106 nach Chr. beginnende Ära der Provinz Arabien (Ära von Bostra) anzunehmen geneigt ist, sind mit einem ? versehen. Der Ausgangspunkt für erstere ist Herbst 63 vor Chr., wie die parallelen Indiktionen-Jahre beweisen. Es ist also Jahr 1 der Ära von Gerasa = 63/62 vor Chr. = 691/692 *a. U. c.* oder Jahr 101 der Ära von Gerasa = 791/792 *a. U.* = 38/39 n. Chr. Die Daten der Inschriften sind:

ερ (105) = 42/43 n. Chr. (Lucas *n.* 10, der aber *ερ* nicht als Jahreszahl erkannt hat; die verbesserte Lesung *[γυ]μνασιαρχήσας τὴν πρώτη[ν ἑξά]μηνον τοῦ ερ' [ἔτους]* erst bei *Clermont-Ganneau, Recueil* V, 311 = *Dittenberger, Orientis gr. inscr. sel. n.* 622 = *Cagnat, Inscr. gr. ad res rom. pertinentes* III *n.* 1351). Nach der Ära von Bostra, an welche Clermont-Ganneau denkt, würde die Inschrift in die Zeit des Severus, Caracalla und Geta fallen, während auf der Inschrift nur ein *Σεβαστός* erwähnt wird. Es muß also die pompeianische Ära gemeint sein (so Dittenberger).

βλρ (132) = 69/70 n. Chr. (Lucas *n.* 9 = *Revue bibl.* 1899, *p.* 11, Mitt. u. Nachr. 1899, S. 42).

?*βλρ* (132) }
βμρ (142) } (Lucas *n.* 5 = *Revue bibl.* 1895, 384).

Die Widmung *Ὑπὲρ τῆς τῶν Σεβαστῶν σωτηρίας* setzt nicht notwendig mehrere regierende Kaiser voraus, da auch die Mitglieder der kaiserlichen Familie *Σεβαστοί* sind (Dittenberger zu *n.* 623).

?*ηλρ* (138) (Lucas *n.* 29 = *American Journal of philol.* VI, 1885, *p.* 192 *sq.* Allen setzt die Inschrift auf Grund unsicherer Lesung und Ergänzung in die J. 177—180 n. Chr. und nimmt eine sonst unbekannte, um 40 n. Chr. beginnende Ära an. Bessere Erklärung bei Schwartz, Nachrichten der GGdW. 1906, S. 363).

ξρ (160) = 97/98 n. Chr. (Lucas *n.* 3 nach Puchstein).

ϛρ (190) = 127/128 n. Chr. (Lucas *n.* 74 nach *Amer. Journ.* 1885, 194; neue Kopie der inzwischen nach Damaskus verschleppten Inschrift in: *Revue archéol.* IVme *Série t.* V, 1905, *p.* 48—50, 53 *sq.*).

?*βισ* (212) = 149/150 n. Chr. (Lucas *n.* 7 = *Revue bibl.* 1895, 385). Zur Annahme einer anderen Ära als der pompeianischen liegt hier kein

seitdem eher den Gebrauch der Ära dieser Provinz erwarten. In der Tat haben einige Forscher aus paläographischen Gründen für einzelne Daten deren Gebrauch annehmen zu müssen geglaubt (s. Anm. 375). Aber ein gleichzeitiger Gebrauch bald der einen,

---

Grund vor, s. *Clermont-Ganneau*, *Revue archéol. trois. Série t.* 28, 1896, *p.* 151 *sq.* = *Recueil* II, 15, Dittenberger, *Orientis gr. inscr. sel. n.* 623.

γισ (213) = 150/151 n. Chr. (Lucas *n.* 2 = *Revue bibl.* 1899, 11).

**γισ* (213) = 150/151 n. Chr. (Lucas *n.* 16, die große Propyläen-Inschrift aus der Zeit des Antoninus Pius, über welche unten S. 187 Näheres mitgeteilt ist).

ςισ (216) = 153|154 n. Chr. (Lucas *n.* 69, nach Puchstein).

**εκσ* (225) = 162/163 n. Chr. (Lucas *n.* 18, nach Puchstein). Widmung für Antoninus und Verus. In der Ziffer ist *ε* unsicher.

**δϟσ* (294) = 231/232 n. Chr. }
**δϟσ* (294) = 231/232 n. Chr. } (Lucas *n.* 57 u. 58 = *Revue bibl.* 1895, 381).

Zwei gleichartige Aufschriften auf Ehrenstatuen für den Kaiser und die Kaiserin. Vom Namen des Kaisers sind erhalten ... *ορα Καίσαρα Μ* ..... *Σεουῆρον* .... *εὐσεβῆν Σεβαστόν*, vom Namen der Kaiserin *Ἰουλι* .... *Σεβαστήν*. Hiernach ist die von *Clermont-Ganneau* (*Études d'archéol.* I, 142, vgl. *Recueil d'archéol.* II, 17 *sq.* = *Revue archéol. trois. Série t.* 28, 1896, *p.* 338 *sq.*) begründete Beziehung auf Severus Alexander und Julia Mamaea sehr wahrscheinlich.

ακτ (321) = 258/259 n. Chr. (Lucas *n.* 14, s. den Text oben Anm. 369).

δφ (504) = 441/442 n. Chr., außer der Jahreszahl noch *Γαρπιέου ἑνδεκάτης ἰνδικ.* (Lucas *n.* 28 = *Revue bibl.* 1899, 15).

**ιφ* (510) = 447/448 n. Chr., Monat *Δίου, πρώτης ἰνδ.* (Lucas *n.* 25 = *Revue bibl.* 1899, 23).

**ζκφ* (527) = 464/465 n. Chr., ohne Monat, *γ' ἰνδικ.* (Lucas *n.* 32, nach Wetzstein).

**θνφ* (559) = 496/497 n. Chr., *ἐν μηνὶ Δίῳ τῆς ε' ἰνδ.* (Lucas *n.* 30, nach Puchstein).

ηϟφ (598) = 535/536 n. Chr. [*Νο*]*εμβρί*[*ου*], ohne Indiktion (Lucas *n.* 22, nach Puchstein).

Die Indiktionen-Angaben bestätigen unsere Voraussetzungen über die Ära, denn der Indiktionen-Zyklus beginnt am 1. September 312 n. Chr. (s. oben S. 117). Je ein erstes Indiktionenjahr beginnt daher am 1. Sept. 432, 447, 462, 477, 492 n. Chr. Hiernach stimmt ohne weiteres:

447/448 = *ind.* 1.
464/465 = *ind.* 3.
496/497 = *ind.* 5.

Aber auch das Datum 441/442 = *ind.* 11 ist in Ordnung, sobald man die verschiedenen Jahresanfänge beachtet. Nach dem für Gerasa höchst wahrscheinlich vorauszusetzenden syromacedonischen Kalender beginnt das Jahr am 1. Oktober und der Gorpiäus = September ist der letzte Monat des Jahres, während Dios = November der zweite Monat ist (Ideler, Handb. der Chronol. I, 430). Hiernach ist das fragliche Datum = September 442, in welchem bereits das neue Indiktionenjahr, *ind.* 11, lief.

bald der anderen Ära ohne nähere Bezeichnung ist doch höchst unwahrscheinlich. Und der Gebrauch der pompeianischen ist für das zweite und dritte Jahrhundert ebenso sicher wie für die byzantinische Zeit.

Wie alle Städte der Dekapolis, so hat auch Gerasa ursprünglich zur Provinz Syrien gehört. Durch die Inschrift von Pergamum (s. oben Anm. 360) ist dies noch für die Zeit Trajans bezeugt; und noch der Geograph Ptolemäus, der unter Antoninus Pius schrieb (er kennt bereits die Gründung von Älia durch Hadrian), rechnet Gerasa wie alle Städte der Dekapolis zur Provinz Syrien[376]. Er muß dabei aber älteren Angaben gefolgt sein. Denn aus den Inschriften läßt sich erweisen, daß Gerasa schon unter Trajan zu der neugegründeten Provinz Arabien gezogen worden ist, wahrscheinlich sogleich bei deren Einrichtung im Jahre 106 nach Chr.[377]. Es stand nämlich unter folgenden Statthaltern, die als Statthalter von Arabien bekannt oder als solche zu erweisen sind: 1) C. Claudius Severus, unter Trajan, 111—112 nach Chr.[378].

---

376) *Ptolem.* V, 15, 23 = Didotsche Ausg. (I, 2, Paris 1901) V, 14, 18, vgl. dazu oben S. 149. — Über die Zeit des Ptolemäus s. Boll, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl.-Bd. 21, 1894, S. 53—66.

377) Dies hat auf Grund des neuen Materiales Domaszewski gezeigt (*Corp. Inscr. Lat.* III *Suppl. p.* 2315, Vorbemerkung zu *n.* 14156). Früher hat man für die Zuweisung Gerasas zur Provinz Arabien einen viel zu späten Zeitpunkt angenommen. Marquardt (Römische Staatsverwaltung I, 433) ist geneigt, diese Maßregel erst um 295 n. Chr. zu setzen. Rohden (*De Palaestina et Arabia* 1885, *p.* 11) sucht zu zeigen, daß sie unter Septimius Severus (193—211 n. Chr.) erfolgt sei. Ebenso P. Meyer (Jahrbb. f. klass. Philol. 1897, S. 594—596). Clermont-Ganneau hat richtig erkannt, daß Gerasa bereits im J. 162 n. Chr. zu Arabien gehörte (*Études d'archéologie orientale t.* II, 1897 = *Bibliothèque de l'école des hautes études fasc.* 113, *p.* 85 *sq.* 88 *sq.*). Ebenso Perdrizet (*Revue archéol. trois. Série t.* 35, 1899, *p.* 39—42), der aber damit die komplizierte und sicher unrichtige Hypothese verbindet, daß Gerasa nach 195 eine Zeitlang zu Syria Phönice gehört habe und dann erst wieder zu Arabien.

378) C. Claudius Severus hat im Auftrag Trajans im J. 111 n. Chr. eine neue Straße von der Grenze Syriens bis zum roten Meere gebaut: *Trajanus . . trib. pot.* XV . . . *redacta in formam provinciae Arabia viam novam a finibus Syriae usque ad mare rubrum aperuit et stravit per C. Claudium Severum leg. Aug. pr. pr.* (so gleichlautend, mehr oder weniger erhalten, auf verschiedenen Meilensteinen an der Straße von Petra nach Philadelphia, s. oben Bd. I, S. 744; *Corp. Inscr. Lat.* III *Suppl. n.* 14149, 19. 14149, 21. 14149, 30. 14149, 42. 14149, 50. Brünnow und Domaszewski, Die Provincia Arabia Bd. I, 1904, S. 29, 38, 42, 83, 84, 85, 86; desgleichen an der Straße von Philadelphia nach Bostra: *CIL. n.* 14150, 11. *Germer-Durand, Bulletin archéol. du comité des traveaux hist.* 1904, *p.* 3—43, *n.* 2. 11. 22. 28. Hiernach auch Brünnow u. Domaszewski II, 312—323). Selbstverständlich hat er dies als Statthalter von

2) L. Attidius Cornelianus unter Antoninus Pius 150/151 nach Chr. Über ihn gibt die große Inschrift auf den Propyläen Aufschluß, deren zerstreute Bruchstücke erst in neuester Zeit vollständig gesammelt worden sind[379]. Es heißt hier, daß die Stadt Gerasa die Propyläen (die zum Artemistempel führten, s. oben S. 39) „zum Wohle" des Antoninus Pius und seines Hauses und des römischen Senates und Volkes geweiht hat *ἐπὶ Λ(ουκίου) Ἀττιδίου Κορνηλιανοῦ πρεσβ(ευτοῦ) Σεβ(αστοῦ) ἀντιστρ(ατήγου) ὑπάτου ἀναδε[δειγμέν]ου, ἔτους γιϲ̄ Δεί[ου] δκ̄.* Das Datum ist = 24. Dius (November) 150 nach Chr. Da Attidius Cornelianus als *consul designatus* bezeichnet wird, kann er damals nicht Statthalter von Syrien gewesen sein, das immer nur von gewesenen Konsuln verwaltet wurde; er muß vielmehr zur Zeit der Inschrift Statthalter von Arabien gewesen sein, wie Domaszewski mit Recht bemerkt hat. Erst später hat er die Provinz Syrien erhalten[380]. Als *ὑπατικός*

Arabien getan (vgl. Pauly-Wissowas Real-Enz. III, 2868. *Corp. Inscr. Lat.* III *Suppl. p.* 2304). Derselbe hat aber im folgenden Jahre, 112 n. Chr. auch die Straße nordwestlich von Gerasa ausgebessert: *Trajanus . . trib. potest.* XVI . . *refecit per C. Claudium Severum leg. Aug. pr. pr.* (so auf drei Meilensteinen mit den Ziffern IIII, VI und VII, jetzt in Suf, nordwestlich von Gerasa, wohin sie offenbar aus der Umgegend gebracht worden sind, Brünnow, Mitt. u. Nachr. des DPV. 1899, S. 90 = Brünnow u. Domaszewski, Die Provincia Arabia II, 240 = *Corp. Inscr. Lat.* III *Suppl. n.* 14176, 3; weniger gut erhalten ist ein anderer gleichlautender Stein mit der Ziffer *Δ*, der sich jetzt in Gerasa befindet, Zeitschr. des DPV. 1895, S. 130 = *Revue biblique* 1899, *p.* 34 *sq.* = *Corp. Inscr. Lat.* III *Suppl. n.* 14176, 2 = Brünnow u. Domaszewski, Prov. Arabia II, 257). Demnach hat auch die Gegend von Gerasa zum Gebiet des C. Claudius Severus gehört.

379) Zusammenstellungen mit fortschreitender Berichtigung der Einzelheiten haben gegeben: *Corp. Inscr. Graec. t.* III *n.* 4661 und *Addenda p.* 1183 (noch ganz ungenügend). Germer-Durand, *Revue biblique* 1895, *p.* 374 *sq.* Perdrizet, *Revue archéol. trois. Série t.* 35, 1899 *p.* 34—36. Germer-Durand, *Revue biblique* 1900, *p.* 94. Perdrizet, ebendas. *p.* 429—431. Schürer, Mitt. u. Nachr. des DPV. 1900, S. 19. Lucas, Mitt. u. Nachr. des DPV. 1901, S. 38 (nach Kiepert) u. S. 56 (nach Puchstein, erst hier auch das Datum). Dittenberger, *Orientis gr. inscr. sel. n.* 625. Brünnow und Domaszewski, Die Provincia Arabia II, 254.

380) Als Statthalter von Syrien wird er auf einem in Bulgarien gefundenen Militärdiplom vom J. 157 n. Chr. erwähnt (Bormann, Jahreshefte des österreichischen archäol. Institutes III, 1900, S. 21 f. = *Corp. Inscr. Lat.* III *Suppl. p.* 2328, 71 *Dipl.* CX). Im Anfang von Mark Aurels Regierung erlitt er eine Niederlage gegen die Parther (*Scriptores historiae Augustae, Vita Marci c.* 8); er war aber noch im J. 162 n. Chr. Statthalter von Syrien (*Corp. Inscr. Lat.* III *n.* 129 = *Suppl. n.* 6658). Vgl. Pauly-Wissowas Real-Enz. II, 2074.

kommt er auch auf einer Ehreninschrift in Gerasa vor[381]. 3) L. Aemilius Carus unter Antoninus Pius, aber ungewiß, ob vor oder nach Cornelianus[382]. 4) P. Julius Geminius Marcianus, unter Mark Aurel 162 nach Chr. Er ist als Statthalter von Arabien bekannt und hat als solcher die Straße von Petra nach Philadelphia und von da nach Bostra ausgebessert[383]. Sein Name kommt aber auch auf einem griechischen Inschriftenfragment in Gerasa vor[384] und auf Meilensteinen in der Gegend von Gerasa[385]. 5) Q. Antistius

---

381) Lucas, Repertorium *n.* 60 (Mitt. u. Nachr. S. 70, nach Puchstein): *Λ. Ἀττίδιον Κορνηλιανὸν ὑπατικόν.*

382) L. Aemilius Carus ist als Statthalter von Arabien längst bekannt, s. über ihn unten bei Philadelphia, Anm. 406. Daß auch Gerasa zu seinem Gebiete gehörte, und zwar zur Zeit des Antoninus Pius, zeigt ein von Germer-Durand (*Revue biblique* 1899, *p.* 20) hier gefundenes Fragment, auf welchem [*Ἀντ*]*ωνείνου Εὐ*[*σεβοῦς*] und *Αἰμιλίου Κάρου πρεσβ.* zu lesen ist. Lucas, Repertorium *n.* 12 (Mitt. u. Nachr. 1901, S. 54 f.) hat zu zeigen versucht, daß es zu einer größeren Inschrift gehört, von welcher auch andere Fragmente erhalten sind.

383) S. über ihn als Statthalter von Arabien überh.: *Corp. Inscr. Lat.* III *n.* 96 (Inschrift in Bostra), *CIL.* VIII *n.* 7050. 7051. 7052 (Inschriften in Cirta in Nordafrika). Liebenam, Forschungen zur Verwaltungsgesch. des röm. Kaiserreichs I, 15 f. *Prosopographia imperii Romani* II, 194 *sq. Corp. Inscr. Lat.* III *Suppl. p.* 2304. — Meilensteine mit seinem Namen und dem Datum 162 n. Chr. an der Straße von Petra nach Philadelphia: *Corp. Inscr. Lat.* III *Suppl. n.* 14149, 23. 14149, 32. 14149, 41. Brünnow und Domaszewski, Die Provincia Arabia I, 1904, S. 37, 82, 85; und von Philadelphia nach Bostra: *Germer-Durand*, *Bulletin archéol. du comité des travaux hist.* 1904, *p.* 3—43, *n.* 14. 19. 24. 36. 38. Hiernach auch Brünnow u. Domaszewski II, 312—323.

384) Lucas, Repertorium *n.* 56 (Mitt. u. Nachr. 1901, S. 69, nach Puchstein = *Revue bibl.* 1895, *p.* 376): *ἐπὶ Γεμινίου Μα*[*ρκιανοῦ* . . . . *ὑπάτ*]*ου ἀναδεδειγμένον.*

385) Auf Grund dieser Meilensteine hat Clermont-Ganneau (*Études d'arch. or.* II, 85 *sq.* 88 *sq.* gezeigt) daß Gerasa im J. 162 zu Arabien gehörte. Die Fundorte sind: 1) an der Straße von Philadelphia nach Gerasa; erhalten sind nur die Worte *refecerunt per P. Jul. Geminium Marcianum leg. Aug. pr. pr.* und die Ziffer XIII *IΓ* (*Revue bibl.* 1905 *p.* 394 = *Corp. Inscr. Lat.* III *Suppl. n.* 14173). 2) ebenfalls an dieser Straße, sehr fragmentarisch (*Revue bibl.* 1905, *p.* 392 = *CIL* III, *Suppl. n.* 14175, 2). 3) in Adschlun [nicht = Pella, wie im *Corp. Inscr. Lat.* III *Suppl. n.* 14177 irrig angegeben ist] am Wadi Adschlun, westlich von Gerasa, wegen des Fundortes und der besseren Erhaltung am wichtigsten: *M. Aurelius Antoninus* . . *trib. pot.* XVI . . *et* . . *L. Aurelius Verus Aug. trib. pot.* II . . . . *refecerunt per Geminium Marcianum leg. pr. pr.* und die Ziffer I. Das Datum ist = 162 n. Chr. (ältere ungenügende Kopien: Clermont-Ganneau *Recueil* I, 207. *Études* I, 173. *Corp. Inscr. Lat.* III *n.* 6715; genauere: Brünnow, Mitt. u. Nachr. des DPV. 1899, S. 91 = *Corp. Inscr. Lat.* III *Suppl. n.* 14177).

Adventus, ebenfalls unter Mark Aurel 166—167 nach Chr.[386]. 6) C. Allius (?) Fuscianus, nur durch eine Inschrift von Gerasa bekannt[387]. Da er als *cos. designatus* bezeichnet wird, muß er Statthalter von Arabien gewesen sein. — Im vierten Jahrhundert nach Chr. war Gerasa eine der | bedeutendsten Städte der Provinz Arabia[388]. Sein Gebiet war so groß, daß Hieronymus sagen konnte, das frühere Gilead heiße jetzt Gerasa[389]. — Berühmte Männer aus Gerasa erwähnt Stephanus Byz.[390]. Auch die Namen einiger christlichen Bischöfe sind bekannt[391]. — Über die Kulte und Festspiele s. oben S. 39 f. 52.

23. Philadelphia, *Φιλαδέλφεια*, die alte Hauptstadt der Ammoniter, im Alten Testamente „Rabba der Ammoniter" (רַבַּת בְּנֵי־עַמּוֹן, d. h. die Hauptstadt der Ammoniter) oder abgekürzt „Rabba"

---

386) Q. Antistius Adventus ist als Statthalter von Arabien schon durch eine Inschrift in Bostra bekannt (*Corp. Inscr. Lat.* III *n.* 92 = *Waddington n.* 1944: *Antistio Adv[ento] leg. Augg. pr. pr. cos. des.*). Dazu kommt noch eine Inschrift aus Thibilis in Numidien, welche seinen ganzen *cursus honorum* gibt. Auf Grund derselben läßt sich feststellen, daß seine arabische Statthalterschaft in die Jahre 166—167 n. Chr. fällt. S. *Poulle*, *Recueil des notices et mémoires de la Société archéol. de Constantine* XXVII, 1892, *p.* 261—274, *Cagnat*, ebendas. XXVIII, 1893, *p.* 78—84. Ders., *Mélanges Nicole* 1905, *p.* 43—55. Text der Inschr. auch in *Revue archéol. trois. Série t.* XXI, 1893, *p.* 396. In dem Artikel über Antistius Adventus in der *Prosopogr. imp. Rom.* I, 85 sind *n.* 588 u. 589 irrtümlich als zwei Personen behandelt. — In Gerasa: *Κρισπῖναν σύμβιον Κ(οίντου) Ἀντιστίου Ἀδουέντου ὑπάτου ἡ πόλις* u. s. w. (*Revue bibl.* 1899, *p.* 16 vgl. 1900, *p.* 165 = Mitt. u. Nachr. des DPV. 1899, S. 56 = Brünnow u. Domaszewski, Prov. Arabia II, 256 = Mitt. u. Nachr. 1901, S. 72, *n.* 63). Wegen *ὑπάτου* ist die Inschrift später als die Statthalterschaft des Antistius Adventus. Seine Gemahlin *Novia Crispina* ist auch durch eine nordafrikanische Inschrift bekannt (*Corp. Inscr. Lat.* VIII *Suppl. n.* 18893).

387) *C. Allio Fusciano leg. Aug. pr. pr. cos. desig.* (*Corp. Inscr. Lat.* III *n.* 118 = 14156, 3. Mitt. u. Nachr. des DPV. 1897, S. 38. *Revue bibl.* 1899, *p.* 19; an letzterer Stelle die Lesung *CAEILIO*, was der Herausgeber zu *Caecilio* ergänzt; es wird wohl *C. Aelio* zu lesen sein).

388) *Ammian. Marc.* XIV, 8, 13: *Haec quoque civitates habet inter oppida quaedam ingentes Bostram et Gerasam atque Philadelphiam murorum firmitate cautissimas.* — Vgl. *Euseb. Onomast. ed. Klostermann p.* 64: *Γερασά, πόλις ἐπίσημος τῆς Ἀραβίας.*

389) *Hieronymus in Obadjam v.* 19 (*Vallarsi* VI, 381: *Benjamin autem . . . cunctam possidebit Arabiam, quae prius vocabatur Galaad et nunc Gerasa nuncupatur.* Auch ein später Midrasch (bei *Neubauer*, *Géographie du Talmud p.* 250) sagt, daß גרש Gilead sei.

390) *Steph. Byz. s. v. Γέρασα· ἐξ αὐτῆς Ἀρίστων ῥήτωρ ἀστεῖός ἐστιν . . . καὶ Κήρυκος σοφιστὴς καὶ Πλάτων νομικὸς ῥήτωρ.* — Zu diesen ist noch hinzuzufügen der neupythagoreische Philosoph und Mathematiker Nikomachus aus Gerasa, 2. Jahrh. n. Chr. Vgl. oben S. 55.

391) *Epiphan. haer.* 73, 26. *Le Quien*, *Oriens christ.* II, 859 *sq.*

(רַבָּה) genannt[392]. Bei Polybius heißt sie Rabbat-Amana[393], bei Eusebius, Hieronymus und Steph. Byz. Amman und Ammana[394]. | Die Lage der Stadt ist sicher bezeugt durch die Ruinenstätte südlich von Gerasa, welche noch heute den Namen Ammân trägt. Die Ruinen gehören, wie die von Kanatha und Gerasa, der römischen Zeit an[395]. Den Namen *Φιλαδέλφεια* erhielt die Stadt durch Ptolemäus II. Philadelphus, auf welchen demnach auch ihre Hellenisierung zurückzuführen ist[396]. Zur Zeit Antiochus' d. Gr. war sie eine starke Festung, die Antiochus im Jahre 218 vor Chr.

---

392) *Deut.* 3, 11. *Josua* 13, 25. II *Sam.* 11, 1. 12, 26—29. 17, 27. *Jerem.* 49, 2—3. *Ezech.* 21, 25. 25, 5. *Amos* 1, 14. I *Chron.* 20, 1. Über die Identität von Rabba der Ammoniter mit Philadelphia s. unten die Stellen aus Eusebius, Hieronymus und Steph. Byz. (Anm. 394 u. 396).

393) *Polyb.* V, 71: *Ῥαββατάμανα.* Hiernach *Steph. Byz.* (*s. v.*): *Ῥαββατάμμανα, πόλις τῆς ὀρεινῆς Ἀραβίας.*

394) *Euseb. Onomast. ed. Klostermann p.* 16: *Ἀμμᾶν ἡ νῦν Φιλαδελφία, πόλις ἐπίσημος τῆς Ἀραβίας.* — *Ibid. p.* 24: *Ἀμμών . . . αὕτη ἐστὶν Ἀμμᾶν ἡ καὶ Φιλαδελφία, πόλις ἐπίσημος τῆς Ἀραβίας.* — Vgl. *ibid. p.* 146: *Ῥαββάθ* [*cod. Ῥαββά*] *πόλις βασιλείας Ἀμμών, αὕτη ἐστὶ Φιλαδελφία.* — *Hieronymus, Comment. in Nahum* 3, 8 ff. *opp. ed. Vallarsi* VI, 572: *Ammana, quae nunc vocatur Philadelphia.* — *Steph. Byz.* s. Anm. 396.

395) S. überh.: Seetzen, Reisen I, 396 ff. IV, 212 ff. Burckhardt, Reisen II, 612—618. 1062. Ritter, Erdkunde XV, 2, 1145—1159. *De Saulcy, Voyage en Terre Sainte,* 1865, I, 237 *sqq.* (mit Plan). Bädeker-Socin, Palästina 3. Aufl. S. 187 ff. (mit Plan). *Merrill, East of the Jordan p.* 399 *sqq.* *Conder, Quarterly Statement* 1882, *p.* 99—112. *The Survey of Eastern Palestine vol.* I, *by Conder,* 1889, *p.* 19—64 (eingehendste Beschreibung der Ruinen mit genauem Plan). Benzinger, Zeitschr. des DPV. XIV, 73 f. *Gautier, Au delà du Jourdain, Genève* 1896, *p.* 93—110 (mit Abbildungen). Schreiber, Festschrift für Kiepert 1898, S. 335, 336, 340. — Abbildungen: *Laborde, Voyage en Orient* (*Paris* 1837 *sqq.*) *livr.* 28—29. Brünnow und Domaszewski, Die Provincia Arabia II, 1905, S. 216—220 (hier S. 216 auch noch andere Literatur verzeichnet). — Für das Historische außer Ritter auch die Artikel über „Rabbath Ammon" in Winers RWB., Herzogs Real-Enz. (1. Aufl. XII, 469 f.), Schenkels Bibel-Lex., Riehms WB. Kuhn II, 383 f. *Le Strange, Palestine under the Moslems p.* 391—393. *Encyclopaedia biblica s. v. Rabbah.* Thomsen, *Loca sancta* S. 113.

396) *Steph. Byz. s. v. Φιλαδέλφεια . . . τῆς Συρίας ἐπιφανὴς πόλις, ἡ πρότερον Ἄμμανα, εἶτ' Ἀστάρτη, εἶτα Φιλαδέλφεια ἀπὸ Πτολεμαίου τοῦ Φιλαδέλφου.* — *Hieronymus in Ezech. c.* 25 (*Vallarsi* V, 285): *Rabbath, quae hodie a rege Aegypti Ptolemaeo cognomento Philadelpho, qui Arabiam tenuit cum Iudaea, Philadelphia nuncupata est.* — *L. Müller* (*Numismatique d'Alexandre le Grand p.* 309, *planches n.* 1473 *sqq.*) weist einige Münzen Alexanders d. Gr. mit den Buchstaben *Φι* unserm Philadelphia zu. Obwohl es möglich ist, daß man auch noch zur Zeit des Ptolemäus II. Münzen mit dem Namen Alexanders geprägt hat (s. oben Anm. 197), so scheint mir die Richtigkeit dieser Erklärung doch unsicher. Man kann z. B., wenn man in die Zeit des Ptolemäus II. herabgehen will, auch an Philoteria (*Polyb.* V, 70) denken.

vergeblich mit Sturm zu nehmen suchte und erst dann in seine Gewalt bekam, als ihm ein Gefangener den unterirdischen Gang zeigte, durch welchen die Einwohner zum Wasserschöpfen hinabstiegen; diesen verstopfte Antiochus und zwang so die Stadt durch Wassermangel zur Übergabe[397]. Um das Jahr 135 vor Chr. (beim Tode des Makkabäers Simon) war Philadelphia in der Gewalt eines gewissen Zeno Kotylas (*Antt.* XIII, 8, 1. *Bell. Jud.* I, 2, 4). Alexander Jannäus hat es nicht erobert, während er nördlich Gerasa und südlich Esbon | in seiner Gewalt hatte. Darum wird Philadelphia auch nicht unter den Städten genannt, welche durch Pompeius vom jüdischen Gebiete abgetrennt wurden. Doch wurde es von Pompeius dem Städtebund der Dekapolis eingefügt[398] und hat darum die pompeianische Ära[399]. Herodes kämpfte in der Gegend von Philadelphia gegen die Araber[400]. Im Jahre 44 nach Chr. entstanden blutige Händel zwischen den Juden Peräas und den Philadelphenern wegen der Grenzen eines Dorfes, das in unserem jetzigen Josephus-Texte Mia heißt, wofür aber wahrscheinlich Zia zu lesen ist (*Antt.* XX, 1, 1)[401]. Römische Soldaten, die aus Philadelphia stammten, kommen schon seit etwa 69 nach Chr. vor[402]. Beim Ausbruch des jüdischen Krieges wurde Philadelphia

---

397) *Polyb.* V, 71. — Conder hat bei seinen Vermessungsarbeiten in Amman im Norden der Burg einen Gang aufgefunden, welcher möglicherweise mit dem von Polybius erwähnten identisch ist, s. *Athenaeum* 1883, *Nr.* 2905, *p.* 832: *the discovery at Ammân.* Vgl. auch *Quarterly Statement* 1882, *p.* 109, und bes. *The Survey of Eastern Palestine vol.* I, *by Conder*, 1889, *p.* 34.

398) *Plinius* V, 18, 74. Wegen *Ptolemaeus* s. oben S. 149.

399) *Chron. paschale* (*ed. Dindorf* I, 351) *ad Olymp.* 179, 2 = 63 *a. Chr.*: *Φιλαδελφεῖς ἐντεῦθεν ἀριθμοῦσι τοὺς ἑαυτῶν χρόνους.* — Die Ära findet sich öfters auch auf Münzen. S. über diese: *Noris* III, 9, 2 (*ed. Lips. p.* 308—316). *Eckhel* III, 351. *Mionnet* V, 330—333. *Suppl.* VIII, 232—236. *De Saulcy p.* 386—392, *pl.* XXII *n.* 3—9. *Leake, Numismata Hellenica* 1854, *p.* 151. *Wroth*, *Catalogue of the greek coins of Galatia, Cappadocia and Syria* [*in the Brit. Mus.*] 1899, *p.* 306.

400) *B. J.* I, 19, 5. An der Parallelstelle *Antt.* XV, 5, 4 wird Philadelphia nicht genannt.

401) Ein Dorf Zia 15 *m. p.* westlich von Philadelphia erwähnt *Eusebius, Onomast. ed. Klostermann p.* 94: *καὶ ἔστι νῦν Ζία κώμη ὡς ἀπὸ ιε σημείων Φιλαδελφίας ἐπὶ δυσμάς.* Die Vermutung, daß bei Josephus a. a. O. Zia zu lesen sei, haben schon Reland (*p.* 897), Havercamp (zu *Jos. l. c.*) und *Tuch* (*Quaestiones de Flavii Josephi libris historicis, Lips.* 1859, *p.* 19 *sq.*) ausgesprochen.

402) Ein *Proculus Rabili f(ilius)* aus Philadelphia diente in der *cohors* II *Italica civium Romanorum*, welche um 70 n. Chr. in Syrien stand. Sein in Carnuntum (an der Donau unterhalb Wiens) gefundener Grabstein macht es wahrscheinlich, daß er unter den Truppen sich befand, welche Mucianus Ende 69 n. Chr. aus Syrien nach dem Abendlande führte (Bormann, Archäologisch-

von den aufständischen Juden überfallen (*B. J.* II, 18, 1). — Wie Gerasa so wird auch Philadelphia von dem unter Antoninus Pius schreibenden Geographen Ptolemäus zur Provinz Syrien gerechnet, und zwar zur *Κοίλη Συρία* (*Ptol.* V, 15, 22—23 = Didotsche Ausg. V, 14, 18, vgl. dazu oben S. 149). Dem entspricht es, daß auch bei Stephanus Byz. und auf Münzen gerade die Städte der Dekapolis als solche der *Κοίλη Συρία* bezeichnet werden (bei Steph. Byz.: Skythopolis, Pella, Dium, Gerasa; auf Münzen: Abila bis Caracalla, Gadara bis Elagabal). Die Münzen von Philadelphia mit der Aufschrift *Φιλαδελφέων Κοίλης Συρίας* gehen aber bis | Alexander Severus[403]. Bei Abila und Gadara kann nun der Zusatz *Κοι. Συρ.* auch im amtlichen römischen Sinne korrekt sein. Denn als unter Septimius Severus Syrien in *Syria Phoenice* und *Syria Coele* geteilt wurde (letzteres das nördliche und innere Syrien mit der Hauptstadt Antiochia umfassend)[404], können die Städte der Dekapolis trotz ihrer südlichen Lage sehr wohl bei *Syria Coele* geblieben sein. Philadelphia aber hat sicher seit Trajan zur Provinz Arabia gehört. Die Gründe, die in dieser Hinsicht oben für Gerasa beigebracht worden sind (S. 186 f.), gelten auch für das weiter südlich gelegene Philadelphia. Durch den Statthalter C. Claudius Severus wurde unter Trajan im Jahre 111 nach Chr. eine neue Straße von Bostra nach Petra gebaut, um diese beiden wichtigsten Städte der neugegründeten Provinz Arabia unter sich und mit dem Roten Meere zu verbinden. Diese Straße führte aber über Philadelphia. Also muß auch dieses zu Arabia gehört haben. Dies muß ohnehin schon deshalb angenommen werden, weil bereits das nördlicher gelegene Gerasa zu Arabia gehörte. Für die Zeit des Antoninus Pius haben wir auch einen direkten Beweis für die Zugehörigkeit Philadelphias zu Arabien, nämlich einen in Philadelphia gefundenen Votivstein mit der Aufschrift *I. O. M. Conservatori L. Aemilius Carus leg. Aug. pr. pr.*[405]. L. Aemilius Carus ist uns als Statthalter Arabiens aus der Zeit des Antoninus Pius bekannt[406]. Es ist

---

epigraphische Mitteilungen aus Österreich-Ungarn XVIII, 1895, S. 218 f. 223 f. *Corp. Inscr. Lat.* III *Suppl. n.* 13483a). — Ein *M. Ulpius C. fil.* aus Philadelphia kommt in einer Liste vom J. 194 n. Chr. vor (*Corp. Inscr. Lat.* III *Suppl. n.* 6580). Auch hier ist wohl unser Philadelphia gemeint (*Mommsen, Ephem. epigr.* V, 206).

403) *Mionnet Suppl.* VIII, 236. *De Saulcy p.* 392.

404) Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 423.

405) Mitteilungen u. Nachrichten des DPV. 1896, S. 3—4 = *Corp. Inscr. Lat.* III *Suppl. n.* 14149, 1.

406) Über die Frage, wann Philadelphia zur Provinz Arabien gezogen worden sei, gehen die Ansichten ähnlich wie bei Gerasa auseinander (s. oben

also im amtlichen Sinne korrekt, wenn auf einer Inschrift aus der Zeit Mark Aurels Philadelphia *Φιλαδέλφεια τῆς Ἀραβίας* heißt[407]. Daß es sich trotzdem auf den Münzen noch von Hadrian bis Alexander Severus *Φιλ. Κοίλης Συρίας* nannte, ist auffallend; scheint aber zu den antiquarischen Liebhabereien zu gehören, in welchen diese Städte ihre Selbständigkeit suchten. Der Gebrauch der lokalen Ära statt der Ära der Provinz liegt auf derselben Linie. Über die Angabe des Ptolemäus ist hier ebenso zu urteilen, wie bei Gerasa (s. oben S. 186). — Im vierten Jahrhundert war Philadelphia eine der | bedeutendsten Städte der Provinz Arabia[408]. — Josephus erwähnt das Gebiet von Philadelphia (*Φιλαδελφηνή*) als Ostgrenze Peräas (*B. J.* III, 3, 3). Wenn die Vermutung richtig ist, daß *Jos. Antt.* XX, 1, 1 Zia zu lesen ist, so erstreckte sich das Gebiet von Philadelphia etwa 15 *m. p.* weit westlich von der Stadt; d. h. es gehörte von dem zwischen dem Jordan und der Stadt liegenden Lande reichlich die Hälfte zum philadelphenischen Gebiete.

Von sämtlichen bisher besprochenen Städten ist es zweifellos, daß sie selbständige politische Kommunen

---

Anm. 377). Auf die Bedeutung des genannten Votivsteines hat Clermont-Ganneau hingewiesen (*Études d'Archéologie orientale t.* II, 1897 = *Bibliothèque de l'école des hautes études fasc.* 113, *p.* 88 *sq.*). Er schließt sich dabei an Liebenam an, welcher die arabische Statthalterschaft des Aemilius Carus um 120 n. Chr. ansetzt (Forschungen zur Verwaltungsgesch. des röm. Kaiserreichs I, 44). Dieser Ansatz ist aber nicht begründet. Wir kennen zwar den *cursus honorum* des Aemilius Carus sehr genau aus der römischen Inschrift *Corp. Inscr. Lat.* VI *n.* 1333. Hiernach war er in jüngeren Jahren u. a. *tribunus militum legionis IX Hispanae*, später Statthalter von Arabien, Gallia Lugdunensis und Kappadozien. Dazu kommt noch die auf jener Inschrift nicht erwähnte, also später fallende Statthalterschaft von Dacien (*Corp. Inscr. Lat.* III *n.* 1153. 1415. *Suppl.* 7771, überall: *L. Aemilius Carus leg. Aug. pr. pr. III Daciarum*). Für die Chronologie haben wir aber nur zwei Anhaltspunkte: 1) Die *leg. IX Hisp.* kommt unter Antoninus Pius und später nicht mehr vor; also hat Carus wahrscheinlich noch unter Hadrian als Tribun gedient. 2) Die Provinz Dacien ist erst durch Mark Aurel in drei Provinzen geteilt worden; also war Carus nicht früher Statthalter dieser Provinz. Hiernach läßt sich nur sagen, daß seine Laufbahn hauptsächlich unter Antoninus Pius fällt (*Borghesi, Oeuvres* IV, 159. *Rohden, De Palaestina et Arabia etc.* 1885, *p.* 49 *sq.* Pauly-Wissowa, Real-Enz. I, 549. *Prosopographia imperii Romani* I *ed. Klebs* 1897 *p.* 27). Jedenfalls war er unter Antoninus Pius Statthalter von Arabien, wie das oben Anm. 382 mitgeteilte Inschriften-Fragment von Gerasa beweist.

407) *Le Bas et Waddington, Inscriptions t.* III *n.* 1620b. Vgl. oben S. 48.

408) *Ammian. Marcellin.* XIV, 8, 13 (s. oben Anm. 388). Vgl. auch die Stellen aus Eusebius, oben Anm. 394.

bildeten, die — wenigstens seit der Zeit des Pompeius — nie innerlich mit dem jüdischen Gebiete zu einer einheitlichen Organisation verschmolzen, sondern höchstens äußerlich unter demselben Herrscher mit ihm vereinigt waren. Fast alle haben eine vorwiegend heidnische, seit dem dritten Jahrhundert vor Chr. mehr und mehr hellenisierte Bevölkerung. Nur in Jope und Jamnia und vielleicht in Azotus hat seit der Makkabäerzeit das jüdische Element das Übergewicht gewonnen. Aber auch diese Städte nebst ihrem Gebiet bilden nach wie vor selbständige politische Gemeinden. — Unter dieselbe Kategorie gehören nun auch, wie Kuhn mit Recht annimmt[409], die von Herodes und seinen Söhnen neugegründeten Städte. Zwar haben manche von ihnen eine vorwiegend jüdische Bevölkerung. Aber auch wo dies der Fall war, war doch die Verfassung nach hellenistischer Weise organisiert, wie namentlich das Beispiel von Tiberias zeigt; in den meisten wird ohnehin die heidnische Bevölkerung überwogen haben. Es ist daher nicht anzunehmen, daß sie der Organisation des | jüdischen Landes einverleibt waren, sondern sie nehmen innerhalb desselben eine ähnliche unabhängige Stellung ein, wie die älteren hellenistischen Städte. Ja in Galiläa scheint umgekehrt das jüdische Land, das freilich auch mit heidnischen Elementen durchsetzt war, den neuerbauten Hauptstädten — zuerst Sepphoris, dann Tiberias, dann wieder Sepphoris — untergeordnet worden zu sein (vgl. die betreffenden Artikel). — Unter den von Herodes erbauten Städten gehören jedenfalls hierher die beiden wichtigsten: Sebaste = Samaria und Cäsarea, von welch letzterem bereits oben (Nr. 9) die Rede gewesen ist. Von geringerer Bedeutung sind Gaba in Galiläa und Esbon in Peräa (*Antt.* XV, 8. 5); auch sie sind aber sicher als vorwiegend heidnische Städte zu betrachten, da sie beim Ausbruch des jüdischen Krieges ebenso von den aufständischen Juden überfallen wurden, wie etwa Ptolemais und Cäsarea, Gerasa und Philadelphia (*Bell. Jud.* II, 18, 1). Endlich sind als von Herodes gegründete Städte noch zu erwähnen Antipatris und Phasaelis, während das mit letzterem zusammen genannte Kypros ein bloßes Kastell bei Jericho, keine πόλις war (*B. J.* I, 21, 9. *Antt.* XVI, 5. 2); das gleiche gilt auch von den Festungen Alexandreion, Herodeion, Hyrkania, Masada und Machärus. — Von den Söhnen des Herodes hat Archelaus nur das Dorf (κώμη) Archelais gegründet[410]. Philippus dagegen er-

409) Die städtische und bürgerliche Verfassung des röm. Reichs II, 346—348.

410) Vgl. über dieses *Jos. Antt.* XVII, 13, 1. *Antt.* XVIII, 2, 2. *Plinius*

baute Cäsarea = Panias und Julias = Bethsaida, Herodes Antipas die Städte Sepphoris, Julias = Livias und Tiberias. Es ist demnach noch von folgenden zehn Städten zu handeln:

24. Sebaste = Samaria[411]. Die Hellenisierung der Stadt Samaria (hebräisch שֹׁמְרוֹן) ist bereits ein Werk Alexanders d. Gr. Die Samaritaner hatten während Alexanders Aufenthalt in Ägypten (332/331 vor Chr.) den Andromachus, den Befehlshaber von Cölesyrien, ermordet. Als daher Alexander aus Ägypten zurückkehrte (331 | vor Chr.), hielt er über die Schuldigen strenges Gericht und siedelte in Samaria macedonische Kolonisten an[412]. Die Chronik des Eusebius spricht auch von einer Neugründung durch Perdikkas[413], die er bei seinem Feldzuge gegen Ägypten, kurz vor seinem Tode (321 vor Chr.), vorgenommen haben könnte. Da aber eine Neugründung so bald nach der Kolonisierung durch Alexander d. Gr. unwahrscheinlich ist, hat man vielleicht anzunehmen, daß beide identisch sind, daß also Perdikkas im Auftrage Alexanders gehandelt hat[414]. Wie in alter Zeit so war Samaria auch jetzt noch eine wichtige Festung. Sie wurde darum von Ptolemäus

---

XIII, 4, 44. *Ptolem.* V, 16, 7 = Didotsche Ausg. (I, 2, 1901) V, 15, 5. Mosaikkarte von Medaba, Schulten, Abh. der Göttinger Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. N. F. Bd. IV Nr. 2, 1900, S. 6. Nach der *tabula Peutinger.* lag *Arcelais* an der Straße von Jericho nach Skythopolis, 12 *m. p.* von Jericho, 24 *m. p.* von Skythopolis (eine dieser Ziffern, wahrscheinlich die letztere, ist zu klein, s. oben § 17c, I, 452). Vgl. auch Robinson, Palästina II, 555. Ders., Neuere bibl. Forschungen S. 399 f. Ritter XV, 1, 457. *Guérin, Samarie* I, 235—238. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 387. 395 *sq.*; dazu Bl. XV der Karte. *G. A. Smith, Historical Geography p.* 354.

411) Vgl. überhaupt: *Reland p.* 979—983. Paulys Enz. VI, 1, 727 f. Winer *s. v.* Samaria. Raumer S. 159 f. Robinson, Palästina III, 365—378. Ritter, Erdkunde XVI, 658—666. *Guérin, Samarie* II, 188—210. Bädeker-Socin 3. Aufl. S. 226 f. Sepp, Jerusalem II, 66—74. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 160 *sq.* 211—215 (mit Plan); dazu Blatt XI der großen englischen Karte. Thomsen, *Loca sancta p.* 102.

412) *Curtius Rufus* IV, 8: *Oneravit hunc dolorem nuntius mortis Andromachi, quem praefecerat Syriae: rivum Samaritae cremaverant. Ad cujus interitum vindicandum, quanta maxime celeritate potuit, contendit, advenientique sunt traditi tanti sceleris auctores.* — *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 114 (*ad ann. Abr.* 1680, nach dem Armenischen): *Andromachum regionum illarum procuratorem constituit, quem incolae urbis Samaritarum interfecerunt: quos Alexander ab Egipto reversus punivit: capta urbe Macedonas ut ibi habitarent collocavit.* — Ebenso *Syncell. ed. Dindorf* I, 496: *τὴν Σαμάρειαν πόλιν ἑλὼν Ἀλέξανδρος Μακεδόνας ἐν αὐτῇ κατῴκισεν.*

413) S. unten Anm. 416, und dazu Droysen III, 2, 204. Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 293.

414) So Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung (1895) S. 16—18.

Lagi geschleift, als dieser im Jahre 312 das kurz zuvor eroberte Cölesyrien dem Antigonus wieder preisgab[415]. Etwa fünfzehn Jahre später (um 296 vor Chr.) wurde Samaria, das wohl inzwischen wiederhergestellt worden war, von Demetrius Poliorketes in seinem Kampf gegen Ptolemäus Lagi abermals zerstört[416]. Von da an fehlen für längere Zeit spezielle Daten über die Geschichte der Stadt. Polybius erwähnt zwar, daß Antiochus d. Gr. bei seiner ersten und zweiten Eroberung Palästinas (218 und 198 vor Chr.) die Landschaft Samarien besetzte[417]; aber des Schicksales der Stadt wird dabei nicht gedacht. Von Interesse ist, daß die Landschaft Samarien unter den Ptolemäern wie unter den Seleuciden in ähnlicher Weise | wie Judäa eine eigene Provinz bildete, die wieder in einzelne *νομοί* zerfiel[418]. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts vor Chr., als die seleucidischen Epigonen das Umsichgreifen der jüdischen Macht nicht mehr zu hindern vermochten, fiel Samaria der jüdischen Eroberungspolitik zum Opfer: noch unter Johannes Hyrkanus (um 107 vor Chr.) wurde die Stadt — damals eine *πόλις ὀχυρωτάτη* — von dessen Söhnen Antigonus und Aristobulus nach einjähriger Belagerung erobert und gänzlich dem Untergang preisgegeben (*Antt.* XIII, 10, 2—3. *Bell. Jud.* I, 2, 7)[419]. Alexander Jannäus besaß die Stadt oder deren Ruinen (*Antt.* XIII, 15, 4). Durch Pompeius wurde sie vom jüdischen Gebiete getrennt und von nun an nie wieder organisch mit demselben verbunden (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7). Ihre Wiedererbauung ist ein Werk des Gabinius (*Antt.* XIV, 5, 3. *B. J.* I, 8, 4). Daher nannten sich die Einwohner vorübergehend auch *Γαβινιεῖς*[420]. Augustus verlieh die Stadt dem Herodes (*Antt.* XV, 7, 3. *B. J.* I, 20, 3); und erst durch diesen ge-

---

415) *Diodor.* XIX, 93. — Vgl. oben Anm. 70 (Gaza), 146 (Jope), 198 (Ptolemais).

416) *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 118 (*ad Olymp.* 121, 1 = 296 v. Chr., nach dem Armenischen): *Demetrius rex Asianorum. Poliorcêtes appellatus, Samaritanorum urbem a Perdica constructam (s. incolis frequentatam) totam cepit.* Dieselbe Stelle nach *Hieronymus* (bei *Schoene* II, 119): *Demetrius rex Asiae cognomento Poliorcetes Samaritanorum urbem vastat quam Perdicca ante construxerat.* — *Syncell. ed. Dindorf* I, 519: *Δημήτριος ὁ Πολιορκητὴς τὴν πόλιν Σαμαρέων ἐπόρθησεν.* Ebenso I, 522. — Vgl. Droysen II, 2, 243. 255. Stark S. 361.

417) *Polyb.* V, 71, 11. XVI, 39 = *Joseph. Ant.* XII, 3, 3.

418) S. überh.: *Antt.* XII, 4, 1. 4. I *Makk.* 10, 30. 38. 11, 28. 34.

419) Wegen der Chronologie vgl. oben § 8 (I, 268).

420) *Cedrenus ed. Bekker* I, 323: *τὴν τῶν Γαβινίων* [l. *Γαβινιέων*] *πόλιν, τήν ποτε Σαμάρειαν,* [*Herodes*] *ἐπικτίσας Σεβαστὴν αὐτὴν προσηγόρευσε.* Cedrenus verwechselt hierbei freilich Herodes den Großen mit Herodes Antipas und diesen wieder mit Herodes Agrippa.

langte sie wieder zu neuer Blüte. Während sie bisher eine zwar feste, aber verhältnismäßig kleine Stadt gewesen war, wurde ihr Umfang von Herodes bedeutend erweitert, so daß sie nun — zwanzig Stadien im Umkreis — den bedeutendsten Städten nicht nachstand. In der so erweiterten Stadt siedelte Herodes sechstausend Kolonisten an, teils ausgediente Soldaten, teils Leute aus der Umgegend. Die Kolonisten erhielten treffliche Ländereien. Auch die Befestigungswerke wurden erneuert und erweitert. Endlich erhielt die Stadt durch Errichtung eines Augustustempels und anderer Prachtbauten auch den Glanz moderner Kultur[421]. Der neugegründeten Stadt gab Herodes zu Ehren des Cäsar, der vor kurzem den Titel Augustus angenommen hatte, den Namen *Σεβαστή* (*Antt.* XV, 8, 5. *B. J.* I, 21, 2. *Strabo* XVI *p.* 760). Die Münzen der Stadt haben die Aufschrift *Σεβαστηνῶν* oder *Σεβαστηνῶν Συρ(ίας)* und eine eigene Ära, deren Ausgangspunkt das Jahr der | Neugründung ist, nach gewöhnlicher Annahme 25 vor Chr., vielleicht richtiger 27 vor Chr.[422]. Unter dem neuen Namen Sebaste (סבסטי) wird die Stadt auch in der rabbinischen Literatur erwähnt[423]. Wenn Josephus sagt, Herodes habe ihr eine „ausgezeichnete Verfassung", *ἐξαίρετον εὐνομίαν*, verliehen (*B. J.* I, 21, 2), so werden unsere Kenntnisse dadurch freilich nicht bereichert. Es ist aber

421) Von einer großen Säulenstraße, welche sich am Hügel entlang zog, und deren Erbauung wahrscheinlich dem Herodes zuzuschreiben ist, sind noch heute ansehnliche Reste erhalten. S. darüber die oben Anm. 411 zitierte Literatur. Die Säulen stecken jetzt zu reichlich einem Drittel im Erdboden, s. *Clermont-Ganneau*, *Archaeological Researches in Palestine vol.* II, 1896, *p.* 335.

422) Über das Datum der Neugründung s. § 15 (I, 366). — Über die Münzen überhaupt: *Noris* V, 5, 1 (*ed. Lips. p.* 531—536). *Eckhel*, III, 440 *sq.* *Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II, *lib.* IV, 303—308. *Mionnet* V, 513—516; *Suppl.* VIII, 356—359. *De Saulcy p.* 275—281. *pl.* XIV *n.* 4—7. — Auf einer angeblich in Sebaste gefundenen Inschrift findet sich das Datum *ἔτους ιε' κατὰ κτίσιν τῆς πόλεος* (*Revue biblique* III, 1894, *p.* 260). Der Fundort der Inschrift ist aber nicht Sebaste, sondern *Irbid* in Peräa (*American Journal of Philology* VI, 1885, *p.* 203, vgl. Mitt. u. Nachr. des DPV. 1900, S. 17, *Revue biblique* III, 1894, *p.* 623. Die an letzterer Stelle gegebene Kopie erkennt *Clermont-Ganneau*, *Études d'archéologie orientale T.* I, 1895, *p.* 142 *sq.* gegenüber einer früher von ihm selbst, *Recueil* I, 18, mitgeteilten als die genauere an). Im J. 1899 befand sich der Stein „im Besitze der arabischen Hotelwirtin in Dschenin" (Mitt. u. Nachr. des DPV. 1900, S. 9, wo Sellin die Inschrift als vermeintliches *ineditum* mitteilt).

423) Mischna *Arachin* III, 2 (die „Lustgärten von Sebaste", פרדסיה סבסטי, werden hier als Beispiel besonders wertvoller Ländereien angeführt, s. den Kommentar Bartenoras in Surenhusius' Mischna V, 198). *Neubauer*, *Géographie du Talmud p.* 171 *sq.* Krauß, Griech. u. lat. Lehnwörter im Talmud II, 1899, S. 370.

aus anderen Gründen wahrscheinlich, daß die Landschaft Samarien der Stadt Sebaste in ähnlicher Weise untergeordnet war, wie Galiläa der Hauptstadt Sepphoris (beziehungsweise Tiberias) und wie Judäa Jerusalem. Bei den Unruhen der Samaritaner unter Pilatus wird nämlich ein „Rat der Samaritaner", *Σαμαρέων ἡ βουλή*, erwähnt, der doch auf eine einheitliche Organisation der Landschaft hindeutet (*Antt.* XVIII, 4, 2)[424]. Sebastenische Soldaten dienten im Heere des Herodes und ergriffen bei den nach dem Tode des Herodes in Jerusalem ausgebrochenen Kämpfen die Partei der Römer gegen die Juden (*B. J.* II, 3, 4; 4, 2—3; vgl. *Antt.* XVII, 10, 3). Bei der Teilung Palästinas nach dem Tode des Herodes kam Sebaste samt dem übrigen Samarien an Archelaus (*Antt.* XVII, 11, 4. *B. J.* II, 6, 3), nach dessen Verbannung unter römische Prokuratoren, dann vorübergehend an Agrippa I., dann wieder unter Prokuratoren. In dieser letzteren Zeit bildeten sebastenische Soldaten einen Hauptbestandteil der in Judäa stationierten römischen Truppen (s. oben S. 106 und Bd. I, S. 460—462). Beim Ausbruch des jüdischen Krieges wurde Sebaste von den aufständischen Juden überfallen (*B. J.* II, 18, 1). Die Stadt Sebaste mit ihrer wohl vorwiegend heidnischen Einwohnerschaft ist damals ohne Zweifel, wie schon | bei den Unruhen nach dem Tode des Herodes (*Antt.* XVII, 10, 9. *B. J.* II, 5, 1) auf seiten der Römer geblieben, während allerdings die nationalen Samaritaner in der Gegend von Sichem eine schwierige Haltung annahmen (*B. J.* III, 7, 32). — Unter Septimius Severus wurde Sebaste römische Kolonie[425]. Es trat aber jetzt an Bedeutung immer mehr hinter dem aufblühenden Neapolis (= Sichem) zurück[426]. Eusebius und Stephanus Byz. nennen Sebaste nur noch ein „Städtchen"[427]. Trotzdem war sein Gebiet so groß, daß es z. B. das 12 *m. p.* nördlich von der Stadt liegende Dothaim noch mit umfaßte[428].

---

424) Über die Verfassung und politische Stellung, welche Herodes der Stadt gab, s. bes. Kuhn, Über die Entstehung der Städte der Alten (1878) S. 422 f. 428 ff.

425) *Digest.* L, 15, 1, 7 (aus Ulpianus): *Divus quoque Severus in Sebastenam civitatem coloniam deduxit.* — Auf Münzen: COL. L. SEP. SEBASTE. — Vgl. *Eckhel* III, 441. *Zumpt*, *Commentationes epigr.* I, 432. Kuhn II, 56. Die Münzen bei *Mionnet* und *De Saulcy* a. a. O.

426) *Ammianus Marcellinus* XIV, 8, 11 nennt Neapolis, aber nicht Sebaste, unter den bedeutendsten Städten Palästinas. Vgl. oben Anm. 117.

427) *Euseb. Onomast. ed. Klostermann* p. 154: *Σεβαστήν, τὴν νῦν πολίχνην τῆς Παλαιστίνης.* — *Steph. Byz. s. v. Σεβαστή . . . ἔστι δὲ καὶ ἐν τῇ Σαμαρείτιδι πολίχνιον.*

428) *Euseb. Onomast. ed. Klostermann* p. 76: *Δωθαείμ . . . διαμένει ἐν ὁρίοις Σεβαστῆς ἀπέχει δὲ αὐτῆς σημείοις ιβ ἐπὶ τὰ βόρεια μέρη.*

25. Gaba, *Γάβα* oder *Γαβά*. Der Name entspricht dem hebräischen גֶּבַע oder גִּבְעָה, Hügel, und ist als Ortsname in Palästina nicht selten. Für uns handelt es sich hier nur um ein Gaba, das nach den bestimmten Angaben des Josephus am Karmel lag, und zwar in der großen Ebene, in der Nähe des Gebietes von Ptolemais und der Grenze Galiläas, also am nordöstlichen Abhange des Karmel (s. bes. *Bell. Jud.* III, 3, 1 und *Vita* 24). Hier siedelte Herodes eine Kolonie von ausgedienten Reitern an, nach welchen die Stadt auch *πόλις ἱππέων* genannt wurde (*B. J.* III, 3, 1. *Antt.* XV, 8, 5)[429]. Aus der Art, wie die Stadt an den beiden Stellen *B. J.* III, 3, 1, *Vita* 24 erwähnt wird, sieht man deutlich, daß sie nicht zum Gebiete von Galiläa gehörte. Da ihre Bevölkerung eine vorwiegend heidnische war, wurde sie beim Beginn des jüdischen Aufstandes von den | Juden überfallen (*B. J.* II, 18, 1), während sie hinwiederum am Kampf gegen die Juden aktiven Anteil nahm (*Vita* 24). — Dieselbe Stadt ist wahrscheinlich das bei Plinius erwähnte *Geba* am Karmel[430]. Was dagegen an sonstigem Material angeblich über unser Gaba von den Gelehrten beigebracht worden ist, hat mehr dazu gedient, die Fragen nach seiner Lage und Geschichte zu verwirren, als sie aufzuhellen[431]. Ein Gabe 16 *m. p.* von Cäsarea wird von Eusebius erwähnt; aber die angegebene Entfernung ist für die Lage nordöstlich vom Karmel zu gering[432]. Noch unwahrscheinlicher ist

---

429) Die letztere Stelle (*Antt.* XV, 8, 5) lautet nach dem überlieferten Texte: *ἔν τε τῷ μεγάλῳ πεδίῳ, τῶν ἐπιλέκτων ἱππέων περὶ αὐτὸν ἀποκληρώσας, χωρίον συνέκτισεν ἐπί τε τῇ Γαλιλαίᾳ Γάβα καλούμενον καὶ τῇ Περαίᾳ τὴν Ἐσεβωνῖτιν.* Hiernach könnte man meinen, Herodes habe drei Kolonien gegründet: 1) einen ungenannten Ort in der großen Ebene, 2) einen Ort namens Gaba in Galiläa, und 3) Esebonitis in Peräa. Die beiden ersteren sind aber sicher identisch; das *τε* nach *ἐπί* ist zu streichen, und der Sinn von *ἐπὶ τῇ Γαλιλαίᾳ* ist, wie der ganze Zusammenhang der Stelle zeigt: „zur Beherrschung Galiläas". Es wird hierdurch auch bestätigt, daß Gaba am östlichen Abhange des Karmel lag. — Übrigens schwankt sowohl hier als in *B. J.* III, 3, 1 die Lesart zwischen *Γαβα* und *Γαβαλα*. Doch verdient ersteres den Vorzug.

430) *Plinius H. N.* V, 19, 75.

431) S. überh.: *Reland p.* 769. Paulys Enzykl. III, 563. Kuhn, Die städt. u. bürgerl. Verf. II, 320. 350 f. Ders., Über die Entstehung der Städte der Alten S. 424. Quandt, Judäa und die Nachbarschaft im Jahrh. vor und nach der Geburt Christi (1873) S. 120 f. Gelzer in seiner Ausg. des *Georgius Cyprius* 1890 *p.* 196 *sq.* Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas (1893) S. 292–294. Ders., Zeitschr. des DPV. XIX, 1896, S. 227.

432) *Euseb. Onomast. ed. Klostermann p.* 70: *καὶ ἔστι πολίχνη Γαβὲ καλουμένη ὡς ἀπὸ σημείων ις τῆς Καισαρείας et alia villa Gabatha in finibus Diocaesareae παρακειμένη τῷ μεγάλῳ πεδίῳ τῆς Λεγεῶνος.* Die hier in lateinischer Übersetzung aus Hieronymus eingeschalteten Worte sind im Eusebius-

es, daß die Münzen mit der Aufschrift *Κλαυδι(έων) Φιλιπ(πέων) Γαβηνῶν* unserem Gaba angehören. Diese Titel deuten eher auf ein Gaba hin, welches zum Gebiete des Tetrarchen Philippus gehört hatte[433], und hiermit kann das *Gabe* identisch sein, welches Plinius neben Cesarea Panias erwähnt[434]. Welches Gabe endlich das bei Hierokles erwähnte *Γάβαι* in *Palaestina secunda* ist, muß dahingestellt bleiben[435]. — Unser Gaba glaubt Guérin in dem Dorfe Scheikh Abreik auf einem Hügel nahe am Karmel aufgefunden zu haben, zu dessen Lage allerdings die Angaben des Josephus vortrefflich passen[436]. |

26. Esbon oder Hesbon, hebräisch חֶשְׁבּוֹן, bei LXX und *Eusebius Ἐσεβών*, später *Ἐσβοῦς*. Die Stadt lag nach Eusebius 20 *m. p.* östlich vom Jordan, gegenüber von Jericho[437]. Hiermit stimmt genau die Lage des heutigen Hesbân, östlich vom Jordan, unter gleicher geographischer Breite mit der Nordspitze des Toten Meeres, woselbst sich auch noch Ruinen finden[438]. — Hesbon wird häufig

---

Text durch Homoioteleuton ausgefallen. Durch ihren Ausfall entstand der Schein, als ob das Städtchen Gabe 16 *m. p.* von Cäsarea und doch zugleich in der großen Ebene von Legeon (Megiddo) liege, was nicht möglich ist. Das Gabe des Eusebius scheint vielmehr mit dem *Jeba* identisch zu sein, welches die große englische Karte direkt nördlich von Cäsarea am westlichen Abhange des Karmel verzeichnet (*Map of Western Palestine*, Blatt VIII links oben; dazu *Memoirs* II, 42, wo freilich dieses *Jeba* mit der *πόλις ἱππέων* identifiziert wird).

433) S. über die Münzen: *Noris* IV, 5, 6 (*ed. Lips. p.* 458—462). *Eckhel* III, 344 *sq. Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II *lib.* IV, 128—130. *Mionnet* V, 316—318. *Suppl.* VIII, 220—222. *De Saulcy p.* 339—343, *pl.* XIX *n.* 1—7. *Wroth, Catalogue of the greek coins of Galatia, Cappadocia and Syria* [*in the Brit. Mus.*] 1899, *p.* 300. — Die Münzen haben eine Ära, deren Anfangspunkt zwischen 693 und 696 *a. U.* liegt.

434) *Plinius H. N.* V, 18, 74. Dazu Schwartz, Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Kl. 1906, S. 370.

435) *Hierocles Synecd. ed. Parthey p.* 44.

436) *Guérin, Galilée* I, 395—397. — Scheikh Abreik liegt auf einer isolierten Anhöhe unmittelbar am Karmel, unter gleicher geographischer Breite mit Nazareth. Vgl. über dasselbe auch *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* I, 343—351; dazu die englische Karte Blatt V. — Sicher unrichtig ist es, Gaba an der Stelle des heutigen Jebata zu suchen, wie Menke im Bibelatlas tut. Dieses liegt viel zu weit vom Karmel entfernt, mitten in der Ebene, und ist vielmehr mit dem Gabatha des Eusebius identisch (s. Anm. 432).

437) *Euseb. Onomast. ed. Klostermann p.* 84: *Ἐσεβών . . . καλεῖται δὲ νῦν Ἐσβοῦς, ἐπίσημος πόλις τῆς Ἀραβίας, ἐν ὄρεσι τοῖς ἀντικρὺ τῆς Ἱεριχοῦς κειμένη, ὡς ἀπὸ σημείων κ τοῦ Ἰορδάνου.*

438) S. Seetzen, Reisen I, 407. IV, 220 ff. Burckhardt, Reisen II, 623 f. 1063. Ritter, Erdkunde XV, 2, 1176—1181. *De Saulcy, Voyage en*

als Hauptstadt eines amoritischen Reiches erwähnt[439]. Bei Jesaja und Jeremia dagegen erscheint sie als moabitische Stadt[440]. Und als solche erwähnt sie auch Josephus noch zur Zeit des Alexander Jannäus. Durch des letzteren Eroberungen wurde sie dem jüdischen Reiche einverleibt (*Antt.* XIII, 15, 4. *Syncell.* I, 558). Ihre weitere Geschichte läßt sich nicht genau verfolgen. Herodes d. Gr. hat sie jedenfalls besessen, da er sie zur Beherrschung Peräas neu befestigte und eine Militärkolonie dorthin verlegte (*Antt.* XV, 8, 5)[441]. Das Gebiet von Esbon wird von Josephus als östliche Grenze Peräas erwähnt; es gehörte also nicht zum jüdischen Peräa (*B. J.* III, 3, 3)[442]. Beim Ausbruch des jüdischen Krieges | wurde es von den aufständischen Juden überfallen (*B. J.* II, 18, 1). Bei Errichtung der Provinz Arabien 106 nach Chr. ist Esbon oder, wie es nun heißt, Esbus wahrscheinlich sofort dieser zugeteilt worden; denn schon Ptolemäus rechnet es zu Arabien[443]. Die wenigen bis jetzt

---

Terre Sainte (1865) I, 279 *sqq.* (mit einem Plan der Ruinenstätte). Bädeker-Socin, Palästina 3. Aufl. S. 191. *The Survey of Eastern Palestine vol.* I, *by Conder*, 1889, *p.* 104—109. — Für das Historische: *Reland p.* 719 *sq.* Raumer S. 262. Die Artikel über „Hesbon" bei Winer, Schenkel, Riehm, Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. VI, 21 f. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verf. II, 337. 386 f. Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästinas (Berlin 1886) S. 65 f. *Heidet*, Art. *Hésébon* in: *Vigouroux, Dictionnaire de la Bible* III, 657—663. Thomsen, *Loca sancta p.* 62.

439) *Num.* 21, 26 ff. *Deut.* 1, 4. 2, 24 ff. 3, 2 ff. 4, 46. *Josua* 9, 10. 12, 2 ff. 13, 10. 21. *Judic.* 11, 19 ff. Vgl. auch noch *Judith* 5, 15.

440) *Jesaja* 15, 4. 16, 8. 9. *Jerem.* 48, 2. 34. 45. 49, 3.

441) So ist die angeführte Stelle wohl zu verstehen; s. den Wortlaut oben Anm. 429. — Die Form Ἐσεβωνῖτις ist Bezeichnung des Gebietes von Esbon. Die Stadt selbst heißt Ἐσεβών. — Statt Ἐσεβωνῖτις kommt auch vor Σεβωνῖτις *B. J.* II, 18, 1. III, 3, 3, s. d. folg. Anm.

442) Statt Σιλβωνῖτις ist a. a. O. sicher Σεβωνῖτις zu lesen, wie *B. J.* II, 18, 1. — In Menkes Bibelatlas Bl. V ist Esebon mit Recht außerhalb Peräas gesetzt; unrichtig ist dagegen, daß es dem Nabatäer-Reiche, statt dem Reiche Herodes des Gr., zugeteilt wird. Nur dies ist möglich, daß es nach dem Tode des Herodes in die Hände der Araber fiel. Hierfür spricht allerdings der Umstand, daß Esbon seit Errichtung der Provinz Arabien dieser angehörte. Weniger beweisend ist die Erwähnung der *Esbonitae Arabes* bei *Plinius* V, 11, 65, da dies nur im ethnographischen Sinne gemeint ist. Jedenfalls bildete die Σεβωνῖτις zur Zeit des Josephus ein eigenes Stadt-Gebiet, das, wenn auch vielleicht den Arabern unterworfen, doch vom übrigen Arabien unterschieden wird, *B. J.* III, 3, 3.

443) *Ptolem.* V, 17, 6 = Didotsche Ausg. (I, 2, 1901) V, 16, 4. Die Stadt heißt hier Ἐσβοῦτα (so auch der Kodex von Vatopedi, s. *Géographie de Ptolémée, reproduction photolithographique etc. Paris* 1867, *p.* LVII unten, auch die Didotsche Ausg.), was aber eigentlich wohl Akkusativ-Form von Ἔσβους ist.

bekannten Münzen gehören entweder Caracalla oder Elagabal an[444]. Zur Zeit des Eusebius war sie eine bedeutende Stadt[445]. Christliche Bischöfe von Esbus (*Esbundorum*, *Ἐσβουντίων*) werden im vierten und fünften Jahrhundert erwähnt[446].

27. Antipatris, *Ἀντιπατρίς*[447]. Die Stadt lag in der Nähe eines Dorfes *Καφαρσαβᾶ*[448] oder *Χαβαρσαβᾶ*[449], auch *Καπερσαβίνη*[450]. Die Form *Καφαρσαβᾶ* läßt kaum einen Zweifel darüber, daß der Ort mit dem rabbinischen כפר סבא[451] und dem heutigen Kefr Saba nordöstlich von Jope identisch ist. Aber die Lage des letzteren stimmt nicht genau zu den Angaben über Antipatris. Zwar: daß Antipatris 150 Stadien von Jope lag[452], am Eingang des Gebirges[453], an der großen Straße von Cäsarea nach Lydda[454],

---

444) *Eckhel* III, 503. *Mionnet* V, 585 *sq. Suppl.* VIII, 387. *De Saulcy p.* 393 *sq. pl.* XXIII *n.* 5—7. — Die bei *Mionnet Suppl.* VIII, 387 mitgeteilte Münze ist nicht von Esbus, sondern von Eboda in Arabien, s. Imhoof-Blumer, *Monnaies grecques* (*Verhandelingen der koninkl. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde*, 14. *deel, Amsterdam* 1883) *p.* 450 *sq.*

445) S. oben Anm. 437. Eusebius erwähnt die Stadt auch sonst häufig im Onomasticon, s. Klostermanns Index S. 196 *s. v. Εσβους, Εσσεβων.*

446) *Le Quien*, *Oriens christianus* II, 863. *Patrum Nicaenorum nomina edd. Gelzer etc.* 1898 (*Scriptores sacri et profani fasc.* 2) *Index s. v.*

447) S. überh.: *Reland p.* 569 *sq.* 690. Kuhn II, 351. Winer *s. v.* Antipatris. Raumer S. 147. Robinson, Palästina III, 256—260. Ders., Neuere bibl. Forschungen S. 179—181. Ritter XVI, 569—572. *Guérin*, *Samarie* II, 357—367, vgl. II, 132 *sq.* *Wilson*, *Quarterly Statement* 1874, *p.* 192—196. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 134. 258—262; dazu die engl. Karte Bl. X und XIV. Ebers und Guthe, Palästina Bd. II, S. 452. Buhl, Geogr. des alten Paläst. S. 199. Pauly-Wissowas Real-Enz. *s. v. G. A. Smith* in: *Encyclopaedia Biblica* I, 188 f. Thomsen, *Loca sancta p.* 22.

448) *Jos. Antt.* XVI, 5, 2.

449) *Antt.* XIII, 15, 1 nach den meisten Handschriften; die lat. Übersetzung hat *Cafarsaba;* Niese liest mit *cod. Pal. Χαβερσαβᾶ.*

450) So ist statt *και περσαβινη* ohne Zweifel zu lesen an der Stelle des *Chronicon paschale ed. Dindorf* I, 367: *ὁ αὐτὸς δὲ καὶ Ἀνθηδόνα ἐπικτίσας Ἀγρίππειαν ἐκάλεσεν, ἔτι δὲ καὶ περσαβίνην εἰς ὄνομα Ἀντιπάτρου τοῦ ἰδίου πατρός.* Vgl. *Reland p.* 690. 925. In der parallelen Stelle bei *Syncellus ed. Dindorf* I, 595 heißt es: *ἔτι τε Παρσανάβαν εἰς τιμὴν Ἀντιπάτρου τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἀντιπατρίδα ὠνόμασε.*

451) Tosephta *Nidda* 649, 35 (*ed. Zuckermandel*); *bab. Nidda* 61[a]; *jer. Demai* II, 1 *fol.* 22[c]. Hamburger, Real-Enzykl. für Bibel und Talmud II, 637 (Art. „Kephar Saba“). Auch bei arabischen Geographen: *Le Strange*, *Palestine under the Moslems p.* 471.

452) *Antt.* XIII, 15, 1. Niese liest 160 nach *cod. Pal.*, dessen Zeugnis aber ganz allein steht.

453) *Bell. Jud.* I, 4, 7.

454) Das *Itinerarium Burdigalense* (bei *Geyer*, *Itinera Hierosolymitana*

würde für Kefr Saba zutreffen. Aber nach Eusebius (*Onomast. ed. Klostermann p.* 68) lag Antipatris 6 *mill. pass.* südlich von Galgulis, das augenscheinlich mit dem heutigen Dschildschulije, ein paar *mill. pass.* südlich von Kefr Saba, identisch ist. Demnach ist Antipatris etwa 8 *mill. pass.* südlich von Kefr Saba zu suchen, wozu die dortige wasserreiche Gegend stimmt, während Kefr Saba auf dürrem Boden liegt[455]. — Herodes gründete dort, in einer wohlbewässerten baumreichen Ebene eine neue Stadt, die er seinem Vater Antipater zu Ehren Antipatris nannte (*Antt.* XVI, 5, 2. *B. J.* I, 21, 9). Die Stadt wird unter diesem Namen, אנטיפטרס, auch in der rabbinischen Literatur erwähnt[456], ferner bei Ptolemäus, Eusebius, Stephanus Byzantinus[457]. Im vierten Jahrhundert nach Chr. war sie sehr heruntergekommen: das *Itinerar. Burdig.* nennt sie nur als *mutatio* (Haltestation), nicht als *civitas*, Hieronymus bezeichnet sie als *semirutum oppidulum*[458]. Doch kommt ein Bischof von Antipatris noch in den Akten des Konzils von Chalcedon, 451 nach Chr., vor[459]. Auch sonst ist ihre Existenz in dieser

---

p. 25) gibt die Entfernung von Cäsarea nach Antipatris zu XXVI *m. p.*, die von Antipatris nach Lydda zu X *m. p.* an. — Im allgemeinen ist die Lage von Antipatris an der Straße von Cäsarea nach Lydda und Jerusalem auch sonst bezeugt, s. Apostelgesch. 23, 31. *Jos. Bell. Jud.* II, 19, 1 u. 9. IV, 8, 1. *Hieronymus, Peregrinatio Paulae = epist.* 108 *ad Eustochium c.* 8 (bei *Tobler, Palaestinae descr. p.* 13 und *Hieron. opp. ed. Vallarsi* I, 696).

455) So die meisten Neueren, auch Guthe (in Herzogs Real.-Enz. 3. Aufl. IX, 584, im Art. „Judäa"). Kefr Saba s. auf der großen englischen Karte Bl. X rechts unten, Dschildschulije Bl. XIV links oben. — Von den Angaben des Josephus ist hiernach nur die eine korrekt, daß Antipatris „in der Ebene von Kapharsaba" gegründet sei (*Antt.* XVI, 5, 2: *ἐν τῷ πεδίῳ τῷ λεγομένῳ Καφαρσαβᾶ*); die andere aber, daß Chabarsaba „jetzt Antipatris heiße", irreführend (*Antt.* XIII, 15, 1: *Χαβαρσαβᾶ, ἣ νῦν Ἀντιπατρὶς καλεῖται*). Richtig wird sein, daß die Gebiete des alten Kapharsaba und des späteren Antipatris annähernd zusammenfielen. — In den Ziffern des *Itinerarium Burdigalense* (s. die vorige Anmerkung) liegt ein Fehler, da die Entfernung von Cäsarea bis Lydda mehr beträgt, als der überlieferte Text angibt. Zu korrigieren ist aber nicht, wie ich früher meinte, die Ziffer für Antipatris—Lydda (X *m. p.* ist richtig), sondern die Ziffer für Cäsarea—Antipatris.

456) Mischna *Gittin* VII, 7. *bab. Gittin* 76a. *Lightfoot, Centuria Matthaeo praemissa c.* 58 (*Opp.* II, 214). *Neubauer, Géographie du Talmud p.* 86—90. Hamburger, Real-Enzyklop. II, 62 f. (Art. „Antipatris"). Krauß, Griech. und lat. Lehnwörter im Talmud etc. II, 1899, S. 70. 599.

457) *Ptolemaeus* V, 16, 6 = Didotsche Ausg. (I, 2, 1901) V, 15, 5. *Eusebius Onomast. p.* 68. 72. *Steph. Byz. s. v.*

458) S. die in Anm. 454 zitierten Stellen.

459) *Le Quien, Oriens christianus* III, 579 *sq.*

späteren Zeit noch bezeugt[460]. Ja noch im achten | Jahrhundert nach Chr. wird sie als eine von Christen bewohnte Stadt erwähnt[461].

28. Phasaelis, *Φασαηλίς*[462]. Zu Ehren seines Bruders Phasael gründete] Herodes im Jordantal nördlich von Jericho die Stadt Phasaelis, in einer bis dahin unbebauten aber fruchtbaren Gegend, die er für die Kultur gewann (*Antt.* XVI, 5, 2. *B. J.* I, 21, 9). Nach seinem Tode ging die Stadt mit ihren wertvollen Palmenpflanzungen in den Besitz seiner Schwester Salome über (*Antt.* XVII, 8, 1. 11, 5. *B. J.* II, 6, 3); und nach deren Tod erhielt sie die Kaiserin Livia (*Antt.* XVIII, 2, 2. *B. J.* II, 9, 1). Der trefflichen Datteln, welche von den dortigen Palmen gewonnen wurden, gedenkt auch Plinius[463]. Sonst wird die Stadt noch erwähnt bei Ptolemäus, Stephanus Byz. und dem Geographen von Ravenna[464]. Ihr Name hat sich erhalten in dem heutigen Kharbet Fasail am Rande der Jordanebene in fruchtbarer Gegend. Der von da nach dem Jordan fließende Bach heißt Wadi Fasail[465].

29. Cäsarea Panias[466]. *Τὸ Πάνειον* heißt eigentlich die |

---

460) *Hierocles, Synecd. ed. Parthey p.* 43. Die *Notitia episcopat.* ebendas. *p.* 143.

461) *Theophanis Chronographia, ad. ann.* 743 *p. Chr.* (*ed. Bonnens.* I, 658).

462) S. überh.: *Reland p.* 953 *sq.* Paulys Enzykl. V, 1439. Raumer S. 216. Robinson, Palästina II, 555. Ritter XV, 1, 458 f. *Guérin, Samarie* I, 228—232. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 388. 392 *sq.*; dazu die große engl. Karte Bl. XV. Thomsen, *Loca sancta p.* 113.

463) *Plinius H. N.* XIII, 4, 44: *sed ut copia ibi atque fertilitas, ita nobilitas in Judaea, nec in tota, sed Hiericunte maxume, quamquam laudatae et Archelaide et Phaselide atque Liviade, gentis ejusdem convallibus.*

464) *Ptolem.* V, 16, 7 = Didotsche Ausg. (I, 2, 1901) V, 15, 5. *Steph. Byz. s. v. Geographus Ravennas edd. Pinder et Parthey* (1860) *p.* 84. — Auch im Mittelalter (bei Burchardus und Marinus Sanutus) wird die Stadt noch erwähnt, s. die Stellen bei *Guérin, Samarie* I, 231 *sq.*

465) S. bes. die große englische Karte Blatt XV, und die Beschreibung bei Guérin und Conder a. a. O.

466) S. überh.: *Reland p.* 918—922. Raumer S. 245. Winers RWB. und Schenkels Bibel-Lex. *s. v.* Cäsarea. Kuhn II, 334. Robinson, Palästina III, 612 ff. 626—630. Ders., Neuere bibl. Forschungen S. 520—538. Ritter, Erdkunde XV, 1, 195—207. *Guérin, Galilée* II, 308—323. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* I, 95. 109—113. 125—128; dazu die engl. Karte Bl. II. Ebers und Guthe, Palästina in Bild und Wort I, 356—366. *Le Camus,* Art. „*Césarée de Philippe*" in: *Vigouroux, Dict. de la Bible* II, 450—456. Pauly-Wissowas Real.-Enz. III, 1290 f. Thomsen, *Loca sancta p.* 75. — Zur Geschichte der Stadt im Mittelalter auch: Gildemeister, Zeitschr. des DPV. X, 1887, S. 188 f. *Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale t.* I, 1888, *p.* 242—261. *van Berchem, Le château de Bâniâs et ses inscriptions* (*Journal asiatique, huitième série t.* XII, 1888,

dem Pan geweihte Grotte am Ursprung des Jordan[467]. Sie wird unter diesem Namen zuerst von Polybius zur Zeit Antiochus' des Gr. erwähnt, der dort im Jahre 198 vor Chr. den entscheidenden Sieg über den ägyptischen Feldherrn Skopas erfocht, infolgedessen ganz Palästina in seine Hände fiel[468]. Schon diese frühzeitige Erwähnung läßt auf eine Hellenisierung des Ortes im dritten Jahrhundert vor Chr. schließen. Jedenfalls war die Bevölkerung der dortigen Gegend, wie auch deren weitere Geschichte zeigt, eine vorwiegend nichtjüdische. — In der ersten Zeit des Herodes gehörte die Landschaft *Πανιάς* (so heißt sie eben wegen der dort befindlichen Pan-Grotte) einem gewissen Zenodorus. Nach dessen Tod im Jahre 20 vor Chr. wurde sie von Augustus dem Herodes geschenkt (s. oben § 15), welcher in der Nähe der Pan-Grotte einen prachtvollen Augustus-Tempel erbaute (*Antt.* XV, 10, 3. *B. J.* I, 21, 3). Der Ort, welcher ebendaselbst lag, hieß ursprünglich wie die Landschaft *Πανιάς* oder *Πανεάς*[469]. Zu einer ansehnlichen Stadt wurde er aber erst durch den Tetrarchen Philippus, den Sohn des Herodes, umgeschaffen. Dieser legte die Stadt neu an und nannte sie zu Ehren des Augustus *Καισάρεια* (*Antt.* XVIII, 2, 1. *Bell. Jud.* II, 9, 1). Die Gründung fällt ganz in die erste Zeit des Philippus; denn die Münzen der Stadt haben eine Ära, welche

---

p. 440—470). Ders., *Inscription arabe de Banias* (*Revue bibl.* 1903, 421—424). *Le Strange*, *Palestine under the Moslems p.* 418 *sq.* — Zur Topographie der Umgebung: auch Schumachers Karte des Dscholan, Zeitschr. des DPV. IX, 1886. — Ansichten der Pan-Grotte auch bei: *Duc de Luynes*, *Voyage d'Exploration etc.* Atlas *pl.* 62—63. *Leeper*, *The sources of the Jordan river* (*Biblical World* 1900, *Nov. p.* 326—336). — Inschriften: *Corp. Inscr. Graec. n.* 4537—4539, *Addenda p.* 1179. *Bailie*, *Fasciculus inscr. graec.* [III] *potissimum ex Galatia Lycia Syria etc.* 1849, *p.* 130—133. *De Saulcy*, *Voyage autour de la mer morte*, Atlas (1853) *pl.* XLIX. *Le Bas et Waddington*, *Inscriptions* 7. III, *n.* 1891—1894. Brünnow, Mitt. und Nachr. des DPV. 1898, S. 84 f. = Brünnow und Domaszewski, Die Provincia Arabia II, 249.

467) Als Grotte (*σπήλαιον, ἄντρον*) wird das Paneion beschrieben bei *Joseph. Antt.* XV, 10, 3. *Bell. Jud.* I, 21, 3. III, 10, 7: *δοκεῖ μὲν Ἰορδάνου πηγὴ τὸ Πάνειον*. — *Stephanus Byz. s. v. Πανία*. — Nächst der Grotte hieß auch der Berg ebenso, *Euseb. Hist. eccl.* VII, 17: *ἐν ταῖς ὑπωρείαις τοῦ καλουμένου Πανίου ὄρους*. (Eigentlich ist *τὸ Πάνειον* Adjektiv, zu welchem also entweder *ἄντρον* oder *ὄρος* zu ergänzen ist.)

468) *Polyb.* XVI, 18. XXVIII, 1.

469) *Πανιάς* oder *Πανεάς* ist eigentlich Adjektiv, und zwar das *fem.* zu *Πάνειος* (wie *ἀγριάς, λευκάς, ὀρειάς fem. poett.* zu *ἄγριος, λευκός, ὄρειος*). Daher dient dasselbe Wort sowohl zur Bezeichnung der Landschaft (wobei *χώρα* zu ergänzen ist, so *Antt.* XV, 10, 3. XVII, 8, 1. *Bell. Jud.* II, 9, 1. *Plinius* V, 18, 74: *Panias in qua Caesarea*), als zur Bezeichnung der Stadt oder Ortschaft (wobei *πόλις* oder *κώμη* zu ergänzen ist, so *Antt.* XVIII, 2, 1).

wahrscheinlich das Jahr 3 vor Chr. (751 *a. U.*) oder spätestens 2 vor Chr. (752 *a. U.*) zum Ausgangspunkte hat[470]. Nach dem Tode des Philippus kam | dessen Gebiet ein paar Jahre lang unter römische Verwaltung, dann an Agrippa I., dann wieder unter römische Prokuratoren, endlich seit dem Jahre 53 nach Chr. an Agrippa II. Dieser erweiterte Cäsarea und nannte es zu Ehren des Nero *Νερωνιάς* (*Antt.* XX, 9, 4), welcher Name auch auf Münzen hier und da gebraucht ist[471]. Daß die Stadt auch damals noch eine vorwiegend heidnische war, sieht man aus *Jos. Vita* 13. Daher bringen dort während des jüdischen Krieges sowohl Vespasian als Titus ihre Rasttage unter Spielen und anderen Festlichkeiten zu[472]. — Der Name Neronias scheint sich nie eingebürgert zu haben. Im ersten Jahrhundert nach Chr. heißt unser Cäsarea zur Unterscheidung von anderen gewöhnlich *Καισάρεια ἡ Φιλίππου*[473]; seine offizielle Bezeichnung auf Münzen, namentlich des zweiten Jahrhunderts, ist *Καισ(άρεια) Σεβ(αστὴ) ἱερ(ὰ) καὶ ἄσυ(λος) ὑπὸ Πανείῳ*[474]. Sonst heißt es seit dem zweiten Jahrhundert gewöhnlich *Καισάρεια Πανιάς*, was im dritten Jahrhundert auch auf den Münzen vorherrschend wird[475]. Seit dem vierten Jahrhundert hat sich der

---

470) S. *Noris* IV, 5, 4 (*ed. Lips. p.* 442—453). *Eckhel* III, 339—344. *Sanclemente*, *De vulgaris aerae emendatione* (Rom 1793) III, 2 *p.* 322 *sqq.* Derselbe, *Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II *lib.* IV *p.* 202—218. Die Münzen bei *Mionnet* V, 311—315. *Suppl.* VIII, 217—220. *Leake*, *Numismata Hellenica*, 1854, *p.* 39. *De Saulcy p.* 313—324, *pl.* XVIII. *Wroth*, *Catal. of the greek coins of Galatia Cappadocia and Syria* [*in the Brit. Mus.*] *p.* 298 *sq.* *Macdonald*, *Catal. of the Hunterian collection* III, 222. — Der Ansatz in der Chronik des Eusebius, welche die Gründung in die Zeit des Tiberius verlegt, ist ohne Wert. S. darüber unten bei Tiberias. Nach Eusebius auch Hieronymus in der Chronik und *Comment. in Matth.* 16, 13 (s. Anm. 476).

471) *Eckhel* III, 343. *Mionnet* V, 315. *De Saulcy p.* 316. 318. *Madden*, *History of Jewish Coinage p.* 116. 117. Ders., *Coins of the Jews p.* 145. 146.

472) *Jos. B. J.* III, 9, 7. VII, 2, 1.

473) *Ev. Matth.* 16, 13. *Marc.* 8, 27. *Jos. Antt.* XX, 9, 4. *B. J.* III, 9, 7. VII, 2, 1. *Vita* 13.

474) S. die in Anm. 470 zitierte Literatur, bes. Mionnet und de Saulcy.

475) *Ptolem.* V, 15, 21 (Didotsche Ausg. V, 14, 17). VIII, 20, 12 (*Καισάρεια Πανιάς*). — *Corp. Inscr. Graec. n.* 4750 = Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien Bd. XII, Bl. 78 *Inscr. Gr. n.* 78 (auf der Memnonstatue zu Theben) und *Corp. Inscr. Graec. n.* 4921 = Lepsius Bl. 88 *Inscr. Gr. n.* 263 (zu Philä), beidemal: *Καισαρείας Πανιάδος*. — *Le Bas et Waddington*, *Inscriptions t.* III *n.* 1620[b] (zu Aphrodisias in Karien, aus dem 2. Jahrh. n. Chr.): *Καισάρειαν Πανιάδα*. — *Tabula Peuting.* (*Caesareapaneas*). — *Geographus Ravennas edd. Pinder et Parthey p.* 85. — Die Münzen bei *De Saulcy p.* 317. 322 *sq.*

Name Cäsarea ganz verloren; die Stadt heißt von nun an wieder nur *Πανεάς*[476]. Bei der ein|geborenen Bevölkerung scheint dies ohnehin stets der herrschende Name geblieben zu sein[477], wie er auch in der rabbinischen Literatur (in der Form פניים) vorwiegend gebraucht wird[478]. Die Meinung, daß Cäsarea unter Elagabal römische Kolonie geworden sei, ruht auf höchst zweifelhafter Grundlage[479]. — Wenn im Neuen Testamente, *Marc.* 8, 27, die „Dörfer von Cäsarea Philippi" (*αἱ κῶμαι Καισαρείας τῆς Φιλίππου*) erwähnt werden, so ist hier mit dem Genetiv natürlich nicht nur eine „räumliche Beziehung" der Dörfer zur Stadt ausgedrückt[480], sondern es sind die der Stadt gehörigen, ihr untertänigen Dörfer

---

476) *Eusebius*, der die Stadt im *Onomasticon* häufig erwähnt, nennt sie stets nur *Πανεάς* (s. den Index in Klostermanns Ausgabe). Und dies ist überhaupt ihr Name in der kirchlichen Literatur; s. *Euseb. Hist. eccl.* VII, 17—18. *Hieron. in Jesaj.* 42, 1 *sqq. ed. Vallarsi* IV, 507 (*in confinio Caesareae Philippi, quae nunc vocatur Paneas*); *Idem, in Ezech.* 27, 19, *ed. Vall.* V, 317 (*ubi hodie Paneas, quae quondam Caesarea Philippi vocabatur*); *Idem in Matth.* 16, 13, *ed. Vall.* VII, 121 (*in honorem Tiberii* [*sic!*] *Caesaris Caesaream, quae nunc Paneas dicitur, construxit*). *Sozom.* V, 21. *Philostorg.* VII, 3 (vgl. auch *Müller, Fragm. hist. graec.* IV, 546). *Theodoret. quaest.* (s. die Stellen bei Reland p. 919). *Malalas ed. Dindorf p.* 237. *Glycas, Theophanes* (s. die Stellen bei *Reland p.* 922). *Photius cod.* 271 *sub fin.* — Die Akten der Konzilien (bei *Le Quien, Oriens christianus* II, 831). *Patrum Nicaenorum nomina edd. Gelzer etc.* 1898, *Index s. v.* Die Pilgerschriften bei *Geyer, Itinera Hierosolymitana p.* 128, 16 (Eucherius), 138 (Theodosius), 268 (Adamnanus). *Hierocles, Synecd. ed. Parthey p.* 43. — Über die angebliche Christus-Statue zu Paneas s. oben S. 42.

477) Vgl. *Euseb. Hist. eccl.* VII, 17: *ἐπὶ τῆς Φιλίππου Καισαρείας, ἣν Πανεάδα Φοίνικες προσαγορεύουσι.*

478) Mischna *Para* VIII, 11. Tosephta *Bechoroth p.* 542, 1 *ed. Zuckermandel* (an beiden Stellen wird die „Grotte von Panias", מערת פניים, erwähnt). *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 1752. Levy, Chald. Wörterb. II, 273f. *Lightfoot, Centuria Matthaeo praemissa c.* 67 (*Opp.* II, 220). *Neubauer, Géographie du Talmud p.* 236—238. Krauß, Griech. und lat. Lehnwörter im Talmud etc. II, 1899, S. 463. — Die korrumpierte Form פמיים gehört nicht dem lebendigen Sprachgebrauch, sondern erst der späteren Text-Überlieferung an. An der zitierten Mischna-Stelle haben die besseren Zeugen noch פניים (so *Aruch, cod. de Rossi* 138, *Cambridge University Additional* 470, 1). Im Aruch wird überhaupt nur diese Form angeführt.

479) Regling, Zeitschr. für Numism. XXIV, 1904, S. 133f., will eine Münze mit der Aufschrift *Aur. Alexandros Caisar* (also Severus Alexander als Caesar, 221 oder 222 n. Chr.) und *Col. Cesaria Itur.* wegen des Zusatzes *Itur.* unserem Caesarea Panias zuweisen. Es scheint mir viel wahrscheinlicher, daß es sich um eine Münze von *Caesarea ad Libanum*, dem alten Arka, dem Geburtsort des Severus Alexander, handelt. Vgl. Bd. I, S. 595. Regling selbst hebt die Verwandtschaft der Münze mit denjenigen von Orthosias, das ganz in der Nachbarschaft von Arka liegt, hervor.

480) So Winer, Grammatik § 30, 2.

gemeint: Cäsarea hat, wie jede dieser Städte, ein eigenes, von ihr beherrschtes Gebiet.

30. Julias, früher Bethsaida[481]. An der Stelle eines Dorfes Bethsaida, nördlich vom See Genezareth gründete Philippus ebenfalls eine neue Stadt, welche er zu Ehren der Julia, der Tochter des Augustus, *Ἰουλιάς* nannte (*Antt.* XVIII, 2, 1. *Bell. Jud.* II, 9, 1). Die Lage derselben östlich vom Jordan kurz vor dessen Einfluß in den See Genezareth ist durch die wiederholten übereinstimmenden Angaben des Josephus außer Zweifel gestellt[482]. Auch die Gründung dieser Stadt muß noch in die erste Zeit des Philippus fallen. Denn die Julia wurde von Augustus schon im Jahre 2 vor Chr. (752 *a. U.*) auf die Insel Pandateria verbannt[483]. Von da an ist es nicht mehr denkbar, daß Philippus noch eine Stadt nach ihr genannt | haben sollte[484]. — Aus der späteren Geschichte der Stadt ist nur noch bekannt, daß sie durch Nero dem Agrippa II. verliehen wurde (*Antt.* XX, 8, 4. *B. J.* II, 13, 2). Erwähnt wird sie auch bei Plinius, Ptolemäus und dem Geographen von Ravenna[485]. — Nach der Art, wie Josephus *Antt.* XVIII, 2, 1 von ihr spricht, könnte es scheinen, als ob Philippus nur den Namen des Dorfes Bethsaida in Julias geändert hätte, so daß also auch der neue Ort nur eine *κώμη* gewesen wäre[486]. Allein an einer andern Stelle (*Antt.* XX, 8, 4) unterscheidet er gerade Julias als *πόλις* von den umliegenden Dörfern; jenes war also doch wohl seit der Neugründung eine *πόλις* im eigentlichen Sinne. — Die Frage, ob das

---

481) S. überh.: *Reland p.* 653 *sqq.* 869. Raumer S. 122. Winer *s. v.* Bethsaida. Kuhn II, 352. Robinson, Palästina III, 565—567. Ritter XV, 1, 278 ff. *Guérin, Galilée* I, 329—338. Furrer in der Zeitschr. d. deutschen Pal.-Vereins II, 66—70.

482) S. bes. *Bell. Jud.* III, 10, 7; auch *Antt.* XVIII, 2, 1 (am See Genezareth). *Vita* 72 (nahe am Jordan). *Antt.* XX, 8, 4. *B. J.* II, 13, 2 (in Peräa). — Auch *Plinius H. N.* V, 15, 71 erwähnt Julias am östlichen Ufer des Sees Genezareth.

483) *Vellejus* II, 100. *Dio Cassius* LV, 10. Vgl. *Sueton. Aug.* 65. *Tac. Annal.* I, 53. Paulys Enzykl. V, 844 f. *Lewin, Fasti sacri* (1865) *n.* 961.

484) So auch *Sanclemente, De vulgaris aerae emendatione p.* 327 *sqq. Lewin, Fasti sacri n.* 953. — Die Chronik des Eusebius setzt die Gründung von Julias irrtümlich in die Zeit des Tiberius. S. darüber unten bei Tiberias. — O. Holtzmann, Neutestamentl. Zeitgesch. 1. Aufl. S. 95 gibt freilich dem Eusebius den Vorzug vor Josephus und setzt die Gründung von Julias später als das öffentliche Wirken Jesu Christi. Anders 2. Aufl. S. 87.

485) *Plinius* V, 15, 71. *Ptolem.* V, 16, 4 = Didotsche Ausg. (I, 2, 1901) V, 15, 3. *Geogr. Ravennas edd. Pinder et Parthey p.* 85.

486) *Antt.* XVIII, 2, 1: *κώμην δὲ Βηθσαϊδὰ πρὸς λίμνῃ τῇ Γεννησαρίτιδι, πόλεως παρασχὼν ἀξίωμα πλήθει τε οἰκητόρων καὶ τῇ ἄλλῃ δυνάμει, Ἰουλίᾳ θυγατρὶ τῇ Καίσαρος ὁμώνυμον ἐκάλεσεν.*

neutestamentliche Bethsaida mit dem unsrigen identisch ist — eine Frage, die neuerdings wieder mehrfach bejaht worden ist —, kann hier unerörtert bleiben[487].

31. Sepphoris, *Σέπφωρις*[488]. Die semitische Form dieses | Ortsnamens schwankt zwischen צִפּוֹרִין und צִפּוֹרִי. Vielleicht ist ersteres die ältere, letzteres die abgeschliffene Form[489]. Der ersteren entspricht griechisch und lateinisch *Σεπφουρίν*, *Saphorim*,

---

487) Für die Identität: H. Holtzmann, Jahrbb. f. prot. Theol. 1878, S. 383f. Ders. im Hand-Kommentar zum N. T. I, 2. Aufl. S. 174. Furrer in der Zeitschr. d. DPV. II, 66—70. Ebers und Guthe, Palästina I, S. 334. 502. Oehlmann, Die Fortschritte der Ortskunde von Palästina 1. Tl. (Norden 1887, Progr.) S. 9. *G. A. Smith*, *Historical Geography of the Holy Land p.* 457 *sq.* Buhl, Geogr. des alten Palästina S. 242. — Gegen die Identität bes. Reland, Raumer und Winer a. a. O.; in neuerer Zeit z. B. van Kasteren, *Revue biblique* 1894 (s. Zeitschr. des DPV. XVIII, 226). *Ewing* in *Hastings' Dictionary of the Bible* I, 282 *sq.* — Eine seltsame Ansicht hat Goodenow aufgestellt (*Bibliotheca sacra vol.* 45, 1888, *p.* 729—732). Er meint, bei der Gründung von Julias sei dessen alter Name aufgegeben und derselbe nun von der Vorstadt von Kapernaum angenommen worden, *p.* 730: *Capernaum's suburb town (nearest to Julias) took up the relinquished name Bethsaida (Heb. „the house of food")*. Diese Vorstadt von Kapernaum sei überall unter dem Bethsaida des Neuen Testamentes zu verstehen. In der Stelle *Luc.* 9, 10 gibt Goodenow der Lesart *εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά* den Vorzug. Gegen ihn verteidigt Gray (*Bibliotheca sacra vol.* 46, 1889, *p.* 374—377) die Lesart des *textus receptus εἰς τόπον ἔρημον πόλεως καλουμένης Βηθσαϊδά*.

488) S. überh.: *Reland p.* 999—1003. Paulys Enzykl. VI, 1, 1050. Raumer S. 139. Kuhn II, 372. Robinson, Palästina III, 440—443. Ritter, Erdkunde XVI, 748f. *Guérin*, *Galilée* I, 369—376. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* I, 279 *sq.* 330—338; dazu Bl. V der engl. Karte.

489) Im A. T. kommt der Ort nicht vor; sehr häufig dagegen in der rabbinischen Literatur; in der Mischna an folgenden vier Stellen: *Kidduschin* IV, 5. *Baba mezia* VIII, 8. *Baba bathra* VI, 7. *Arachin* IX, 6 (nach der Cambridger Handschrift auch *Joma* VI, 3 *fin.*); in der Tosephta sehr oft (s. den Index in Zuckermandels Ausgabe). Sonst vgl. *Lightfoot*, *Centuria Matthaeo praemissa c.* 82—83 (*Opp.* II, 229 *sqq.*). *Neubauer*, *Géographie du Talmud p.* 191—195. Hamburger, Real-Enzykl. für Bibel und Talmud II, 1115. Bacher, Die Agada der palästinensischen Amoräer Bd. III, 1899, Register *s. v.* Sepphoris. Krauß Art. *Sepphoris* in: *The Jewish Encyclopedia* XI, 1905, *p.* 198—200. — Die Orthographie schwankt zwischen צפורין (oder, was dasselbe ist, ציפורין, צפורים) und צפורי (resp. ציפורי). Der *cod. de Rossi* 138 hat an sämtlichen vier Stellen der Mischna ציפורין; ebenso hat die Cambridger Handschrift (*University Additional* 470, 1) durchgängig die Pluralform. Auch im jerusalemischen Talmud scheint dies die herrschende Form zu sein (s. die Zitate bei Lightfoot a. a. O.). Sonst dagegen ist צפורי vorherrschend; so namentlich auch in der Tosephta (nach Zuckermandels Ausgabe). Analog ist das Schwanken zwischen den Formen Modein, Modeim und Modei. Die Pluralform dürfte in beiden Fällen das Ursprüngliche sein.

Safforine[490], der letzteren *Σαπφουρεί*, *Sapori*, *Sabure*[491]. Josephus gebraucht konstant die gräzisierte Form *Σέπφωρις*[492]. Auf Münzen nennen sich die Einwohner *Σεπφωρηνοί*[493]. — Die früheste Erwähnung findet sich bei Josephus im Anfange der Regierung des Alexander Jannäus, wo Ptolemäus Lathurus einen vergeblichen Versuch machte, Sepphoris mit Gewalt zu nehmen (*Antt.* XIII, 12, 5). Als Gabinius um 57—55 vor Chr. das jüdische Gebiet in fünf „Synedrien" zerteilte, verlegte er das Synedrium für Galiläa nach Sepphoris (*Antt.* XIV, 5, 4. *B. J.* I, 8, 5); dieses muß also schon damals die bedeutendste Stadt Galiläas gewesen sein. Als Waffenplatz wird es auch erwähnt bei der Eroberung Palästinas durch Herodes d. Gr., der es nur deshalb ohne Mühe einnehmen konnte, weil die Besatzung des Antigonus den Platz geräumt hatte (*Antt.* XIV, 15, 4. *B. J.* I, 16, 2). Bei dem Aufstand nach dem Tode des Herodes scheint Sepphoris ein Hauptsitz der Empörung gewesen zu sein. Varus entsandte dorthin eine Abteilung seines Heeres, ließ die Stadt in Brand stecken und die Einwohner als Sklaven verkaufen (*Antt.* XVII, 10, 9. *B. J.* II, 5, 1). Hiermit ist der bedeutsamste Wendepunkt in der Geschichte der Stadt gegeben: sie wurde aus einer national-jüdischen eine römerfreundlich gesinnte Stadt, vermutlich auch mit gemischter Bevölkerung. Herodes Antipas nämlich, in dessen Besitz sie nun überging, ließ sie neu aufbauen und machte sie zu einer „Zierde von ganz Galiläa" (*Antt.* XVIII, 2, 1: *πρόσχημα τοῦ Γαλιλαίου παντός*). Aber die Bevölkerung war, wie namentlich ihre Haltung während des großen Krieges vom Jahre 66—70 zeigte, nicht mehr eine antirömische, also wohl auch nicht mehr eine rein jüdische[494]. Vielleicht ist auf diesen Wechsel

---

490) *Σεπφουρίν Epiphan. haer.* 30, 11 (*ed. Dindorf*). *Saphorim: Hieronymus praef. in Jonam* (*Vallarsi* VI, 390). *Safforine: Hieron. Onomast. ed. Klostermann p.* 17, 14. Im *Evang. Johannis* 11, 54 hat der griech. und lat. Text des *cod. Cantabr.* nach *χώραν* den Zusatz *Σαμφουρειν*, *Sapfurim*. Auch hier ist, wie die Namensform zeigt, sicher Sepphoris gemeint, nicht Sepharvaim II *Reg.* 17, 24 ff., welches Resch vergleicht (Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack X, 4, S. 141 f. 204).

491) *Σαπφουρεί Ptolem.* V, 16, 4 = Didotsche Ausg. (I, 2, 1901) V, 15, 3 (die Form *Σαπφουρεῖ* ohne Zusatz ist entscheidend bezeugt, u. a. auch durch den Codex von Vatopedi s. *Géographie de Ptolémée, reproduction photolithographique etc. p.* LVII). *Sapori: Geographus Ravennas edd. Pinder et Parthey p.* 85. *Sabure: Notitia dignitatum ed. Seeck p.* 73.

492) Nur *Antt.* XIV, 5, 4 ist die Überlieferung sehr unsicher. Es finden sich die Formen *Σαφοίροις*, *Σαπφόροις*, *Σαμφώροις*, *Σεπφώροις* u. a. (s. Niese).

493) S. *Eckhel* III, 425. *Mionnet* V, 482. *De Saulcy p.* 325 *sq. pl.* XVII *n.* 1—4.

494) Daß sie doch auch jetzt noch eine vorwiegend jüdische war,

eine Stelle der Mischna zu beziehen, in welcher jedenfalls die „alte Regierung von Sepphoris" als eine rein jüdische vorausgesetzt wird[495]. Bei | der Neugründung durch Herodes Antipas scheint Sepphoris auch zur Hauptstadt von Galiläa erhoben worden zu sein[496]. Von demselben Fürsten wurde jedoch später dieser

---

erhellt besonders aus *B. J.* III, 2, 4: *προθύμως σφᾶς αὐτοὺς ὑπέσχοντο κατὰ τῶν ὁμοφύλων συμμάχους.*

495) *Kidduschin* IV, 5. Es heißt hier, daß als Israelite reinen Geblütes jeder zu gelten habe, der seine Abkunft von einem wirklich im Dienst gewesenen Priester oder Leviten oder von einem Mitgliede des Synedriums nachweise; ja überhaupt jeder, dessen Vorfahren als öffentliche Beamte oder Almosenpfleger bekannt waren; insonderheit nach Rabbi Jose auch Jeder מי שהיה חתום בארכי הישנה של ציפורין. Zur Erklärung dieser schwierigen Worte ist zu bemerken: חָתוּם, eigentlich „besiegelt", ist hier so viel wie „bestätigt, anerkannt, urkundlich beglaubigt" (vgl. den Gebrauch von *σφραγίζω Ev. Joh.* 3, 33. 6, 27). Das Wort עֵד, welches der Vulgärtext nach חתום hat, ist nach den besten Handschriften zu tilgen. ארכי ist = *ἀρχή* (nicht = Archiv, wie Krauß meint). ישנה ist sicherlich nicht der Ortsname Jeschana (wofür es die älteren Kommentatoren gehalten haben), sondern das *Adj.* „alt". Hiernach sind zwei Erklärungen möglich. Entweder 1) „Jeder, der (*resp.* dessen Vorfahre) anerkannt war **in** der alten Regierung von Sepphoris, als deren Mitglied". Dann wäre vorausgesetzt, daß alle Mitglieder der alten Regierung von Sepphoris Israeliten reinen Geblütes waren. Oder 2) „Jeder, der anerkannt war **durch** die alte Regierung von Sepphoris", nämlich als Israelite reinen Geblütes. Auch in diesem Falle wäre die alte Regierung von Sepphoris als rein israelitische Behörde vorausgesetzt. Die erstere Erklärung scheint mir nach dem Zusammenhang den Vorzug zu verdienen. — Fraglich kann allerdings sein, wann die alte rein-jüdische Regierung von Sepphoris durch eine andere, gemischte oder heidnische, ersetzt wurde. Man könnte auch an die Zeit Hadrians denken, wo infolge des jüdischen Aufstandes sich vieles verändert haben kann; wobei auch zu beachten wäre, daß ungefähr damals Sepphoris den neuen Namen Diocäsarea erhielt (s. unten). Aber nach allen Anzeichen scheint es mir wahrscheinlich, daß Sepphoris schon seit der Neugründung durch Herodes Antipas nicht mehr eine rein jüdische Stadt war. Auch das Beispiel von Tiberias zeigt, daß die Verfassungen der von Herodes Antipas gegründeten Städte nicht nach jüdischen Maßstäben organisiert waren. Josephus behauptet sogar in betreff ganz Galiläas, daß erst durch ihn die jüdische Musterverfassung dort eingeführt worden sei (*B. J.* II, 20, 5). Für Sepphoris ist noch auf die Münzen mit dem Bilde Trajans zu verweisen.

496) Josephus sagt *Antt.* XVIII, 2, 1: *ἦγεν* [oder *ἤγαγεν*] *αὐτὴν αὐτοκρατορίδα.* Darin liegt an sich wohl nicht mehr, als daß er ihr die Autonomie verlieh (*αὐτοκρατορίδα = αὐτόνομον*). Aber die folgende Geschichte macht es doch wahrscheinlich, daß ihr schon damals das übrige Galiläa untergeordnet wurde. — Die Erklärung von *αὐτοκρατορίς* durch „Residenzstadt" ist schwerlich zu billigen. Eine sichere Erklärung der Stelle ist freilich um so schwieriger, als auch die Lesart schwankt. Dindorf konjiziert *ἀνῆκεν αὐτὴν αὐτοκράτορι*, Niese liest *ἠγόρευεν αὐτὴν αὐτοκρατορίδα.* So auch Oehler, Zeitschr. des DPV. 1905, S. 59. Beides ist handschriftlich kaum genügend begründet.

Rang dem neuerbauten Tiberias verliehen, und Sepphoris diesem untergeordnet[497]. So blieb es, bis unter Nero Tiberias von Galiläa getrennt und dem Agrippa II. verliehen wurde. Infolgedessen trat wieder Sepphoris in die Stellung einer Hauptstadt von Galiläa ein[498]. Diese beiden Städte nahmen also in bezug auf Galiläa abwechselnd dieselbe Stellung ein, wie Jerusalem in bezug auf Judäa (s. unten Abschnitt II). — Sepphoris war damals die bedeutendste Festung von Galiläa[499], und neben Tiberias die größte Stadt der Provinz[500]. Darum war es beim Ausbruch des jüdischen Krieges von großer Bedeutung, daß gerade sie sich am Aufstand nicht beteiligte, sondern von Anfang an auf seiten der Römer stand. Schon als Cestius Gallus gegen das aufständische Jerusalem zog, nahm Sep|phoris eine freundliche Stellung zu ihm ein[501]. Und es blieb seiner römischen Gesinnung auch getreu während des Winters 66/67 nach Chr., als Josephus den Aufstand in Galiläa organisierte[502]. Daher nahm Josephus es einmal mit Gewalt ein,

497) *Vita* 9: Justus sagte, von Tiberias, *ὡς ἡ πόλις ἐστὶν ἀεὶ τῆς Γαλιλαίας, ἄρξειεν δὲ ἐπί γε τῶν Ἡρώδου χρόνων τοῦ τετράρχου καὶ κτίστου γενομένου, βουληθέντος αὐτοῦ τὴν Σεπφωριτῶν πόλιν τῇ Τιβεριέων ὑπακούειν.*

498) *Vita* 9: *ἄρξαι γὰρ εὐθὺς τὴν μὲν Σέπφωριν, ἐπειδὴ Ῥωμαίοις ὑπήκουσε, τῆς Γαλιλαίας.*

499) *Bell. Jud.* II, 18, 11: *ἡ καρτερωτάτη τῆς Γαλιλαίας πόλις Σέπφωρις.* Vgl. *B. J.* III, 2, 4. — Die *ἀκρόπολις* wird erwähnt *Vita* 67. Vgl. Mischna *Arachin* IX, 6: קצרה הישנה של צפורין „die alte Burg von Sepphoris". Tosephta *Schabbath p.* 129, 27 *ed. Zuckermandel* קצטרא שבצפורי.

500) *Vita* 65 (*ed. Niese* § 346): *τῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ πόλεων αἱ μέγισται Σέπφωρις καὶ Τιβεριάς.* — *Vita* 45: *εἰς Σέπφωριν, μεγίστην τῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ πόλιν.* — *B. J.* III. 2, 4: *μεγίστην μὲν οὖσαν τῆς Γαλιλαίας πόλιν, ἐρυμνοτάτῳ δ' ἐπιτετειχισμένην χωρίῳ.* — Nach *Vita* 25 waren Tiberias, Sepphoris und Gabara die drei größten Städte Galiläas.

501) *B. J.* II, 18, 11.

502) *Jos. Vita* 8. 22. 25. 45. 65. — Hiermit scheinen freilich zwei Stellen des *Bell. Jud.* im Widerspruch zu stehen: nach *B. J.* II, 20, 6 überließ Josephus den Sepphoriten selbst die Befestigung ihrer Stadt, da er sie ohnehin „bereit zum Kriege" (*προθύμους ἐπὶ τὸν πόλεμον*), *scil.* gegen die Römer, fand; und nach *B. J.* II, 21, 7 trat Sepphoris beim Ausbruch des Konfliktes zwischen Josephus und der fanatischeren Kriegspartei auf Seite der letzteren. Allein wie es in Wahrheit mit beiden Tatsachen sich verhält, sieht man aus den spezielleren Angaben der *Vita*. Ihre Bereitschaft für die Sache der Revolution schützten die Sepphoriten nur vor, um sich die ganze Revolutionspartei vom Leibe zu halten; sie befestigen ihre Stadt nicht gegen, sondern für die Römer (s. bes. *Vita* 65). Und da sie im Winter 66/67 längere Zeit ohne römischen Schutz waren, mußten sie zwischen den einander gegenseitig sich bekämpfenden Revolutionsparteien lavieren, und womöglich zu beiden eine scheinbar freundliche Stellung einnehmen (s. *Vita* 25 und bes. *Vita* 45), worauf also das in *B. J.* II, 21, 7 Gesagte zu reduzieren ist.

wobei er nicht hindern konnte, daß es durch seine galiläischen Truppen geplündert wurde[503]. Infolgedessen sandte Cestius Gallus der bedrängten Stadt eine Besatzung, durch welche Josephus, als er zum zweitenmal in die Stadt eindrang, zurückgeschlagen wurde[504]. Bald darauf traf Vespasian mit seinem Heere in Galiläa ein, und Sepphoris erbat und erhielt nun durch ihn abermals eine römische Besatzung[505]. — Aus der weiteren Geschichte der Stadt sind nur Bruchstücke bekannt. Auf Münzen Trajans nennen sich die Einwohner noch *Σεπφωρηνοί*. Bald darauf erhielt sie aber den Namen Diocäsarea, der auf Münzen seit Antoninus Pius nachweisbar ist. Ihre offizielle Bezeichnung auf den Münzen ist: *Διοκαι(σάρεια) ἱερὰ ἄσ(υλος) καὶ αὐτό(νομος)*[506]. Der Name Diocäsarea ist bei den griechischen | Schriftstellern der herrschende geblieben[507]. Doch hat sich daneben auch der ursprüngliche erhalten, ja zuletzt wieder jenen verdrängt[508]. — Das Gebiet von Diocäsarea war so groß, daß es z. B. das Dorf Dabira am Berg Tabor noch mit umfaßte[509].

32. Julias oder Livias[510]. Im Alten Testamente wird ein Ort Beth-haram (בֵּית הָרָם oder בֵּית הָרָן) im Ostjordanlande, im

503) *Vita* 67.

504) *Vita* 71. — Auf diese zweimalige Einnahme von Sepphoris bezieht sich die Bemerkung *Vita* 15: *δὶς μὲν κατὰ κράτος ἑλὼν Σεπφωρίτας*.

505) *Vita* 74. *Bell. Jud.* III, 2, 4. 4, 1. — Die früher von Cestius Gallus gesandte Besatzung war entweder inzwischen wieder abgezogen oder sie wurde nun durch die Truppen Vespasians ersetzt oder verstärkt.

506) S. über die Münzen überhaupt: *Noris* V, 6 *fin.* (*ed. Lips. p.* 562—564). *Eckhel* III, 425 *sq.* *Mionnet* V, 482 *sq.* *Suppl.* VIII, 331 *sq.* *De Saulcy p.* 325—330, *pl.* XVII *n.* 1—7. — Über eine angebliche Münze des Seleukus I Nikator: *Eckhel* III, 426. *Mionnet* V, 4. In der Zeitschr. f. Numismatik XIII, 1885, S. 134—136 teilt Imhoof-Blumer eine Münze von Diocäsarea mit, die er wohl mit Recht dem cilicischen Diocäsarea zuschreibt. — Über die Identität von Sepphoris und Diocäsarea: *Epiphan. haer.* 30, 11 *fin.* *Hieronymus Onomast. ed. Klostermann p.* 17, 13 *sq.* *Idem, praefat. in Jonam* (*Vallarsi* VI, 390). *Hegesippus, De bello Jud.* I, 30, 7.

507) *Eusebius* im *Onomast.* nennt die Stadt ausschließlich *Διοκαισάρεια* (s. den Index bei Klostermann). Sonst vgl. außer der in der vorigen Anm. zitierten Literatur auch: *Socrates, Hist. eccl.* II, 33. *Sozom. Hist. eccl.* IV, 7. *Theophanes, Chronographia ed. Bonnens.* I, 61. *Cedrenus ed. Bekker* I, 524. *Le Quien, Oriens christ.* III, 714.

508) Über den fortdauernden Gebrauch des Namens Sepphoris s. oben Anm. 489—491. Der Ort heißt noch heute Sefurije.

509) *Euseb. Onomast. p.* 78: *Δαβειρά .... ἐν τῷ ὄρει Θαβώρ, ἐν ὁρίοις Διοκαισαρείας.* — Auch *Gabatha*, das heutige *Jebata*, ungefähr 7—8 *mil. pass.* von Diocäsarea, gehörte zu dessen Gebiet; s. oben Anm. 432.

510) S. überh.: *Reland p.* 642. 874. Paulys Enzykl. IV, 1107. Winer, RWB. I, 171 (*s. v.* Beth-haram). Raumer S. 260. Ritter XV, 538. 573. 1186. Seetzen, Reisen IV, 224 f. Riehms Wörterb. *s. v.* Beth-haram. Kuhn, Die

Gebiete des amoritischen Königs von Hesbon erwähnt (*Jos.* 13, 27. *Num.* 32, 36). Im jerusalemischen Talmud wird als neuerer Name dieses Beth-haram בית רמתה angegeben[511]; und ebenso identifizieren Eusebius und Hieronymus das biblische Beth-haram mit dem ihnen bekannten *Βηθραμφθά* oder *Bethramtha*[512]. Mit letzterem ist jedenfalls identisch das *Βηθαράμαθος*, wo Herodes d. Gr. einen Palast hatte, der bei dem Aufstande nach dem Tode des Herodes zerstört wurde[513]. Eben dieses Bethramphtha nun wurde von Herodes Antipas neu gebaut und befestigt und zu Ehren der | Gemahlin des Augustus **Julias** genannt (*Jos. Antt.* XVIII, 2, 1. *B. J.* II, 9, 1). Statt des Namens Julias geben Eusebius und andere den Namen **Livias**[514]. Und unter diesem Namen wird die Stadt auch sonst häufig erwähnt[515]. Da die Gemahlin des Augustus eigentlich

---

städtische und bürgerl. Verfassung II, 352f. Ders., Über die Entstehung der Städte der Alten (1878) S. 426. *Tuch, Quaestiones de Flavii Josephi libris historicis* (1859) *p.* 7—11. Verschiedene Mitteilungen in der Zeitschr. des DPV. II, 2—3. VII, 201ff. VIII, 100. XIII, 218f. *The Survey of Eastern Palestine, Memoirs etc. vol.* I *by Conder*, 1889, *p.* 238f. Thomsen, *Loca sancta p.* 83*sq.*

511) *jer. Schebiith* 38d (zu Mischna *Schebiith* IX, 2; s. die Stelle auch bei *Reland p.* 306—308. Es wird hier Peräa nach seiner physischen Beschaffenheit in drei Teile eingeteilt: Gebirge, Ebene und Tal (הר, שפלה und עמק). Im Gebirge liegt z. B. Machärus, in der Ebene Hesbon, im Tal בית הרן und בית נמרה. Als die neueren Namen der beiden letzteren Orte werden dann angegeben בית רמתה und בית נמרין. — In der Tosephta (*p.* 71, 23 *ed. Zuckermandel*) heißen die beiden Orte בית נמרה רמתא. Ist hier בית vor רמתא ausgefallen? oder sollte der Ort auch einfach רמתא genannt worden sein?

512) *Euseb. Onomast. ed. Klostermann p.* 48. 49.

513) *Bell. Jud.* II, 4, 2. In der Parallelstelle *Antt.* XVII, 10, 6 ist der Name korrumpiert. Statt *ἐν Ἀμάθοις* oder *ἐν Ἀμμάθοις*, wie der überlieferte Text hat, ist entweder zu lesen *ἐν Ἀραμαθοῖς* (mit Weglassung von Beth, so *Tuch, Quaestiones etc. p.* 10) oder geradezu *ἐν Βηθαραμαθοῖς*.

514) *Euseb. Onomast. ed. Klostermann p.* 48: *Βηθραμφθά .... αὐτὴ δέ ἐστιν ἡ νῦν καλουμένη Λιβιάς.* — *Hieronymus ibid. p.* 49: *Bethramtha .. ab Herode in honorem Augusti Libias cognominata.* — *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 148*sq.*: *Herodes Tiberiadem condidit et Liviadem* (nach Hieron., ebenso armen.). — *Syncell. ed. Dindorf* I, 605: *Ἡρώδης ἔκτισε Τιβεριάδα εἰς ὄνομα Τιβερίου Καίσαρος. ὁ αὐτὸς Λιβιάδα.* — Die Identität von Livias mit dem Betharamphtha-Julias des Josephus ist hiernach zweifellos (gegen Kasteren, Zeitschr. des DPV. XIII, 218f.).

515) *Plinius H. N.* XIII, 4, 44. *Ptolemaeus* V, 16, 9 = Didotsche Ausg. (I, 2, 1901) V, 15, 6 (*Λιβιάς* nach entscheidendem Zeugnis, u. a. auch nach dem Cod. von Vatopedi). *Euseb.* im *Onomast.* häufig. *Hierocles, Synecd. ed. Parthey p.* 44. Die *Notitia episcopat.* ebendas. *p.* 144. Die Akten der Konzilien (*Le Quien, Oriens christ.* III. 655*sq.*). Die *Vita S. Joannis Silentiarii* (in den *Acta Sanctorum*, s. die Stelle bei *Reland p.* 874). *Geographus Ravennas edd. Pinder et Parthey p.* 84 (*Leviada*, als *Nominat.*). *Gregor. Turon. De gloria martyr.* I, 18. Raabe, Petrus der Iberer (1895) S. 81f. Die Pilgerschriften

Livia hieß und erst durch das Testament des Augustus in die *gens Julia* aufgenommen wurde, daher auch erst seit dessen Tod den Namen Julia führte[516], so ist anzunehmen, daß Livias der ältere Name der Stadt ist, und daß dieser erst später (nach dem Tode des Augustus) in den Namen Julias geändert wurde; daß jedoch dieser neue offizielle Name nicht mehr imstande war, den schon eingebürgerten älteren zu verdrängen (ähnlich wie bei Cäsarea Philippi und Neronias). Nur Josephus gebraucht den offiziellen Namen Julias. Er erwähnt die Stadt unter diesem Namen auch noch zur Zeit des jüdischen Krieges, wo sie durch Placidus, einen Unterfeldherrn Vespasians, eingenommen wurde[517]. — Die | Lage der Stadt beschreibt am genauesten der Palästinapilger Theodosius (*saec.* VI) und nach ihm Gregor von Tours: sie lag jenseits des Jordan, gegenüber von Jericho, XII *m. p.* von dieser Stadt entfernt, in der Nähe von warmen Quellen[518]. Hiermit stimmt auch Eusebius

bei *Geyer, Itinera Hierosolymitana p.* 51, 13. 52, 10. 54, 8 (Silvia), 145, 16 ff. (Theodosius), 165, 22 (Antoninus Martyr; die Handschriften haben hier *salmiada* oder *salamiada*; die von Gildemeister, Zeitschr. des DPV. VIII, 100 vorgeschlagene Korrektur in *Liviada* ist trotz des Widerspruchs, welchen Mommert, Änon und Bethania 1903, S. 68f. dagegen erhoben hat, sehr wahrscheinlich). — Über die mehrfach sich findende Nominativ-Bildung *Liviada* s. Rönsch, Itala und Vulgata S. 258f.

516) Über das Testament des Augustus s. *Tacit. Annal.* I, 8: *Livia in familiam Juliam nomenque Augustum adsumebatur.* Der Name Julia für Livia bei Schriftstellern (z. B. *Tac. Annal.* I, 14. V, 1. *Sueton. Calig.* 16. *Dio Cassius* LVI, 46. *Plinius H. N.* X, 55, 154. *Josephus* häufig) und auf Münzen und Inschriften. S. Paulys Enzykl. IV, 484. 1116. Rostowzew, Livia und Julia (*Strena Helbigiana* 1900, *p.* 262—264). — Palästinensische Münzen der Julia s. bei *De Saulcy, Recherches sur la Numismatique Judaïque* 1854, *p.* 140—145. *Madden, History of Jewish Coinage p.* 141—151. *De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte p.* 73—76. *Madden, Numismatique Chronicle* 1875, *p.* 183 bis 188. Ders., *Coins of the Jews* (1881) *p.* 177—182. Stickel, Zeitschr. des DPV. VII, 213.

517) *Bell. Jud.* IV, 7, 6. 8, 2. — Sonst wird die Stadt bei Josephus nicht erwähnt. Denn *Antt.* XX, 8, 4. *Bell. Jud.* II, 13, 2 ist sicher Julias = Bethsaida gemeint; und *Antt.* XIV, 1, 4 ist statt *Λιβιάς* mit *cod. Pal.* *Λιββα* zu lesen; es ist derselbe Ort, der *Antt.* XIII, 15, 4 *Λεμβά* heißt. Vgl. Nieses Ausgabe und *Tuch* a. a. O. *p.* 11. 14. Schlatter, Zeitschr. d. DPV. XIX, 230 (Lemba ist aus Libba entstanden wie Ambakum aus Abbakuk und dgl.). Auch das *Λυσιάς* des *Strabo p.* 763 hat mit unserem Livias nichts zu tun, da es schon zur Zeit des Pompeius existierte.

518) *Theodosius* bei *Geyer, Itinera Hierosolymitana p.* 145: *Civitas Leviada trans Jordanen, habens de Hiericho milia* XII . . . *ibi aquae calidae sunt, ubi Moyses lavit, et in ipsas aquas calidas leprosi curantur.* — *Gregor. Turon., De gloria martyrum* I, 18: *Sunt autem et ad Levidam* [*al. Leviadem*] *civitatem aquae calidae, ... ubi similiter leprosi mundantur; est autem ab Hiericho duodecim millia.*

überein, der sie gegenüber von Jericho, auf dem Weg nach Hesbon, ansetzt[519]. — Ihre Dattelkultur wird von Theodosius noch ebenso gerühmt wie von Plinius[520].

33. Tiberias, *Τιβεριάς*[521]. — Die bedeutendste Schöpfung des Herodes Antipas war die Gründung einer neuen Hauptstadt am westlichen Ufer des Sees Genezareth, die er zu Ehren des Tiberius *Τιβεριάς* nannte. Sie lag in der Nähe berühmter warmer Quellen, „in der besten Gegend Galiläas" (*τοῖς κρατίστοις .. τῆς Γαλιλαίας*, *Antt.* XVIII, 2, 3. *Bell. Jud.* II, 9, 1; vgl. oben § 17b)[522]. Ihre Er-

---

519) *Euseb. Onomast. ed. Klostermann p.* 12. 16. 48. — Vgl. auch die Stelle aus der *Vita S. Joannis Silentiarii* bei *Reland p.* 874. — Die angegebenen Daten stimmen zu der Lage des heutigen Tell er-Rame auf der Süd-Seite des Wadi Hesban, fast genau in der Mitte zwischen Jericho und Hesbon (s. bes. die genaue Karte in *The Survey of Eastern Palestine vol.* I, 1889, und den Text ebendas. *p.* 238f.). Sicherlich ist also hier Beth-ramtha = Livias zu suchen, während die Identität mit Beth-haran aus sprachlichen Gründen fraglich erscheint (s. Zeitschr. des DPV. II, S. 2—3). Auf der Nord-Seite des Wadi Hesban, bei Tell Hammam, östlich von Tell er-Rame, ist eine warme Quelle. S. *Merrill, East of the Jordan* (1881) *p.* 193. Dechent, Zeitschr. des DPV. VII, 202. Gildemeister in seiner Ausgabe des Antoninus (1889) S. 40 Anm. *The Survey of Eastern Palestine p.* 101, 229.

520) *Plinius H. N.* XIII, 4, 44 (s. oben Anm. 463). — *Theodosius* l. c.: *ibi habet dactalum Nicolaum majorem.* Hierzu oben Bd. I, S. 51, auch Blümner, Der Maximaltarif des Diocletian 1893, S. 101.

521) S. überh.: *Reland p.* 1036—1042. Raumer S. 141f. Winer RWB. *s. v.* Robinson, Palästina III, 500—525. Ritter, Erdkunde XV, 1, 315—322. Bädeker-Socin 3. Aufl. S. 252—256. Sepp, Jerusalem II, 188—209. *Guérin, Galilée* I, 250—264. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* I, 361 *sq.* 379. 418—420; dazu Blatt VI der großen englischen Karte. Frei, Zeitschr. des DPV. IX, 1886, S. 81—103. Kaminka, Studien zur Geschichte Galiläas, 1889, S. 9—29. *Le Strange, Palestine under the Moslems p.* 334—341. Thomsen, *Loca sancta p.* 111.

522) Über die warmen Quellen s. *Plinius H. N.* V, 15, 71: *Tiberiade aquis calidis salubri.* — *Jos. Antt.* XVIII, 2, 3. *Bell. Jud.* II, 21, 6. IV, 1, 3. *Vita* 16. — Mischna *Schabbath* III, 4. XXII, 5. *Negaim* IX, 1. *Machschirin* VI, 7. Tosephta *Schabbath p.* 127, 21 *ed. Zuckermandel.* — *Antoninus Martyr c.* 7 bei *Geyer, Itinera Hieros. p.* 163: *in civitatem Tiberiada, in qua sunt thermae ... salsae.* — Jakubi (9. Jahrh.), übers. v. Gildemeister, Zeitschr. des deutschen Pal.-Ver. IV, 87f. Mukaddasi ebendas. VII, 153f. 222. Idrisi ebendas. VIII, 128. — Das heutige Tiberias liegt etwa 40 Minuten nördlich von den Quellen; und man hat keinen Grund, die frühere Lage der Stadt anders anzusetzen. Denn die Meinung Furrers (Ztschr. d. DPV. II, 54), daß das alte Tiberias direkt an der Stelle der Quellen gelegen habe, so daß diese „in die Mauern der Stadt eingeschlossen waren", beruht auf irriger Auffassung von *Jos. Vita* 16. *B. J.* II, 21, 6. S. dagegen: *Antt.* XVIII, 2, 3. *B. J.* IV, 1, 3. (Das *ἐν Τιβεριάδι* an den beiden ersteren Stellen heißt nur „im Gebiet von Tiberias"; so z. B. bei *Steph. Byz. ed. Meineke p.* 366: *Κάσπιον, ὄρος*

bauung fällt jedenfalls erheblich später als die von Sepphoris und Livias. Denn während Josephus die Erbauung dieser beiden Städte gleich im Anfange der Regierung des Herodes Antipas erwähnt, kommt er auf die Gründung von Tiberias erst nach dem Amtsantritt des Pilatus (26 nach Chr.) zu sprechen (s. *Antt.* XVIII, 2, 1—3). Dies macht es wahrscheinlich, daß Tiberias erst nach oder um 26 nach Chr. erbaut ist[523]. Eusebius in seiner Chronik setzt die Erbauung bestimmt in das 14. Jahr des Tiberius; aber dieser Ansatz ist in chronologischer Beziehung ganz wertlos[524]. Leider läßt sich die | auf den Münzen Trajans und Hadrians vorkommende Ära der Stadt nicht sicher berechnen. Es scheint aber, daß die Daten der Münzen mit der aus Josephus entnommenen Vermutung nicht im

---

ἐν Ἀσπένδῳ τῆς Παμφυλίας, p. 442: *ἔστι καὶ ἐν Κυζίκῳ κώμη Μέλισσα*, vgl. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 1881, S. 16, Anm. 5. Auch im A. T., II Chron. 26, 6 באשדוד = im Gebiet von Asdod. Ohne das Material aus Steph. Byz. zu kennen, hat auch Frei, Zeitschr. des DPV. IX, 95—99 das Richtige gefunden.) — Der Ort, wo die Quellen lagen, hieß *Ἀμμαθούς* (so ist sicher *Antt.* XVIII, 2, 3 und wahrscheinlich auch *B. J.* IV, 1, 3 zu lesen, vgl. Theol. Litztg. 1890, 645), hebr. חמתה, *jer. Erubin* V, 22d unten, Tosephta *Erubin p.* 146, 5 *ed. Zuckermandel.* Die Ansicht von Furrer und anderen, daß die bei *Joseph. Antt.* XVIII, 2, 3 und *B. J.* IV, 1, 3 erwähnten Quellen verschieden seien von den *Vita* 16 und *B. J.* II, 21, 6 erwähnten (Furrer, Zeitschr. des DPV. XIII, 194 ff. Oehlmann, Die Fortschritte der Ortskunde von Palästina, 1. Tl. Norden, Progr. 1887, S. 12—14), ist eine seltsame Konsequenz, zu welcher sie durch ihre Ansicht über die Lage von Tarichea gedrängt worden sind. Vgl. dagegen die Bemerkungen über die Lage von Tarichea oben § 20 (I, 614 f.), auch Dechent, Zeitschr. des DPV. VII, 178. Kasteren ebendas. XI, 215. Buhl ebendas. XIII, 39—41. Guthe ebendas. XIII, 284 f. — Über die Bäder von Tiberias überhaupt auch *Lightfoot, Centuria Matthaeo praemissa c.* 74 (*Opp.* II, 224 *sq.*). *Wichmanshausen, De thermis Tiberiensibus* (in Ugolinis *Thesaurus t.* VII.) Hamburger, Real-Enzykl. für Bibel und Talmud. II. Abt. Art. „Heilbäder". Dechent, Ztschr. des DPV. VII, 176—187.

523) So auch *Lewin, Fasti sacri* (*London* 1865) *n.* 1163.

524) *Eusebius, Chron. ed. Schoene* II, 146—149 berichtet die Gründung neuer Städte durch die Söhne des Herodes in folgender Reihenfolge: Philippus gründet Cäsarea und Julias, Herodes Antipas gründet Tiberias und Livias. Sämtliche Gründungen werden in die Zeit des Tiberius gesetzt; Sepphoris ist ganz übergangen. Dies alles macht es zweifellos, daß die Angaben des Eusebius lediglich aus *Jos. Bell. Jud.* II, 9, 1 geschöpft sind. Denn die Gründungen werden dort genau in derselben Reihenfolge, ebenfalls nach dem Regierungsantritt des Tiberius und ebenfalls mit Übergehung von Sepphoris aufgezählt. Die Ansätze des Eusebius sind also nicht nur ohne selbständigen Wert, sondern sie sind überdies aus dem ungenaueren Bericht des Josephus im *Bell. Jud.* geschöpft, mit Ignorierung des genaueren in *Antt.* XVIII, 2, 1—3. Vgl. auch Zeitschr. für wiss. Theol. 1898, S. 30 f., überh. S. 22 ff.

Widerspruch stehen[525]. Die Bevölkerung von Tiberias war eine sehr gemischte. Um nur Einwohner für die neue Stadt zu gewinnen, mußte Herodes Antipas eine wahre *colluvies hominum*, zum Teil zwangsweise, dort ansiedeln (s. oben § 17[b]). Ihre Haltung während des jüdischen Krieges zeigt aber, daß sie doch eine vorwiegend jüdische war. Nur die Verfassung war ganz in hellenistischer Weise organisiert[526]: die Stadt hatte einen Rat (*βουλή*) von 600 Mitgliedern[527], an dessen Spitze ein *ἄρχων*[528] und ein Ausschuß der *δέκα πρῶτοι*[529] stand, ferner Hyp-

525) Über die Münzen und die Ära s.: Noris V, 6 (*ed. Lips. p.* 552—564). *Sanclemente, De vulgaris aerae emendatione p.* 324 *sq.* Eckhel III, 426—428. *Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II *lib.* IV, 340—344. Mionnet V, 483—486. *Suppl.* VIII, 332 *sq.* Huber in der Wiener Numismatischen Zeitschrift, Jahrg. I, 1869, S. 401—414. *De Saulcy p.* 333—338, *pl.* XVII *n.* 9—14. Ders. im *Annuaire de la Société Française de Numismatique et d'Archéol.* III, 266—270. *G. A. Smith, Historical Geography of the Holy Land p.* 448. *Macdonald, Catal. of the Hunterian collection* III, 1905, *p.* 275. — Unter den datierten Münzen sind sicher bezeugt nur die Münzen Trajans mit der Jahreszahl 81 und die Münzen Hadrians mit der Jahreszahl 101. Noris und Sanclemente setzten auch Trajans-Münzen mit der Jahreszahl 101 voraus und berechneten demgemäß die Epoche von Tiberias auf d. J. 17 n. Chr. (denn es müßte dann das Jahr, in welchem Hadrian auf Trajan folgte, also 117 n. Chr. = 101 *aer. Tiberiens.* sein, also 17 n. Chr. = 1 *aer. Tib.*). Aber die Münzen mit der Jahreszahl 101 gehören sicher alle Hadrian an. Auch die anderen von den Numismatikern vereinzelt angegebenen Daten (de Saulcy gibt noch Münzen des Claudius v. J. 33, Trajans v. J. 80 und 90, Hadrians v. J. 103) sind zweifelhaft. Man kann daher mit Sicherheit nur sagen, daß die Epoche von Tiberias nicht früher als 17 nach Chr. beginnen kann. Ein weiterer Anhaltspunkt ließe sich gewinnen, wenn die Titel, welche Trajan auf den Münzen vom J. 81 führt, sicher festgestellt werden könnten. Wenn er nämlich hier nur *Germanicus*, nicht *Dacicus* heißt, so könnten die betreffenden Münzen nicht später als 103 nach Chr. geprägt sein (seit welchem Jahre Trajan auch den letzteren Titel führte), die Epoche also nicht später als 22 n. Chr. beginnen (so Eckhel). Wenn er aber umgekehrt gerade auf jenen Münzen schon beide Titel hat (wie Reichardt bei Huber a. a. O. versichert, indem statt *ΓΕΡΜ.* zu lesen sei *ΓΕΡ. Δ.*), so könnten umgekehrt die Münzen nicht früher als 103 geprägt sein, die Epoche also nicht früher als 22 n. Chr. beginnen. Damit würde dann Josephus im Einklang stehen.

526) S. zum Folgenden: Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung II, 353 f. Ders., Über die Entstehung der Städte der Alten S. 427 f.

527) *Bell. Jud.* II, 21, 9. Vgl. überhaupt *Vita* 12. 34. 55. 58. 61. 68.

528) *Vita* 27. 53. 54. 57. *Bell. Jud.* II, 21, 3. Es wird hier überall ein Jesus, Sohn des Sapphias, als Archon von Tiberias während der Revolutionszeit erwähnt. Zu seiner Befugnis gehört z. B. auch die Leitung der Rats-Versammlung, *Vita* 58.

529) *Vita* 13. 57. *Bell. Jud.* II, 21, 9 = *Vita* 33. S. bes. *Vita* 13: *τοὺς τῆς βουλῆς πρώτους δέκα*. *Vita* 57: *τοὺς δέκα πρώτους Τιβεριέων*. — Über diese in den hellenistischen Kommunen häufig vorkommenden *δέκα πρῶτοι* s.

archen[530] und einen Agoranomos[531]. Auch wurde sie zur Hauptstadt von Galiläa erhoben, indem selbst Sepphoris ihr untergeordnet wurde (s. oben S. 211 f.). Die Münzen von Tiberias, welche zur Zeit des Herodes Antipas geprägt sind, haben einfach die Aufschrift *Τιβεριάς*[532]. — Nach der Absetzung des Herodes Antipas ging Tiberias in den Besitz Agrippas I. über. Auch aus dessen Zeit ist eine Münze mit der Aufschrift *Τιβεριέων* bekannt[533]. Nach Agrippas Tode kam die Stadt unter die Oberhoheit der römischen Prokuratoren von Judäa. Ebendamals muß sie durch Kaiser Claudius neue politische Rechte erhalten oder wenigstens irgendwelche Gunstbezeugung erfahren haben; denn die Einwohner nennen sich auf den Münzen Trajans und Hadrians *Τιβεριεῖς Κλαυδιεῖς*[534]. Ihre

---

Kuhn I, 55; Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I, 213 f. (1881); d. Index zum *Corp. Inscr. Graec. p.* 35. Liebenam, Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche (1900) S. 552 f. Brandis in Pauly-Wissowas Real-Enz. IV, 2417 ff. Seeck, Decemprimat und Dekaprotie (Beiträge zur alten Geschichte, herausg. von Lehmann I, 1, 1901, S. 147—187). Hula, Dekaprotie und Eikosaprotie (Jahreshefte des österr. archäol. Inst. V, 1902, S. 197—207). — Sie sind nicht etwa die zehn ältesten oder angesehensten Mitglieder des Rates, sondern ein wechselnder Ausschuß desselben mit bestimmten amtlichen Funktionen, wie schon die oft vorkommende Formel *δεκαπρωτεύσας* zeigt (s. *Corp. Inscr. Graec. n.* 2639. 2929. 2930. *Add.* 2930b. 3490. 3491. 3496. 3498. 4289. 4415b. *δεκαπρωτευκώς n.* 3418). Ihr Hauptamt war die Eintreibung der Steuern, für deren richtigen Eingang sie mit dem eigenen Vermögen hafteten, *Digest.* L, 4, 1, 1: *Munerum civilium quaedam sunt patrimonii, alia personarum. Patrimonii sunt munera rei vehicularis, item navicularis, decemprimatus: ab istis enim periculo ipsorum exactiones sollemnium celebrantur. Digest.* L, 4, 18, 26: *Mixta munera decaprotiae et icosaprotiae, ut Herennius Modestinus . . . . decrevit: nam decaproti et icosaproti tributa exigentes et corporale ministerium gerunt et pro omnibus defunctorum* (?) *fiscalia detrimenta resarciunt.* — Es ist bemerkenswert, daß Josephus bei seiner Verwaltung Galiläas den *decem primi* zu Tiberias Wertsachen des Königs Agrippa zur Aufbewahrung übergibt und sie dafür verantwortlich macht, *Vita* 13. 57.

530) *B. J.* II, 21, 6: *τοῖς κατὰ τὴν πόλιν ὑπάρχοις.*

531) *Antt.* XVIII, 6, 2. — Über das Amt des *ἀγορανόμος* s. Stephanus, *Thes. s. v.* Häderli, Die hellenischen Astynomen und Agoranomen, vornehmlich im alten Athen (Jahrbb. f. class. Philol. 15. Supplementbd. 1887, S. 45—94). Oehler in Pauly-Wissowas Real-Enz. I, 884 f. Liebenam, Städteverwaltung im röm. Kaiserreiche S. 362 ff., 539—542. In einzelnen Städten wechselte das Amt halbjährlich (*Clermont-Ganneau, Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* 1898, *p.* 607 *sq.*). — Auch die rabbinischen Quellen kennen das Amt des אגרונימוס (Krauß, Griech. und lat. Lehnwörter im Talmud etc. II, 11 f.).

532) *Madden, History of Jewish Coinage p.* 97. 98. Ders., *Coins of the Jews* (1881) *p.* 119. 120.

533) *Madden, History p.* 110. *Coins of the Jews p.* 138.

534) S. die oben Anm. 525 zitierte Literatur, bes. de Saulcy.

Stellung als Hauptstadt Galiläas behielt sie ununterbrochen bis zur Zeit Neros (*Jos. Vita* 9). Erst durch diesen, vielleicht erst im Jahre 61 nach Chr., wurde sie dem Agrippa II. verliehen und damit von Galiläa abgetrennt (*Antt.* XX, 8, 4. *B. J.* II, 13, 2. *Vita* 9)[535]. Sie gehörte also zum Gebiete Agrippas II., als im Jahre 66 der jüdische Aufstand ausbrach. Die Haltung der Bevölkerung diesem gegenüber war eine sehr verschiedene: einige wollten auf seiten Agrippas und der Römer bleiben; andere — und zwar die Masse der Besitzlosen — verlangten den Anschluß an die Sache der Revolution; wieder andere nahmen eine zurückhaltende Stellung ein (*Vita* 9; vgl. auch *Vita* 12, wo die Revolutionspartei *ἡ τῶν ναυτῶν καὶ τῶν ἀπόρων στάσις* heißt). Die Revolutionspartei hatte entschieden die Oberhand; und so mußten die anderen sich fügen. Ein Hauptführer der ersteren war Jesus, Sohn des Sapphias, der damalige Archon der Stadt[536]. Auch nach dem Sieg der revolutionären Strömung hielt aber ein Teil der Einwohnerschaft die Beziehungen zu Agrippa aufrecht und bat ihn wiederholt, freilich vergeblich, um seine Unterstützung[537]. Als Vespasian den größten Teil Galiläas unterworfen hatte und bis Tiberias vorgedrungen war, wagte die Stadt keinen Widerstand; sie öffnete freiwillig die Tore und bat um Gnade, die ihr aus Rücksicht auf Agrippa gewährt wurde: Vespasian ließ zwar seine Soldaten in Tiberias einziehen, schonte aber die Stadt und übergab sie wieder dem Agrippa[538]. Ob Agrippa sie bis zu seinem Tode (100 nach Chr.) behalten hat, ist fraglich. Einige Spuren, wenn auch unsicherer Art, sprechen dafür, daß ihm seine jüdischen Besitzungen im Jahre 85 nach Chr. abgenommen wurden[539]. Tiberias kam dann (sei es 85 oder 100 nach Chr.) wieder unter die unmittelbare römische Herrschaft, von welcher auch die vorhandenen Münzen, meist aus der Zeit Trajans und Hadrians, Zeugnis geben[540]. Eusebius bezeichnet sie als *πόλις ἐπίσημος*[541]. Im dritten und vierten Jahrhundert nach Chr. war

535) Über die Zeit s. oben § 19, Anhang (Bd. I, S. 588 f.)

536) *Jos. Vita* 12. 27. 53. 54. 57. *Bell. Jud.* II, 21, 3. III, 9, 7—8. — Die revolutionäre Haltung der Stadt erhellt aus der ganzen Erzählung des Josephus in seiner *Vita*.

537) *Bell. Jud.* II, 21, 8—10. *Vita* 32—34. 68—69. 70.

538) *Bell. Jud.* III, 9, 7—8.

539) S. Bd. I, S. 595. 598 f. — Die Spuren sind: 1) daß Batanäa zur Zeit der Abfassung von Josephus' Archäologie, also im J. 93 dem Agrippa nicht mehr gehört hat (*Antt.* XVII, 2, 2), 2) die Notiz eines späteren Chronographen, daß Agrippas jüdisches Königtum im J. 85 endigte.

540) Eine Münze aus der Zeit des Commodus ist publiziert worden von Huber in der Wiener Numismatischen Zeitschr. Jahrg. I, 1869, S. 401 ff.

541) *Onomast. ed. Klostermann p.* 16.

sie ein Hauptsitz rabbinischer Gelehrsamkeit und wird daher auch in der talmudischen Literatur häufig erwähnt[542]. Sie hatte aber seit dem zweiten Jahrhundert auch heidnische Tempel, z. B. ein *Ἀδριάνειόν*, das ein *ναὸς μέγιστος* war[543]. Von ihrer Bedeutung als Handelsstadt im zweiten Jahrhundert nach Chr. geben zwei neuerdings in Rom gefundene Inschriften Kunde, wonach die Kaufleute aus Tiberias in Rom eine eigene *statio* (Verein und Vereinshaus) hatten[544].

Bei einigen der zuletzt genannten Städte, wie Antipatris, Phasaelis, Julias und Livias, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, ob sie wirklich in die Klasse der selbständigen Städte mit hellenistischer Verfassung gehörten: es ist ebensogut möglich, daß sie wie andere Städte zweiten Ranges der allgemeinen Organisation des Landes einverleibt waren. Sie mußten aber hier mit genannt werden, weil jedenfalls ein Teil der von Herodes und seinen Söhnen gegründeten Städte der obigen Kategorie angehörte. Andererseits bleibt die Möglichkeit offen, daß mit den hier aufgezählten Städten die Zahl der selbständigen Kommunen noch nicht erschöpft ist. Wir können also die von uns gegebene Liste nicht als eine festbegrenzte betrachten. — Für die römische Kaiserzeit wäre auch noch eine Anzahl selbständiger städtischer Kommunen zu nennen, die hier absichtlich übergangen sind, weil sie eben erst später (frühestens seit 70 nach Chr.) diese Stellung erlangt haben, so namentlich Neapolis = Sichem (gegründet um 72 nach Chr.), Capitolias in der Dekapolis (um 97—98 nach Chr.), Diospolis = Lydda, Eleutheropolis (beide unter Septimius Severus),

---

542) *Neubauer*, *Géographie du Talmud p.* 208—214. — Pinner, Compendium des jerus. und bab. Talmud (1832) S. 109—116. — Bacher, Die Agada der paläst. Amoräer Bd. III, 1899, Register *s. v.* „Tiberias". — Krauß, Griech. u. lat. Lehnwörter im Talmud etc. II, 255 f.

543) *Epiphan. haer.* 30, 12.

544) *Gatti*, *Bullettino della comissione archeol. comunale* 1899, *p.* 242 und *Notizie degli scavi* (in den *Atti della R. Accademia dei Lincei*) 1899, *p.* 386, abgedruckt bei *Cagnat*, *Inscriptiones gr. ad res romanas pertinentes* I *n.* 132, richtig ergänzt von Turtzewitsch, *Orbis in urbe* 1902 (russisch, s. Berliner philol. Wochenschr. 1904, 594) und Kubitschek, Jahreshefte des österr. archäol. Institutes Bd. VI, 1903, Beiblatt *col.* 80 f. Der Beginn lautet: *Στατίων [Τιβε]ριέων τῶν καὶ Κλαυδιοπολιτῶν Συρίᾳ Παλ[αισ]τείνῃ.* Die erst von Turtzewitsch und Kubitschek gegebene Ergänzung *[Τιβε]ριέων* ist zweifellos richtig. Die Inschrift gehört nach K. frühestens der Mitte des 2. Jahrh. n. Chr. an. — 2) *Gatti*, *Bullettino comunale* 1899 *p.* 241 und *Notizie degli scavi* 1899, *p.* 292 = *Cagnat*, *Inscr. gr.* I *n.* 111: *Ἴσμηνος Ἰωήνου υἱὸς Τιβεριεὺς τῇ στατίωνι.* — Die *stationes municipiorum* in der Nähe des Forums in Rom erwähnen auch *Plin. Hist. Nat.* XVI, 236. *Sueton. Nero* 37.

Nikopolis = Emmaus (unter Elagabal), und die der Provinz Arabien angehörigen Kommunen, wie Bostra, Adraa u. a. Auch Aelia Capitolina (= Jerusalem) wäre für die Zeit nach Hadrian als heidnische Stadt zu erwähnen. Über Neapolis und Capitolias s. oben § 21, I (Bd. I, S. 650—652).

Über die Stellung der Juden in diesen vorwiegend heidnischen Kommunen liegt nicht mehr Material vor, als was an den betreffenden Orten bereits mitgeteilt wurde. Am instruktivsten ist die Geschichte von Cäsarea (Nr. 9). Hier hatten Heiden und Juden bis zur Zeit Neros die gleichen bürgerlichen Rechte (*ἰσοπολιτεία*, *Antt.* XX, 8, 7 u. 9), also beide auch die gleiche aktive und passive Wahlfähigkeit zum städtischen Senat. Da dies notwendig zu vielfachen Mißhelligkeiten führte, so erstrebte jeder von beiden Teilen eine Änderung dieses Zustandes: jeder wollte die Herrschaft für sich haben. Es gab also eine dreifache Möglichkeit: | 1) Gleichstellung, 2) Ausschließung der Juden vom Bürgerrecht, 3) Ausschließung der Heiden vom Bürgerrecht. Alle drei Fälle sind ohne Zweifel auch wirklich vorgekommen. In den alten philistäischen und phönizischen Kommunen haben die Juden schwerlich das Bürgerrecht gehabt. Sie wohnten zwar auch hier fast überall zu Tausenden; aber sie waren doch nur als Einwohner geduldet; und wie gespannt das Verhältnis zwischen ihnen und den heidnischen Bürgern war, zeigt am besten die blutige Verfolgung der Juden in manchen dieser Städte beim Ausbruch der jüdischen Revolution, so z. B. in Askalon, Ptolemais und Tyrus. In anderen Städten mögen Heiden und Juden gleichberechtigt gewesen sein; so namentlich wohl in denjenigen, welche seit der Makkabäerzeit vorwiegend von Juden bewohnt waren, wie Jamnia und Jope. Ob in irgend einer der bisher genannten Städte die Heiden vom Bürgerrecht ausgeschlossen waren, ist sehr zweifelhaft; nicht einmal bei Sepphoris und Tiberias ist dies wahrscheinlich. Jedenfalls aber ist diese dritte Möglichkeit durch Jerusalem und überhaupt durch die Städte des eigentlich jüdischen Gebietes vertreten. Im einzelnen läßt sich diesen Dingen bei dem Mangel an Material nicht weiter nachgehen. Es muß uns genügen, die allgemeinen Gesichtspunkte festgestellt zu haben. Über die Organisation der jüdischen Gemeinden in diesen Städten s. unten § 27, II und § 31, II.

II. Das eigentlich jüdische Gebiet.

Literatur:

Selden, *De synedriis et praefecturis juridicis veterum Ebraeorum, lib.* I *Londini* 1650, *lib.* II *Londini* 1653, *lib.* III *Londini* 1655 (Nachdruck des Ganzen: *Amstelaedami* 1679). — Das erste Buch handelt über die jüdische Gerichtsverfassung *ante legis in Sinai dationem*, das zweite Buch über dieselbe seit der sinaitischen Gesetzgebung, das dritte speziell über die Befugnisse des großen Synedriums. Wegen seines Stoffreichtums ist das gelehrte Werk trotz des veralteten unkritischen Standpunktes noch immer schätzbar.

Saalschütz, Das mosaische Recht Bd. I, 1853, S. 53—64.

Winer RWB. Artikel: Alter, Älteste; Gericht; Städte.

Schenkels Bibel-Lexikon Art. Älteste (von Schenkel); Gerichte (von Wittichen); Städte (von Furrer).

Riehms Handwörterb. d. bibl. Altertums Art. Älteste; Gerichtswesen; Dorf; Stadt.

Arnold in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XIV, 721 (Art. „Städte").

Leyrer in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XV, 324 f. (Art. „Synedrium").

Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung des röm. Reichs II, 336—346.

Köhler, Lehrbuch der bibl. Geschichte Alten Testamentes Bd. I, 1875, S. 350 f.

Reuß, Gesch. der heiligen Schriften A. T.s § 114. |

Seesemann, Die Ältesten im Alten Testament. Leipzig Diss. 1895.

Benzinger, Art. „Älteste" in Herzogs Real-Enz. 3. Aufl. I, 224—227.

Weinberg, Die Organisation der jüdischen Ortsgemeinden in der talmudischen Zeit (Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judent. 41. Jahrg. 1897, S. 588—604, 639—660, 673—691).

Benzinger Art. *Government* in der *Encyclopaedia biblica* II, 1901, *col.* 1900 ff.

Weyl, Die jüdischen Strafgesetze bei Flavius Josephus in ihrem Verhältnis zu Schrift und Halacha, mit einer Einleitung: Flavius Josephus über die jüdischen Gerichtshöfe und Richter (Bern, Dissert. 1900) S. 12—26.

Das eigentlich jüdische Gebiet umfaßte, wenn wir von Samaria absehen, die drei Landschaften Judäa, Galiläa und Peräa, und zwar in derjenigen Einschränkung, welche sich durch die Grenzen der hellenistischen Städte von selbst ergibt (vgl. oben § 22, I). In diesem Gebiet bildeten die etwa dort wohnenden Heiden höchstens eine Minorität; und es darf angenommen werden, daß hier die Kommunalbehörden der Städte ausschließlich aus Juden bestanden. Auch in den jüdischen Städten hat es nämlich ohne Zweifel Kommunalvertretungen gegeben, welche die Angelegenheiten der Stadt zu leiten hatten. Schon in der frühesten Geschichte Israels werden häufig „die Ältesten der Stadt" זִקְנֵי הָעִיר als lokale Obrigkeiten erwähnt (s. überh. *Deut.* 19, 12. 21, 2 ff. 22, 15 ff. 25, 7 ff. *Josua* 20, 4. *Judic.* 8, 14. *Ruth* 4, 2 ff. I *Sam.* 11, 3. 16, 4. 30, 26 ff.

I *Reg.* 21, 8. 11). Ihre Zahl wird fast nirgends genannt, muß aber als ziemlich groß angenommen werden. Sukkoth z. B. hatte 77 Älteste (*Judic.* 8, 14). Sie vertraten die Gemeinde in jeder Beziehung und übten darum auch richterliche Funktionen aus (s. z. B. *Deut.* 22, 15 ff.). Doch werden außer ihnen auch speziell noch „Richter“ (שֹׁפְטִים) und „Amtleute“ (שֹׁטְרִים) genannt (beide: *Deut.* 16, 18; die Einsetzung von „Richtern“ wird II *Chron.* 19, 5 ff. auf Josaphat zurückgeführt). Da namentlich die Richter ausdrücklich neben den Ältesten genannt werden (*Deut.* 21, 2; *Esra* 10, 14), so sind beide zu unterscheiden, aber wahrscheinlich nur so, daß die Richter diejenigen unter den Ältesten sind, welche speziell mit der Rechtsprechung beauftragt waren. Ebenso werden auch die „Amtleute“ zu der Zahl der „Ältesten“ gehört haben, und zwar als die eigentlichen Exekutivbeamten der Gemeinde[1]. Diese Organisation wird nun im wesentlichen auch für die spätere Zeit anzunehmen sein. Auch in der persischen und griechischen Zeit werden öfters „die Ältesten“ der Stadt erwähnt (*Esra* 10, 14. *Judith* 6, 16. 21. 7, 23. 8, 10. 10, 6. 13, 12). Für die römische Zeit ist die Existenz von Lokalbehörden z. B. bezeugt durch die Notiz des Josephus, daß Albinus in seiner Habsucht auch solche, die wegen Räuberei von ihrer Ortsbehörde (*βουλή*) ins Gefängnis geworfen waren, gegen Geld freigelassen habe[2]. Man | sieht hieraus zugleich, daß die *βουλή* selbst es ist, welche die Polizeigewalt und Rechtspflege handhabt. Dabei ist es immerhin möglich, daß namentlich in größeren Städten neben der *βουλή* noch besondere Gerichte bestanden. An Lokalsynedrien ist auch zu denken, wenn es *Matth.* 10, 17 = *Marc.* 13, 9 heißt, daß die Gläubigen werden *εἰς συνέδρια* überantwortet werden; auch die Gerichte, welche *Matth.* 5, 22 als niedrigere Instanz vor dem Synedrium vorausgesetzt werden, gehören hierher; ebenso die *πρεσβύτεροι* von Kapernaum (*Luc.* 7, 3). Namentlich setzt aber die Mischna durchweg die Existenz von Lokalgerichten im jüdischen Lande voraus[3]. Bei Josephus werden

---

1) S. bes. Knobel und Dillmann zu *Exod.* 5, 6 und *Deut.* 16, 18.

2) *B. J.* II, 14, 1: *καὶ τοὺς ἐπὶ λῃστείᾳ δεδεμένους ὑπὸ τῆς παρ' ἑκάστοις βουλῆς ἢ τῶν προτέρων ἐπιτρόπων ἀπελύτρου τοῖς συγγενέσι.*

3) *Schebiith* X, 4: Der wesentliche Inhalt des Prosbol-Formulares ist folgender: Ich, der und der, übergebe euch, den Richtern des und des Ortes, die Erklärung, daß ich etc. — *Sota* I, 3: Wie hat der Mann (einer des Ehebruchs verdächtigen Frau) zu verfahren? Er führt sie vor das Gericht seines Ortes, welches ihm zwei Gesetzeskundige mitgibt etc. — *Sanhedrin* XI, 4: Man tötet einen solchen Verbrecher weder durch das Gericht in seiner Stadt, noch durch das Gericht zu Jabne etc. — Als Analogon mag hier erwähnt werden, daß es auch in Ägypten *πρεσβύτεροι κώμης* und andere Dorf-

zur Zeit des Herodes gelegentlich „Dorfschreiber" erwähnt (*Antt.* XVI, 7, 3 § 203: *κωμογραμματεῖς*, *Bell. Jud.* I, 24, 3 § 479: *κωμῶν γραμματεῖς*)[4]. — Was die Mitgliederzahl der Ortsgerichte betrifft, so hat man aus der Mischna schließen wollen, daß die kleinsten nur aus drei Personen bestanden hätten. Es beruht dies aber lediglich auf Mißverständnis. Denn an den betreffenden Stellen werden nur die Fragen aufgezählt, zu deren Entscheidung, und die Handlungen, zu deren Vornahme je drei Personen genügen. So genügen z. B. drei Personen zur Entscheidung in Geldprozessen, zur Entscheidung über Raub und körperliche Verletzungen, zur Verurteilung zu Schadenersatz usw.[5]; zur Verurteilung zur Geißelung, zur Erklärung des Neumondes und Schaltjahres[6]; zur Handauflegung (auf ein Sündopfer im Namen der Gemeinde), zum Genickabschlagen des Kalbes (wegen eines ermordet Gefundenen). Ferner geschieht vor dreien: die Chaliza und Weigerungserklärung, die Auslösung der Früchte der vierjährigen Pflanzung und des zweiten Zehntes, dessen Wert nicht bestimmt ist, die Einlösung geheiligter Dinge usw.[7]. Aber nirgends ist gesagt, daß es Ortsgerichte gegeben habe, welche aus drei Personen bestanden. | Wie wenig bei jenen rein theoretischen Bestimmungen an tatsächlich bestehende Behörden gedacht ist, sieht man vielmehr aus einer anderen Stelle[8], welche lautet: „Geldprozesse werden durch drei

---

beamte gab. S. Lumbroso, *Recherches sur l'économie politique de l'Égypte sous les Lagides* (1870) p. 259. Deißmann, Bibelstudien (1895) S. 153 f. Hohlwein, *L'administration des villages égyptiens à l'époque gréco-romaine* (*Le Musée Belge* 1906, p. 38—58, 160—171). M. Strack, Die Müllerinnung in Alexandrien (Zeitschr. f. d. Neutestamentl. Wissensch. 1903, S. 213—234) stellt S. 231—234 alles Material über *πρεσβύτεροι* in Ägypten in ptolemäischer Zeit zusammen. Über dieselben in römischer Zeit s. Hauschildt, *Πρεσβύτεροι* in Ägypten im I.—III. Jahrh. n. Chr. (Zeitschr. f. d. Neutestamentl. Wissensch. 1903, S. 235—242). — Über die Organisation der Landgemeinden im römischen Reiche überhaupt s. Schulten, Philologus Bd. 53, 1894, S. 629—686.

4) In Ägypten sind *κωμογραμματεῖς* häufig. S. z. B. *Tebtunis Papyri ed. by Grenfell, Hunt and Smily P.* I, 1902, *Index p.* 611 *s. v.* (Urkunden aus dem Ende des 2. Jahrh. vor Chr.). Ägyptische Urkunden aus den Königl. Museen zu Berlin, Griechische Urkunden, Indices zu Bd. I 1895, II 1898, III 1903, überh. die neueren Papyrus-Publikationen. Hohlwein, *Le Musée Belge* 1906, p. 41—58. Niese sieht daher in dem Vorkommen von *κωμογραμματεῖς* in Judäa einen Beweis ägyptischen Einflusses (Gesch. der griech. und makedonischen Staaten II, 1899, S. 121).

5) *Sanhedrin* I, 1.

6) *Sanhedrin* I, 2. Vgl. *Rosch haschana* II, 9. III, 1.

7) *Sanhedrin* I, 3.

8) *Sanhedrin* III, 1.

entschieden. Nämlich jede der beiden Parteien wählt einen Richter, und beide Parteien, oder nach anderer Ansicht beide Richter wählen zusammen noch einen dritten". In Wahrheit bestanden die kleinsten Ortsbehörden aus sieben Personen. Denn man wird schwerlich irren, wenn man die Angabe des Josephus, daß Moses angeordnet habe: „Es sollen gebieten in jeder Stadt sieben Männer; und jeder Behörde sollen zur Unterstützung zwei Männer vom Stamme Levi beigegeben werden", als eine Beschreibung des tatsächlichen Zustandes zur Zeit des Josephus betrachtet, da diese Bestimmung im Pentateuch nicht vorliegt[9]. Bestätigt wird dies dadurch, daß Josephus selbst, als er in Galiläa eine jüdische Musterverfassung einführen wollte, in jeder Stadt eine Behörde von sieben Männern einsetzte[10]. Man könnte freilich aus letzterer Tatsache gerade umgekehrt schließen, daß diese Organisation in Galiläa vor der Revolution nicht bestanden hat. Allein an der Prahlerei des Josephus, als ob er dieses Ideal einer jüdischen Verfassung erst geschaffen habe, ist doch höchstens so viel Wahres, daß er es zu strengerer Durchführung gebracht hat. Auch im Talmud werden einmal „die sieben Vornehmen der Stadt" (שבעה טובי העיר) als Gemeindebehörde, welche namentlich das Vermögen der Gemeinde zu verwalten hat, erwähnt[11]. Die Angabe des Josephus, daß den Lokalbehörden je zwei Leviten als *ὑπηρέται* zugeteilt gewesen seien (s. oben Anm. 9), hat wenigstens Analogien | im Alten Testamente[12]. Nach der Mischna mußten für einzelne bestimmte Fälle

---

9) *Antt.* IV, 8, 14: *ἀρχέτωσαν δὲ καθ' ἑκάστην πόλιν ἄνδρες ἑπτά .... ἑκάστῃ δὲ ἀρχῇ δύο ἄνδρες ὑπηρέται διδόσθωσαν ἐκ τῆς τῶν Λευιτῶν φυλῆς.* — Auch bei der Reproduktion des Gesetzes über anvertrautes Gut (*Exod.* 22, 6 ff.) setzt Josephus die Existenz von Sieben-Männer-Gerichten voraus, *Antt.* IV, 8, 38: *εἰ δὲ μηδὲν ἐπίβουλον δρῶν ὁ πιστευθεὶς ἀπολέσειεν, ἀφικόμενος ἐπὶ τοὺς ἑπτὰ κριτὰς ὀμνύτω τὸν θεόν κ. τ. λ.*

10) *Bell. Jud.* II, 20, 5: *ἑπτὰ δὲ ἐν ἑκάστῃ πόλει δικαστὰς* [*κατέστησεν*]. — Diese Sieben-Männer-Gerichte hatten nur kleinere Streitigkeiten abzuurteilen, nicht aber *τὰ μείζω πράγματα καὶ τὰς φονικὰς δίκας*, deren Aburteilung vielmehr dem von Josephus eingesetzten Rat der Siebenzig vorbehalten war.

11) *Megilla* 26[a]: „Rabba sagte: Jene Bestimmung (der Mischna in betreff des Verkaufs von Synagogen und deren Einrichtungsgegenständen) gilt nur, wenn die sieben Vornehmen der Stadt sie nicht öffentlich verkauft haben. Haben sie sie aber öffentlich verkauft etc." — Vgl. auch *Rhenferd*, *Investigatio praefectorum et ministrorum synagogae* II, 25 (in Ugolinis *Thesaurus* Bd. XXI).

12) *Deut.* 21, 5. I *Chron.* 23, 4. 26, 29. Knobel und Dillmann zu *Deut.* 16, 18.

Priester als Richter beigezogen werden[13]. — An größeren Orten scheint die Lokalbehörde aus 23 Mitgliedern bestanden zu haben. Wenigstens bemerkt die Mischna, daß ein kleines Synedrium (סַנְהֶדְרִין קְטַנָּה) aus 23 Personen bestehe, und daß ein solches jeder Stadt zukomme, welche mindestens 120 Männer habe, oder nach Ansicht R. Nechemjas mindestens 230, damit jeder der 23 Richter ein Vorsteher von 10 Mann sein könne[14]. Freilich haben wir auch hier, wie in vielen Fällen, keine Bürgschaft dafür, daß die Wirklichkeit diesen Bestimmungen entsprochen hätte. Zur Kompetenz dieser Synedrien von 23 Mitgliedern gehörten auch die schwereren Kriminalfälle (דִּינֵי נְפָשׁוֹת)[15], wie ja auch aus *Matth.* 5, 21—22 erhellt, daß die Aburteilung von Mördern nicht bloß Sache des großen Synedriums war.

Wie in den hellenistischen Kommunen, so waren auch innerhalb des jüdischen Gebietes die Dörfer den Städten und die kleineren Städte den größeren untergeordnet. Der Unterschied zwischen Stadt (עִיר) und Dorf (חָצֵר, selten כְּפָר) wird schon im Alten Testamente überall vorausgesetzt; erstere ist in der Regel ein ummauerter, letzteres ein offener Wohnplatz (s. bes. *Lev.* 25, 29—31); doch wird auch in betreff der Städte wieder zwischen ummauerten und offenen unterschieden (*Deut.* 3, 5. *Esther* 9, 19). Auch Josephus und das Neue Testament unterscheiden stets die Begriffe *πόλις* und *κώμη*[16]. Einmal ist im Neuen Testamente von *κωμοπόλεις* Palästinas die Rede (*Marc.* 1, 38), d. h. von Städten, welche verfassungsmäßig nur die Stellung einer *κώμη* hatten[17]. In der Mischna werden konstant drei Begriffe unterschieden: eine große Stadt (כְּרַךְ), eine Stadt (עִיר) und ein Dorf (כְּפָר)[18]. Das unterscheidende Merkmal der beiden ersteren scheint nur die verschiedene Größe gewesen zu sein; denn auch eine gewöhnliche | Stadt (עִיר) konnte mit Mauern umgeben gewesen sein und war es wohl gewöhnlich[19]. — Schon im Alten Testamente wird nun häufig die

13) *Sanhedrin* I, 3. — Vgl. überhaupt über die Priester als Richter: *Ezech.* 44, 24 und dazu Smend.

14) *Sanhedrin* I, 6. Vgl. *Selden*, *De synedriis* II, 5. Winer RWB. II, 554. Leyrer in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XV, 324 f.

15) *Sanhedrin* I, 4.

16) Vgl. Winer RWB. II, 510; auch das Material in den Konkordanzen zum N. T. — Über den Begriff einer *κώμη* im römisch-hellenistischen Sinne s. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. I (2. Aufl. 1881) S. 16 f.

17) Das Wort *κωμόπολις* kommt auch bei Strabo und bei Byzantinern zuweilen vor; s. die Lexika und Wetstein, *Nov. Test.* zu *Marc.* 1, 38.

18) *Megilla* I, 1. II, 3. *Kethuboth* XIII, 10. *Kidduschin* II, 3. *Baba mezia* IV, 6. VIII, 6. *Arachin* VI, 5.

19) עִיר חוֹמָה *Arachin* IX, 3 ff. *Kelim* I, 7. — Über כְּרַךְ vgl. *Lightfoot*,

Unterordnung der Dörfer unter die Städte angedeutet. In den Städteverzeichnissen des Buches Josua, besonders in Kap. 15 und 19, ist oft die Rede von den „Städten und ihren Dörfern“ (הֶעָרִים וְחַצְרֵיהֶן). Anderwärts wird oft eine Stadt „und ihre Töchter“ (בְּנוֹתֶיהָ) erwähnt (*Numeri* 21, 25. 32. 32, 42. *Josua* 15, 45—47. 17, 11. *Judic.* 11, 26. *Nehemia* 11, 25 ff. I *Chron.* 2, 23. 5, 16. 7, 28 f. 8, 12. 18, 1. II *Chron.* 13, 19. 28, 18. *Ezechiel* 16, 46 ff. 26, 6. 30, 18. I *Makk.* 5, 8. 65). Und dem Begriff der Tochter entsprechend kommt für die Hauptstadt auch die Bezeichnung „Mutter“ vor (II *Sam.* 20, 19). Aus alledem erhellt jedenfalls, daß die Dörfer durchgängig von den Städten abhängig waren. Es ist aber auch sehr wahrscheinlich, daß dasselbe von den kleineren Städten in bezug auf die größeren gilt. Denn unter den „Töchtern“ sind häufig nicht nur Dörfer, sondern auch kleinere abhängige Städte zu verstehen; wenigstens an einigen Stellen ist dies ganz zweifellos (*Num.* 21, 25. *Josua* 15, 45—47. I *Chron.* 2, 23). Diese aus dem Alten Testamente bekannten Tatsachen werden im allgemeinen auch für die spätere Zeit vorausgesetzt werden dürfen (vgl. bes. I *Makk.* 5, 8: *τὴν Ἰαζὴρ καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῆς*, *ibid.* 5, 65: *τὴν Χεβρὼν καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῆς*). Eigentümlich ist im Ostjordanland, namentlich in der Landschaft Trachonitis, das Vorkommen von Hauptdörfern (*μητροκωμίαι*), d. h. von Dörfern, welche die Stelle einer Hauptstadt vertraten[20]. So heißt Phäna, das heutige Mismie, *μητροκωμία τοῦ Τράχωνος*[21]. Eine andere *μητροκωμία* ist Borechath, das heutige Breike, im Süden von Trachonitis, nach dem Hauran zu[22]. Auch Akraba, westlich von Trachonitis, etwa auf halbem Wege zwischen Mismie und dem Merom-See, war eine *μητροκωμία*[23]. Epiphanius erwähnt

---

Horae hebr. zu *Marc.* 1, 38 (*Opp.* II, 437) und Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* Das Wort ist eigentlich aramäisch (כְּרַךְ) und steht in den Targumen häufig in der Bedeutung: Festung, Burg, befestigte Stadt, s. *Buxtorf Lex.* und Levy Chald. Wörterb. *s. v.*

20) S. überh.: Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung des römischen Reichs II, 380 ff. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. I, 2. Aufl., S. 427 Anm. 1. Die Lexika *s. v. μητροκωμία*.

21) *Corp. Inscr. Graec. n.* 4551 = *Le Bas et Waddington, Inscr. t.* III *n.* 2524 = *Dittenberger, Orientis gr. inscr. selectae n.* 609 = *Inscriptiones gr. ad res rom. pertinentes t.* III *ed. Cagnat n.* 1119. — Die Inschrift stammt aus der Zeit des Commodus oder des Alexander Severus, wahrscheinlich des letzteren (s. Dittenberger a. a. O.). — Über Phäna s. Ritter, Erdkunde XV, 897—899. Raumer Pal. 254 f. *Porter, Five years in Damascus* II, 244. Kuhn II, 384. Gelzer in seiner Ausg. des *Georgius Cyprius p.* 205. Die Inschriften bei *Le Bas et Waddington n.* 2524—2537.

22) *Le Bas et Waddington t.* III, *n.* 2396.

23) *Dussaud, Nouvelles archives des missions scientifiques t.* X, 1902, *p.* 700

τὴν Βάκαθον μητροκωμίαν τῆς Ἀραβίας τῆς Φιλαδελφίας[24]. Allerdings gehören | diese Zeugnisse erst etwa dem zweiten bis vierten Jahrhundert nach Chr. an; auch war die Bevölkerung jener Landschaften eine, wenn auch gemischte, so doch vorwiegend heidnische.

Einige speziellere Notizen über die Unterordnung gewisser Gebiete unter einzelne größere Städte haben wir nur für Galiläa und Judäa, und nur aus der römischen Zeit. In Galiläa war Sepphoris durch Gabinius zum Sitz eines der fünf von ihm errichteten *συνέδρια* oder *σύνοδοι* gemacht worden, und zwar des einzigen für Galiläa (*Antt.* XIV, 5, 4. *B. J.* I, 8, 5), so daß also Sepphoris den Mittelpunkt einer ganz Galiläa umfassenden Organisation bildete. Diese Einrichtung des Gabinius war freilich nicht von langer Dauer. Aber auch in der späteren Zeit, namentlich unter den herodianischen Fürsten, war ganz Galiläa stets einer Hauptstadt untergeordnet, sei es nun daß Sepphoris oder daß Tiberias diese Stellung einnahm (s. oben I Nr. 31 und 33). Es war also hier das jüdische Gebiet sogar einer nicht reinjüdischen Hauptstadt untergeordnet[25].

In Judäa ist namentlich von Interesse die durch Josephus und Plinius bezeugte Einteilung in elf oder zehn Toparchien. Nach Josephus nämlich war Judäa in folgende elf *κληρουχίαι* oder *τοπαρχίαι* eingeteilt: 1. Jerusalem, 2. Gophna, 3. Akrabatta, 4. Thamna, 5. Lydda, 6. Ammaus, 7. Pella, 8. Idumäa, 9. Engaddi, 10. Herodeion, 11. Jericho[26]. Die sieben durch gesperrte Schrift hervorgehobenen nennt auch Plinius, der im ganzen zehn Toparchien zählt, indem er zu den genannten folgende drei hinzu-

---

= *Dittenberger, Orientis gr. inscr. sel. n.* 769 = *Inscriptiones gr. ad res rom. pertinentes* III *n.* 1112: Diokletian und seine Mitregenten *λίθον διορίζοντα ὅρους μητροκωμίας Ἀκράβης καὶ Ἀσίχων στηριχθῆναι ἐκέλευσαν φροντίδι Λουκίου Καια[...] κηνσίτορις.* — Eine ganz ähnliche, auf die Grenzregulierung zur Zeit Diokletians bezügliche Inschrift s. bei *Dittenberger n.* 612 = *Inscr. gr. ad res rom. pert.* III *n.* 1252. — Eine dritte, stark verstümmelte, aus Djerma, südöstlich von Damaskus, s. bei *Jalabert, Inscr. gr. et lat. de Syrie*, in: *Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université de Beyrouth* I, 1906, *p.* 150 *sq.*

24) *Epiphanius, Anacephal. p.* 145.

25) Das Verhältnis ist wirklich das einer Unterordnung; denn Josephus spricht bestimmt von einem *ἄρχειν* und *ὑπακούειν*, s. oben S. 212 Anm. 497 u. 498.

26) *Bell. Jud.* III, 3, 5: *μερίζεται δὲ εἰς ἕνδεκα κληρουχίας, ὧν ἄρχει μὲν ὡς βασίλειον τὰ Ἱεροσόλυμα, προανίσχουσα τῆς περιοίκου πάσης ὥσπερ ἡ κεφαλὴ σώματος, αἱ λοιπαὶ δὲ μετ' αὐτὴν διῄρηνται τὰς τοπαρχίας. Γόφνα δευτέρα, καὶ μετ' αὐτὴν Ἀκραβαττά, Θαμνὰ πρὸς ταύταις καὶ Λύδδα καὶ Ἀμμαοῦς καὶ Πέλλη καὶ Ἰδουμαία καὶ Ἐγγαδδαὶ καὶ Ἡρώδειον καὶ Ἱεριχοῦς.*

fügt: *Jopica*, *Betholethephene*, *Orine*[27]. Die Nennung von Orine an Stelle Jerusalems ist keine wirkliche Differenz, denn ἡ ὀρεινή ist das judäische Gebirgsland, in welchem nach Plinius' eigener Angabe Jerusalem liegt[28]. Die Nennung Jopes aber ist ebenso irrig wie | bei Josephus die Nennung von Pella, da beides selbständige Städte sind, die nicht zum eigentlichen Judäa gehörten. Bethletepha dagegen wird auch von Josephus an einer anderen Stelle als Hauptort einer Toparchie erwähnt[29]. Wir werden sonach die richtige Liste erhalten, wenn wir an Stelle Pellas bei Josephus Bethletepha setzen[30]. Die elf Toparchien gruppieren sich dann in folgender Weise[31]: In der Mitte Jerusalem; nördlich davon Gophna[32] und Akrabatta[33], nordwestlich Thamna[34] | und Lydda[35],

---

27) *Plinius Hist. Nat.* V, 14, 70: *reliqua Iudaea dividitur in toparchias decem quo dicemus ordine: Hiericuntem palmetis consitam, fontibus riguam, Emmaum, Lyddam, Jopicam, Acrabatenam, Gophaniticam, Thamniticam, Betholethephenen, Orinen, in qua fuere Hierosolyma longe clarissima urbium orientis non Iudaeae modo, Herodium cum oppido inlustri ejusdem nominis.* — Zur Textkritik vgl. bes. Detlefsen, Die geographischen Bücher (II, 242—VI Schluß) der *Naturalis Historia* des C. Plinius Secundus mit vollständigem kritischen Apparat, 1904.

28) Vgl. *Joseph. Antt.* XII, 1: *ἀπό τε τῆς ὀρεινῆς Ἰουδαίας καὶ τῶν περὶ Ἱεροσόλυμα τόπων. Ev. Luc.* 1, 39. 65. — *ἡ ὀρεινή* überhaupt häufig bei den LXX (s. Trommius' und Hatch' Konkordanzen) und im Buch Judith (s. Wahl, *Clavis librorum V. T. apocr. s. v.*).

29) *B. J.* IV, 8, 1: *τὴν Βεθλεπτηφῶν τοπαρχίαν.*

30) Vgl. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verf. II, 339.

31) Vgl. Menkes Bibelatlas Bl. V.

32) Gophna lag an der Straße von Jerusalem nach Neapolis (Sichem), nach *Tab. Peuting.* XVI *m. p.* nördlich von Jerusalem, oder nach *Euseb. Onomast.* XV *m. p.* (*ed. Klostermann p.* 168, 16: *Γοφνά . . . ἀπέχουσα Αἰλίας σημείοις ιε΄ κατὰ τὴν ὁδὸν τὴν εἰς Νεάπολιν ἄγουσαν*). Zur Zeit des Cassius war es ein bedeutender Ort, dessen Einwohner von Cassius als Sklaven verkauft wurden, weil sie die von Cassius auferlegte Kriegssteuer nicht bezahlten (*Antt.* XIV, 11, 2. *B. J.* I, 11, 2). Die *Γοφνιτικὴ τοπαρχία* wird von Josephus auch sonst erwähnt (*B. J.* I, 1, 5. II, 20, 4. IV, 9, 9). Vgl. auch *B. J.* V, 2, 1. VI, 2, 2. Bei *Ptolemaeus* V, 16, 7 = Didotsche Ausg. (I, 2, 1901) V, 15, 5 *Γούφνα*, ebenso auch *Euseb. Onomast. ed. Klostermann p.* 74, 2, *Hieronymus: Gufna* (*Onomast. ed. Klosterm. p.* 27, 1. 75, 2); dagegen auf der Mosaikkarte von Medaba *Γοφνα* (Schulten, Abh. der Gött. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Kl. N. F. IV, 2, S. 14 f.); hebräisch גופנא (*Neubauer, Géogr. du Talmud p.* 157 *sq.*), noch heute Dschifna, Jufna. S. überh.: Raumer Pal. S. 199. Robinson Pal. III, 296 f. *Guérin Judée* III, 28—32. *The Surrey of Western Palestine*, *Memoirs by Conder and Kitchener* II, 294. 323, dazu die engl. Karte Bl. XIV *Mr.*

33) Akrabatta, noch weiter nördlich als Gophna, IX *mil. pass.* südöstl. von Neapolis = Sichem (*Euseb. Onomast. ed. Klostermann p.* 14: *Ἀκραββείν . . . κώμη δέ ἐστιν μόγις* [l. *μεγίστη*] *διεστῶσα Νέας πόλεως σημείοις θ΄*). Nach

Mischna Maaser scheni V, 2 lag עקרבת eine Tagereise weit nördlich von Jerusalem, ebensoweit als Lydda westlich, was fast genau zutrifft. Im Buch der Jubiläen 29, 14 wird der Ort (äthiop. *Aqrabet*, lat. *Acrabin*) neben Bethsean und Dothain genannt. Die *Ἀκραβατηνὴ τοπαρχία* auch sonst häufig bei Josephus und Eusebius (*Jos. B. J.* II, 12, 4. 20, 4. 22, 2. III, 3, 4. IV, 9, 3–4 u. 9. *Euseb. Onomast. ed. Klosterm. p.* 14, 86, 108, 156, 160). Der Ort heißt noch heute Akrabeh. S. überh.: Raumer, Pal. S. 170. Robinson, Neuere Forschungen S. 388 f. *Guérin*, *Samarie* II, 3–5. *The Survey etc. Memoirs by Conder and Kitchener* II, 386. 389 *sq.*, dazu die engl. Karte Bl. XV *Op.* — Nicht zu verwechseln ist hiermit ein gleichnamiger Höhenzug im Süden Judäas, *Num.* 34, 4. *Josua* 15, 3. *Judic.* 1, 36. *Euseb. Onomast. p.* 14, von welchem man in der Regel die im ersten Makkabäerbuch (I *Makk.* 5, 3 = *Jos. Antt.* XII, 8, 1) erwähnte *Ἀκραβαττίνη* ableitet. Doch s. Hölscher, Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit (1903) S. 69. Ders., Zeitschr. des DPV. XXIX, 1906, S. 133 f.

34) Thamna ist ohne Zweifel das alte תִּמְנַת־סֶרַח oder תִּמְנַת־חֶרֶס auf dem Gebirge Ephraim, wo Josua begraben wurde (*Josua* 19, 50. 24, 30. *Judic.* 2, 9). Eusebius erwähnt den Ort häufig als ein sehr großes Dorf im Gebiet von Diospolis = Lydda (s. bes. *p.* 96 *ed. Klostermann: Θαμνά .... διαμένει κώμη μεγάλη ἐν ὁρίοις Διοσπόλεως*) und bemerkt, daß man dort noch zu seiner Zeit das Grab Josuas zeigte (*p.* 70: *δείκνυται δὲ ἐπίσημον εἰς ἔτι νῦν αὐτοῦ τὸ μνῆμα πλησίον Θαμνὰ κώμης. Ibid. p.* 100: *Θαμναθσαρά ... αὕτη ἐστὶ Θαμνά ... ἐν ᾗ εἰς ἔτι νῦν δείκνυται τὸ τοῦ Ἰησοῦ μνῆμα*). Ebenso Hieronymus in seiner Beschreibung der Pilgerfahrt der heil. Paula (*Epist.* 108 *ad Eustochium c.* 13 *opp. ed. Vallarsi* I, 702 *sq.* = *Tobler, Palaestinae descriptiones* 1869, *p.* 22: *Sepulcra quoque in monte Ephraim Jesu filii Nave et Eleazari filii Aaron sacerdotis e regione venerata est, quorum alter conditus est in Tamnathsare a septentrionali parte montis Gaas*). Der Ort existiert noch heute als Ruinenstätte unter dem Namen Tibneh, in ziemlich gerader Linie zwischen Akrabeh und Lydda, wie nach der Reihenfolge der Toparchien bei Josephus zu erwarten ist. Unter den bedeutenden Grabanlagen, die sich noch heute dort befinden, glaubt Guérin in der Tat das Grab Josuas entdeckt zu haben. S. überh. Raumer Pal. S. 165 f. Robinson Neuere Forschungen S. 184. *De Saulcy*, *Voyage en Terre Sainte* (1865) II, 233 *sqq.* *Guérin*, *Revue archéol. Nouv. Série t.* XI, 1865, *p.* 100—108. *Aurès*, ebendas. *t.* XIV, 1866, *p.* 225—242. Goldziher, Zeitschr. des DPV. II, 13—17. Zschokke, Beiträge zur Topographie der westlichen Jordans'au 1866, S. 76—83 (Beschreibung des Grabes Josuas). *Guérin*, *Samarie* II, 89—104. *The Survey of Western Palestine, Memoirs etc.* II, 299 *sq.* 374—378. Dazu die engl. Karte Bl. XIV *Lq.* Mühlau in Riehms Wörterb. S. 1668. Vigouroux, Die Bibel und die neueren Entdeckungen, deutsche Übers. Bd. III, 1886, S. 171—182. *Séjourné*, *Revue biblique* II, 1893, *p.* 608—626. — Zur Zeit des Cassius hatte Thamna dasselbe Schicksal wie Gophna (*Antt.* XIV, 11, 2. *B. J.* I, 11, 2). Die Toparchie von Thamna wird von Josephus und Eusebius auch sonst erwähnt (*Jos. B. J.* II, 20, 4. IV, 8, 1. *Euseb. Onomast. ed. Klostermann p.* 24, 56). Vgl. auch *Ptolem.* V, 16, 8 = Didotsche Ausg. V, 15, 5. — Von unserm Thamna ist ein anderes תִּמְנָה oder תִּמְנָתָה zu unterscheiden, das an der Grenze des Stammes Dan und Juda, westlich von Jerusalem in der Richtung gegen Asdod lag. Auch dieses existiert noch unter dem Namen Tibneh (*Josua* 15, 10. 19, 43. *Judic.* 14, 1 ff. II *Chron.* 28, 18). Und von diesem ist endlich ein drittes im Gebirge

westlich Emmaus[36], südwestlich Bethletepha[37], südlich Idu-

Juda zu unterscheiden (*Gen.* 38, 12—14. *Josua* 15, 57). Welches Θαμναθά I *Makk.* 9, 50 gemeint ist, ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen. S. überh. Raumer S. 224. Robinson Pal. II, 599. *Guérin Judée* II, 30 *sq. The Survey etc. Memoirs* II, 417, Blatt XVI.

35) Lydda (hebr. לֹד, später Diospolis), die bekannte Stadt an der Straße von Jope nach Jerusalem, wird auch *B. J.* II, 20, 4 unter den Toparchien Judäas genannt. Josephus bezeichnet es einmal als *κώμη . . πόλεως τὸ μέγεθος οὐκ ἀποδέουσα* (*Antt.* XX, 6, 2). Über seine Geschichte vgl. bes. I *Makk.* 11, 34. *Jos. Antt.* XIV, 10, 6. 11, 2. *Bell. Jud.* I, 11, 2. II, 19, 1. IV, 8, 1.

36) Emmaus oder Ammaus, das spätere Nikopolis, ist noch heute erhalten unter dem Namen Amwâs, süd-südöstlich von Lydda. Wegen seiner Lage am Ausgang des Gebirges war es ein militärisch wichtiger Platz und wird als solcher schon in der Makkabäerzeit öfters erwähnt (I *Makk.* 3, 40. 57. 4, 3. 9, 50). Über seine spätere Geschichte s. bes. *Antt.* XIV, 11, 2. *B. J.* I, 11, 2. *Antt.* XVII, 10, 9. *B. J.* II, 5, 1. IV, 8, 1. Unter den jüdischen Toparchien wird es auch *B. J.* II, 20, 4 erwähnt. Im Rabbinischen heißt es אמאוס (Mischna *Arachin* II, 4. *Kerithoth* III, 7. *Lightfoot*, *Chorographica Lucae praemissa c.* 4, *Opp.* II, 479 *sq.* *Neubauer*, *Géogr. du Talmud p.* 100—102); auch noch bei *Ptolemaeus* V, 16, 7 = Didotsche Ausg. (I, 2, 1901) V, 15, 5 Ἐμμαοῦς. Verschieden hiervon ist das *Bell. Jud.* VII, 6, 6 und *Ev. Luc.* 24, 13 erwähnte Emmaus bei Jerusalem (s. oben § 20 gegen Ende, I, 640—642). Vgl. überh.: *Reland*, *Palaestina p.* 758—760. Raumer S. 187 f. Winer RWB. *s. v.* Arnold in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. III, 778 f. Robinson, Neuere Forschungen S. 190—196. Kuhn, Die städtische u. bürgerl. Verfassung II, 356 f. Sepp, Jerusalem 2. Aufl. I, 40 ff. *Guérin Judée* I, 293—308. *The Survey of Western Palestine, Memoirs etc.* III, 14. 36 *sqq.* 63—81, dazu die engl. Karte Bl. XVII. Dechent, Zeitschr. des DPV. VII, 209 f. Gelzer, Julius Africanus Bd. I, S. 5—7. Schiffers, Amwâs das Emmaus des heil. Lucas, 1890 (dazu Theol. Litztg. 1891 Nr. 1). Rückert, Theol. Quartalschrift 1892, S. 558—616. *Van Kasteren*, *Revue biblique* I, 1892, *p.* 80—99. *Heidet* in: *Vigouroux*, *Dictionnaire de la Bible* II, 1735—1748. *Clermont-Ganneau*, *Archaeological Researches* I, 1899, *p.* 483—493. Benzinger, Die Ruinen von Amwas (Zeitschr. des DPV. XXV, 1902, S. 195—203). *Vincent*, *Les ruines d'Amwâs* (*Revue biblique* 1903, *p.* 571—599).

37) Bei Josephus *Bell. Jud.* IV, 8, 1 hat der herkömmliche Text *τὴν Βεθλεπτηφῶν τοπαρχίαν*. Von den sieben Handschriften, welche für die neue Ausgabe von Niese und Destinon herangezogen worden sind, haben (nach einer gütigen Mitteilung des letzteren, vgl. jetzt auch die Ausgabe) drei *Βεθλεπτηνφῶν*, je eine *Βεθλεπτηνφῶν*, *Βεθλεπτημφῶν*, *Βεθλεπτηφῶν*, *Βετελεπτηφῶν*, außerdem der *cod. Vat.* der latein. Übersetzung *belebthptan* (*sic*). Obwohl die Lesart mit *ν* vor *φ* stärker bezeugt ist, hat doch die Lesart ohne *ν* dieselbe Berechtigung, teils wegen der Unterstützung durch den *Vet. Lat.*, teils weil *ν* oder *μ* vor *φ* leicht eingeschaltet werden konnte. Bei *Plinius* V, 14, 70 ist *Bethleptephenen* nur eine Konjektur Harduins (s. *Reland*, *Palaestina p.* 637 *sq.*). Die besten Zeugen haben teils *Betholethephenen* (*Betolethephenen*), teils *Betolethenepenen* (*Betoletthenepenen*). Die erstere Form ist durch besonders gewichtige Zeugen vertreten und wird von den Herausgebern wohl mit Recht der anderen (mit Einschaltung des *ne* vor *p*) vorgezogen, wobei man sich freilich

mäa[38], südöstlich Engaddi[39] und Hero|deion[40], östlich Jericho[41]. Es

---

von der Konjektur Harduins nicht losmachen kann (s. den kritischen Apparat besonders in Detlefsens Ausgabe des Plinius und in seiner oben S. 230 genannten Separatausgabe der geographischen Bücher). Die wesentlichste Differenz zwischen Josephus und Plinius ist demnach die, daß ersterer *λεπτ*, letzterer *leth* hat. Da ersteres wohl durch den Anklang an griechisch *λεπτός* veranlaßt ist, dürfte Bethletepha die richtige Form sein. Vielleicht ist dann das heutige Bet-Nettif, südlich von Emmaus zu vergleichen, das der Lage nach passen würde (so Menke in seinem Bibelatlas, auch Furrer brieflich, Schlatter, Zur Topographie und Gesch. Palästinas 1893, S. 354. Ders., Ztschr. des DPV. XIX, 231). Denn Bethletepha lag nach dem Zusammenhang bei Josephus *B. J.* IV, 8, 1 zwischen Emmaus und Idumäa. Auch das biblische נְטֹפָה darf wohl hierhergezogen werden (*Esra* 2, 22. *Neh.* 7, 26; vgl. נְטֹפָתִי II *Sam.* 23, 28—29. II *Reg.* 25, 23. *Jerem.* 40, 8. *Nehem.* 12, 28. I *Chron.* 2, 54. 9, 16. 11, 30. 27, 13. 15); ebenso rabbinisch בית נטופה *Mischna Schebiith* IX, 5, und נטופה *Pea* VII, 1—2. Über das heutige *Bet-Nettif* s. Robinson, Palästina II, 596 ff. 600 ff. *Guérin, Judée* II, 375—377. *The Survey of Western Palestine, Memoirs* III, 24, dazu Blatt XVII der großen englischen Karte (links unten).

38) Idumäa war durch Johannes Hyrkan judaisiert worden (*Antt.* XIII, 9, 1. XV, 7, 9. *B. J.* I, 2, 6). Daher treten die Idumäer auch im jüdischen Aufstand als Juden auf (*B. J.* IV, 4, 4). Sonst vgl. bes. *B. J.* II, 20, 4. IV, 8, 1.

39) Engaddi, das alte עֵין גֶּדִי (*Josua* 15, 62. I *Sam.* 24, 1 ff. *Ezech.* 47, 10. *Cant. cant.* 1, 14. II *Chron.* 20, 2), dessen Lage am westlichen Ufer des Toten Meeres durch Josephus und Eusebius bezeugt ist (*Jos. Antt.* IX, 1, 2: *Ἐγγαδδὶ πόλιν κειμένην πρὸς τῇ Ἀσφαλτίτιδι λίμνῃ*. *Euseb. Onomast. ed. Klostermann p.* 86: *καὶ νῦν ἐστι κώμη μεγίστη Ἰουδαίων Ἐγγάδδι παρακειμένη τῇ νεκρᾷ θαλάσσῃ*). Josephus nennt es *B. J.* IV, 7, 2 eine *πολίχνη*. Bei *Ptolem.* V, 16, 8 = Didotsche Ausg. (I, 2, 1901) V, 15, 5 *Ἐγγάδδα*. *Plin.* V, 17, 73: *Infra hos [scil. Essenos] Engada oppidum fuit, secundum ab Hierosolymis fertilitate palmetorumque nemoribus, nunc alterum bustum.* Die Palmen von Engadi auch bei *Jesus Sirach* 24, 14 (nach richtiger Lesart, s. Smends Kommentar S. 218). *Hieronymus* (*Epist.* 108 *ad Eustochium c.* 11 *opp. ed. Vallarsi* I, 701 = *Tobler, Palaestinae Descriptiones* 1869, *p.* 20): *contemplata est balsami vineas in Engaddi* (bei Tobler ist der Text ohne Grund geändert). Noch heute Ain Dschidi. S. überh.: Winer RWB. *s. v.* Raumer 188 f. Seetzen, Reisen II, 220—239. Robinson, Palästina II, 439—448. *Neubauer, Géogr. du Talmud p.* 160. *De Saulcy, Voyage autour de la mer morte t.* I, 1853, *p.* 175 *sqq.* *Warren, Quarterly Statements* 1869, hieraus abgedr. in: *The Survey of Western Palestine, Jerusalem* (1884) *p.* 448—454. *The Survey of Western Palestine, Memoirs etc.* III, 384—386. 387, dazu die engl. Karte Bl. XXII. Zeitschr. des DPV. XVI, 54. *Legendre*, in: *Vigouroux, Dictionnaire de la Bible* II, 1796—1801. Thomsen, *Loca sancta p.* 57 *sq.*

40) Herodeion ist die von Herodes d. Gr. erbaute wichtige Festung im Süden Judäas 60 Stadien von Jerusalem (*Antt.* XIV, 13, 9. XV, 9, 4. *Bell. Jud.* I, 13, 8. 21, 10), deren Identität mit dem heutigen „Frankenberge", südöstlich von Bethlehem, jetzt als anerkannt gelten darf. Vgl. oben § 15.

41) Jericho, die bekannte Stadt in der Nähe des Jordan, war die be-

darf als selbstverständlich angenommen werden, daß diese Einteilung hauptsächlich den Zwecken der Verwaltung diente, in erster Linie wohl dem Zwecke der Steuererhebung. Ob dieselben Bezirke zugleich auch Jurisdiktionsbezirke bildeten, muß dahingestellt bleiben. In der Form, in welcher wir die Organisation aus Josephus und Plinius kennen, gehört sie wahrscheinlich erst der römischen Zeit an[42]. Eine ähnliche hat allerdings schon zur Zeit der griechischen Herrschaft existiert. Wir erfahren gelegentlich, daß zur Zeit Jonathans im Jahre 145 vor Chr. drei Bezirke von Samarien, nämlich Ephraim, Lydda und Ramathaim, durch Demetrius II. dem Jonathan überlassen und dadurch mit Judäa vereinigt wurden (I *Makk.* 11, 34, vgl. 10, 30. 38. 11, 28. 57). Diese Bezirke heißen *τοπαρχίαι* (I *Makk.* 11, 28) oder *νομοί* (10, 30. 38. 11, 34. 57) und werden etwa denselben Umfang wie die Toparchien der römischen Zeit gehabt haben. Aber die letzteren können schon deshalb nicht bis in die Zeit Jonathans hinaufreichen, weil der Umfang Judäas, namentlich nach Süden und Norden, damals noch erheblich geringer war als in der römischen Zeit (vgl. oben S. 1—9)[43]. Deutliche Spuren vom Vorhandensein der römischen Einteilung haben wir dagegen aus der Zeit des Cassius (43 vor Chr.) Dieser verkaufte die Einwohner von Gophna, Emmaus, Lydda und Thamna als Sklaven, weil sie die von ihm auferlegte Kriegssteuer nicht bezahlten (*Antt.* XIV, 11, 2. *B. J.* I, 11, 2). Alle diese vier Städte finden wir aber auch bei Josephus und Plinius als Hauptorte von Toparchien. Augenscheinlich waren sie dies schon zur Zeit des Cassius. Jünger als Cassius muß freilich die Erhebung Herodeions zum Hauptorte einer Toparchie sein. Aber die Toparchie selbst kann schon vor der Zeit Herodes' des Gr. bestanden haben.

Auffallend ist das Schwanken der Quellen in der Bezeichnung des politischen Charakters der Hauptorte, die bald als *πόλεις* bald als *κῶμαι* bezeichnet werden. Zwar kommt hier nicht in Betracht, daß Eusebius die betreffenden Orte zum größten Teil als *κῶμαι* behandelt, da zu seiner Zeit die Verhältnisse sich schon wesentlich

---

deutendste Stadt im Osten Judäas, daher auch zur Zeit des Gabinius Sitz eines der fünf jüdischen Synedrien (*Antt.* XIV, 5, 4. *B. J.* I, 8, 5). Als Bezirk von Judäa auch *B. J.* II, 20, 4 erwähnt. Sonst vgl. bes. *B. J.* IV, 8, 2. 9, 1.

42) Über die Einteilung der römischen Provinzen in Verwaltungsbezirke s. überh. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. I (2. Aufl. 1881) S. 500 f.

43) An den angeführten Stellen des ersten Makkabäerbuches sind *τοπαρχίαι* und *νομοί* gleichbedeutend. In Ägypten waren die Toparchien Unterabteilungen der *νομοί*, s. *Strabo* p. 787: *πάλιν δ' οἱ νομοὶ τομὰς ἄλλας ἔσχον· εἰς γὰρ τοπαρχίας οἱ πλεῖστοι διῄρηντο, καὶ αὗται δ' εἰς ἄλλας τομάς.*

geändert hatten[44]. Aber auch Josephus selbst schwankt. Er bezeichnet z. B. Emmaus als *μητρόπολις* der dortigen Gegend, also doch offenbar der Toparchie[45]; Lydda dagegen nennt er nur eine *κώμη* und zwar in augenscheinlich genauer Ausdrucksweise (s. oben Anm. 35). Man muß hiernach annehmen, daß alle diese Orte vom römisch-hellenistischen Standpunkte aus keine eigentlichen *πόλεις* waren, d. h. keine Kommunen mit hellenistischer Verfassung; und es kommt nur auf Rechnung des jüdischen und populären Sprachgebrauchs, wenn sie als „Städte“ bezeichnet werden. Genau genommen müßten sie eigentlich *κωμοπόλεις* genannt werden (s. oben Anm. 17), und sofern ihre Stellung zur Toparchie in Betracht kommt, *μητροκωμίαι* (s. Anm. 21—24).

Nur eine Stadt im eigentlichen Judäa hatte auch nach römisch-hellenistischen Begriffen die Geltung einer *πόλις*, nämlich Jerusalem. Ihm war das ganze übrige Judäa untergeordnet, so daß es über dasselbe herrschte *ὡς βασίλειον* (s. Anm. 26). Es hatte also in bezug auf Judäa eine ähnliche Stellung, wie die hellenistischen Städte in bezug auf ihr Gebiet[46]. Dies gibt sich u. a. auch kund in der Adresse kaiserlicher Erlasse an die Juden, welche folgendermaßen lautet: *Ἱεροσολυμιτῶν ἄρχουσι | βουλῇ δήμῳ, Ἰουδαίων παντὶ ἔθνει*, also ganz ähnlich wie bei Erlassen an hellenistische Kommunen, in welchen ebenfalls die Stadt und ihr Senat Beherrscherin und darum Repräsentantin des ganzen Gebietes war[47]. Wahrscheinlich war der Senat (das Synedrium) von Jerusalem auch für den Eingang der Steuern in ganz Judäa verantwortlich[48]. Auch in der Mischna hat sich noch eine Er-

---

44) Die Namen einzelner Toparchien (*Ἀκραβαττηνή, Θαμνιτική*) haben sich zwar noch zu Eusebius' Zeit erhalten; die Verfassung selbst aber war eine wesentlich andere geworden durch Errichtung neuer, selbständiger *civitates* wie Diospolis, Nikopolis u. a. Infolgedessen bildete z. B. gerade Thamna nicht mehr den Hauptort einer Toparchie, sondern war nur noch eine *κώμη μεγάλη ἐν ὁρίοις Διοσπόλεως* (s. oben Anm. 34), also dem früheren Lydda untergeordnet.

45) *Bell. Jud.* IV, 8, 1.

46) Vgl. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung II, 342—345.

47) *Antt.* XX, 1, 2. Vgl. dazu die ähnlichen Adreß-Formeln in den Edikten *Antt.* XIV, 10 (*Σιδωνίων ἄρχουσι βουλῇ δήμῳ, Ἐφεσίων βουλῇ καὶ ἄρχουσι καὶ δήμῳ* und dergl.), XIV, 12, 4—5. XVI, 6.

48) Als nach den ersten Zuckungen des Aufstandes man sich auf einen Augenblick wieder zu friedlicher Haltung entschlossen hatte, verteilten sich die Behörden und Ratsherren von Jerusalem auf die Dörfer, um die rückständigen Abgaben einzusammeln (*B. J.* II, 17, 1: *εἰς δὲ τὰς κώμας οἵ τε ἄρχοντες καὶ οἱ βουλευταὶ μερισθέντες τοὺς φόρους συνέλεγον*). Diese waren, im Betrage von 40 Talenten, rasch beisammen. Unmittelbar darauf aber sandte

innerung daran erhalten, daß „die Ältesten" von Jerusalem über ganz Judäa geboten[49]. Über das eigentliche Judäa hinaus hat sich dagegen die bürgerliche Gewalt des Synedriums von Jerusalem, mindestens seit dem Tode Herodes' des Gr., nicht mehr erstreckt. Galiläa und Peräa waren seitdem von Judäa politisch ganz getrennt oder bildeten doch selbständige Verwaltungsgebiete, wie namentlich in bezug auf Galiläa oben gezeigt ist. Am wenigsten dürfte man die Tatsache, daß der Aufstand in Galiläa von Jerusalem aus geleitet wurde, zum Beweise dafür verwenden, daß auch zur Friedenszeit Galiläa zur Kompetenz des großen Synedriums gehört habe. Denn es handelt sich dabei augenscheinlich um Ausnahmezustände. Nur in der früheren Zeit, namentlich während der hasmonäischen Periode, bildete das ganze jüdische Gebiet auch politisch eine wirkliche Einheit (vgl. unten Nr. III). — Da der Rat von Jerusalem sich nicht mit allem Detail der Rechtspflege befassen konnte, so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß | neben dem großen Synedrium auch noch ein oder mehrere kleinere Gerichtshöfe in Jerusalem bestanden haben. Auch daran hat sich in der Mischna noch eine, freilich verworrene, Erinnerung erhalten[50].

Agrippa die *ἄρχοντες* und *δυνατοί* zu Florus nach Cäsarea, damit jener aus ihrer Mitte die Steuer-Einsammler für das Land ernenne (*ibid.* *ἵνα ἐκεῖνος ἐξ αὐτῶν ἀποδείξῃ τοὺς τὴν χώραν φορολογήσοντας*). Da letzteres geschieht, nachdem die Steuern des Stadtbezirkes, also wohl der Toparchie, von Jerusalem bereits beigetrieben sind, so wird unter der *χώρα* ganz Judäa zu verstehen sein. Für dessen ganzes Gebiet wurden also die Steuer-Einnehmer aus der Mitte der *ἄρχοντες* und *δυνατοί* von Jerusalem ernannt. Vgl. überhaupt über die Sitte der Römer, die städtischen Senate zur Eintreibung der römischen Steuern zu verwenden, Marquardt I, 501. Hirschfeld, Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diokletian, 2. Aufl. 1905, S. 73 ff.

49) *Taanith* III, 6: „Einst reisten die Ältesten aus Jerusalem nach ihren Städten (ירדו זקנים מירושלים לעריהם) und verfügten Fasten, weil man in Askalon (באשקלון) ungefähr so viel eine Ofenmündung beträgt, Korn brandig fand etc." — Da Askalon nie zum Gebiet von Judäa gehört hat, ist die Notiz an sich ungeschichtlich; sie zeigt aber eine richtige Erinnerung daran, daß die Städte Judäas den „Ältesten" von Jerusalem untergeordnet waren.

50) *Sanhedrin* XI, 2: „Drei Gerichtshöfe (בתי דינין) waren dort in Jerusalem. Einer hielt seine Sitzungen am Eingange des Tempelberges (על פתח הר הבית), einer am Eingange des Tempelvorhofes (על פתח העזרה), und einer in der Lischkath hagasith (בלשכת הגזית). Die Anfragenden kamen zu dem, welcher am Eingange des Tempelberges saß, und der Anfragende sagte: So habe ich und so haben meine Kollegen erklärt; so habe ich und so haben meine Kollegen geschlossen. Hatte nun das Gericht eine Tradition für den fraglichen Fall, so sagte dasselbe ihnen die Entscheidung. Wo aber nicht, so kamen sie vor das Gericht am Eingange des Vorhofes und wiederholten ihre Anfrage. Hatte dieses eine Tradition darüber, so sagte es ihnen die Entscheidung. Wo aber nicht, so kamen die Streitparteien samt den Gerichtsmitgliedern vor das

III. Das große Synedrium zu Jerusalem.

Literatur.

Selden, *De synedriis et praefecturis juridicis veterum Ebraeorum, lib.* I—III, *Londini* 1650—1655 (vgl. oben S. 223).

Meuschen, *Novum Testamentum ex Talmude et antiquitatibus Hebraeorum illustratum* (*Lips.* 1736) *p.* 1184—1199: *Diatribe de* נשיא *seu directore Synedrii M. Hebraeorum.*

Carpzov, *Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis* (1748) *p.* 550—600.

Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen (1831), S. 166—225.

Winer RWB. II, 551—554: Art. „Synedrium".

Sachs, Über die Zeit der Entstehung des Synedrins (Frankels Zeitschr. für die religiösen Interessen des Judentums 1845, S. 301—312).

Saalschütz, Das mosaische Recht, 2. Aufl. 1853, I, 49 ff. II, 593 ff. — Ders., Archäologie der Hebräer, Bd. II, 1856, S. 249 ff. 271 ff. 429—458.

Levy, Die Präsidentur im Synedrium (Frankels Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judent. 1855, S. 266—274. 301—307. 339—358).|

Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael, Bd. II (1855), S. 380—396.

Jost, Geschichte des Judentums und seiner Sekten, Bd. I (1857), S. 120—128. 270—281. Vgl. auch S. 403 ff. Bd. II (1858) S. 13 ff. 25 ff.

Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel (1857) S. 114 ff.

Keil, Handbuch der biblischen Archäologie (2. Aufl. 1875) S. 714—717.

Leyrer, Art. „Synedrium" in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. Bd. XV (1862) S. 315—325.

Langen, Das jüdische Synedrium und die römische Procuratur in Judäa (Tüb. Theol. Quartalschr. 1862, S. 411—463). |

Grätz, Geschichte der Juden Bd. III (4. Aufl. 1888), S. 100 ff. Dazu 3. Aufl. S. 683—685 (in der 4. Aufl. getilgt).

De Wette, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie (4. Aufl. 1864) S. 204—206.

Ewald, Geschichte des Volkes Israel (3. Aufl. 1864—1868) IV, 217 ff. V, 56. VI, 697 ff.

Kuenen, *Over de samenstelling van het Sanhedrin* (*Verslagen en Mededeelingen der koninkl. Academie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, Deel X, Amsterdam* 1866, *p.* 131—168). In deutscher Übersetzung: Über die Zusammensetzung des Sanhedrin (Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft von A. Kuenen, übers. von Budde, 1894, S. 49—81). — Vgl. auch: *De Godsdienst van Israël* II, 1870, *p.* 512—515.

Derenbourg, *Histoire de la Palestine* (1867), *p.* 83—94. 465—468.

Ginsburg, Art. „*Sanhedrim*" in *Kittos Cyclopaedia of Biblical Literature.*

Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte Bd. I (2. Aufl. 1873) S. 63—72.

---

hohe Gericht in der Lischkath hagasith, von welchem die Gesetzeskunde über ganz Israel ausgeht". — Schon der Schematismus in bezug auf die Lokalitäten zeigt, daß wir es hier nicht mit einer treuen historischen Überlieferung zu tun haben. Über die Lischkath hagasith s. unten Nr. III, 4.

Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien (1869) S. 205 bis 230.

Keim, Geschichte Jesu III, 321 ff. 345 ff.

Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer (1874) S. 26—43. Ders., Israelitische und jüdische Geschichte (1894) S. 235—238. 4. Ausg. 1901, S. 285—288.

Holtzmann, Art. „Synedrium" in Schenkels Bibellexikon V, 446—451.

Hoffmann (D.), Der oberste Gerichtshof in der Stadt des Heiligtums (Progr. des Rabbiner-Seminares zu Berlin für 1877—1878). — Ders., Die Präsidentur im Synedrium (Magazin für die Wissensch. des Judent. V. Jahrg. 1878, S. 94—99).

Reuß, Geschichte der heil. Schriften Alten Testaments (1881) §§ 376. 495.

Hamburger, Real-Enzyklopädie für Bibel und Talmud, II. Abtlg. 1883, Art. „Synhedrion", „Nassi" und „Abbethdin"; dazu: Supplementband II, 1891, Art. „Obergericht".

Stapfer, Le Sanhédrin de Jérusalem au premier siècle (Revue de théologie et de philosophie [Lausanne] 1884, *p.* 105—119).

Strack, Art. „Synedrium" in Herzogs Real-Enz. 2. Aufl. Bd. XV (1885) S. 101—103. 3. Aufl. Bd. XIX (1907) S. 226—229.

Blum, Le Synhedrin ou Grand conseil de Jérusalem, son origine et son histoire. Strasbourg 1889 (112 *p.* 8.).

Jelski, Die innere Einrichtung des großen Synedrions zu Jerusalem und ihre Fortsetzung im späteren palästinensischen Lehrhause bis zur Zeit des R. Jehuda ha-Nasi. Breslau 1894 (99 S.).

Benzinger, Art. „Gericht und Recht bei den Hebräern" in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. VI, 1899, S. 572 ff. — Ders., Art. *Government* in: *Encyclop. Bibl.* II, *col.* 1900—1915.

Bacher, Art. *Sanhedrin* in: *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 1902, *p.* 397 —402.

Büchler, Das Synedrion in Jerusalem und das große Beth-Din in der Quaderkammer des jerusalemischen Tempels (IX. Jahresbericht der israelitisch-theol. Lehranstalt in Wien, 1902, S. 1—252). — Dazu Theol. Litztg. 1903, 345—348.

Houtsma, De Senaat van Jeruzalem en het groote Sanhedrin (Teylers Theologisch Tijdschrift II. Jaarg. 1904, *p.* 297—316).

G. A. Smith, The jewish constitution from Nehemiah to the Maccabees (The Expositor 1906, *September, p.* 193—209). — Ders., *The jewish constitution from the Maccabees to the end (The Expositor* 1906, *Oct., p.* 348—364).

1. Geschichte. Ein aristokratischer Senat zu Jerusalem, in dessen Hand die Regierung und Jurisdiktion über das jüdische Volk, sei es ganz oder zu einem wesentlichen Teile lag, ist **erst in der griechischen Zeit mit Bestimmtheit nachweisbar.** Die rabbinische Exegese sieht freilich in dem Rate der 70 Ältesten, welcher dem Moses auf dessen Verlangen beigegeben wurde (*Num.* 11, 16), bereits das nachmalige „Synedrium" und nimmt daher eine kontinuierliche Existenz desselben von Moses bis auf die talmudische Zeit an. Allein während der ersten tausend Jahre dieses

Zeitraumes findet sich davon so gut wie gar keine Spur. Denn die | „Ältesten", die wohl zuweilen als Repräsentanten des Volkes erwähnt werden (z. B. I *Reg.* 8, 1. 20, 7. II *Reg.* 23, 1. *Ezech.* 14, 1. 20, 1), sind keine organisierte Behörde nach Art des späteren Synedriums. Und der oberste Gerichtshof zu Jerusalem, den die deuteronomische Gesetzgebung voraussetzt (*Deut.* 17, 8 ff. 19, 16 ff.), und dessen Einsetzung die Chronik auf Josaphat zurückführt (II *Chron.* 19, 8), ist eben nur ein Gerichtshof, der lediglich Recht zu sprechen hat, nicht ein regierender oder doch an der Regierung wesentlich mitbeteiligter Senat, wie das Synedrium der griechisch-römischen Zeit[1]. Erst für die persische Zeit darf man mit einiger Wahrscheinlichkeit die Existenz oder allmähliche Ausbildung einer Gemeindebehörde, welche dem späteren Synedrium ähnlich war, annehmen. Die Verhältnisse waren jetzt im wesentlichen dieselben, wie später in der griechischen und römischen Zeit: unter der Oberherrschaft einer fremden Macht bildeten die Juden eine sich selbst regierende Gemeinde. Die gemeinsamen Angelegenheiten verlangten irgendwie eine gemeinsame Leitung durch die Vertreter oder Führer des Volkes. Als solche erscheinen im Buche Esra gewöhnlich die „Ältesten" (*Esra* 5, 5. 9. 6, 7. 14. 10, 8), bei Nehemia die חֹרִים und סְגָנִים (*Nehem.* 2, 16. 4, 8. 13. 5, 7. 7, 5). Über ihre Zahl und Organisation erfahren wir aber nichts Näheres. Da *Esra* 2, 2 = *Nehem.* 7, 7 zwölf Männer als Führer der Exulanten genannt werden, so könnte man vermuten, daß in der ersten Zeit nach dem Exil zwölf Geschlechts-Älteste an der Spitze der Gemeinde gestanden haben[2]. Andererseits werden *Nehem.* 5, 17 einhundertundfünfzig jüdische „Vorsteher", סְגָנִים, erwähnt[3]. Jedenfalls unterscheidet sich die spätere Organisation von der früheren dadurch, daß früher — sowohl vor dem Exil als in der ersten Zeit nach dem Exil — die Stämme und Geschlechter noch eine größere Selbständigkeit nebeneinander hatten, daher eine gemeinsame Leitung nur insoweit bestand, als eben die Geschlechts-Oberen zu

---

1) So stellt es sich allerdings Josephus vor, indem er jenen Gerichtshof nach Analogie späterer Verhältnisse als ἡ γερουσία bezeichnet (*Antt.* IV, 8, 14).

2) So Stade, Geschichte des Volkes Israel II, 102. 105 f.; ähnlich Köhler, Lehrbuch der bibl. Gesch. II, 2, 1893, S. 555. 592. Derselbe sucht a. a. O. S. 591 f. auf Grund umsichtiger Zusammenstellung des Materiales zu ermitteln, inwieweit die Verwaltung Judäas von den persischen Beamten, und inwieweit sie von den jüdischen Oberen geführt wurde.

3) Hierauf weist namentlich Ed. Meyer hin (Die Entstehung des Judentums 1896, S. 132, 134, überhaupt S. 130—135). Die zwölf Männer *Esra* 2, 2 = *Neh.* 7, 7 hält er nicht für Oberbeamte, sondern für Leiter der Karawane (S. 193).

gemeinsamem Handeln sich verbanden, während später an der Spitze der Gesamt|heit eine einheitlich organisierte Behörde stand[4]. Aus dem engeren Zusammenschluß der Geschlechts-Oberen, sowohl der Priester als der Laien, wird die Gesamtbehörde entstanden sein. Für die Existenz einer solchen, und zwar in der Form eines aristokratischen Senates, schon in der persischen Zeit spricht namentlich eine allgemeine Erwägung. Überall wo der Hellenismus ganz von neuem städtische Verfassungen geschaffen hat, sind es demokratische gewesen. In Judäa aber finden wir in der griechischen Zeit eine *γερουσία*, d. h. einen aristokratischen Senat. Dieser stammt also höchst wahrscheinlich schon aus vorhellenistischer, d. h. aus der persischen Zeit. Er mag in der griechischen Zeit gewisse Umgestaltungen erfahren haben, ist aber seinem Wesen nach vorhellenistisch.

Den maßgebenden Einfluß in dieser obersten Behörde im Beginn der hellenistischen Zeit hatten ohne Zweifel die Priester. Ja Hakatäus, der Zeitgenosse des Ptolemäus Lagi, der in einem uns erhaltenen Bruchstück seiner ägyptischen Geschichte eine höchst interessante Beschreibung der jüdischen Staatsverfassung gibt, sagt geradezu, daß Moses die Priester zu obersten Richtern und Wächtern der Gesetze gemacht habe, weshalb nicht ein König an der Spitze des Volkes stehe, sondern derjenige der Priester, der an Einsicht und Tüchtigkeit hervorrage. „Diesen nennen sie *ἀρχιερεύς* und halten ihn für einen Verkündiger der göttlichen Gebote“[5].

---

4) Ed. Meyer a. a. O. S. 134: „Die Leitung des Volks wird von etwa 150 Familienhäuptern oder Ältesten geführt . . . . Auf welche Weise sie ernannt werden, ob durch Erbfolge, durch Wahl oder Kooptation, wissen wir so wenig, wie ob diese „Ältesten“ wirklich alte Männer sein mußten wie die spartanischen Geronten, oder ob die Bezeichnung nur ein Titel ist wie bei den römischen Senatoren und den christlichen Presbytern. Nur das zeigen die verschiedenen Bezeichnungen deutlich, daß es sich nicht sowohl um eine geschlossene Körperschaft handelt, als um ein Recht aller vornehmen Familienhäupter, an der Leitung der Gemeinde teil zu nehmen“.

5) *Hecataeus* bei *Diodor* XL, 3 (erhalten durch *Photius Biblioth. cod.* 244, s. den Text z. B. auch bei *Müller, Fragm. hist. graec.* II, 392, *Th. Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Iudaisme* 1895, *p.* 17; über die Echtheit unten § 33, VII, 4): *Τοὺς αὐτοὺς δὲ* [nämlich die Priester] *καὶ δικαστὰς ἀπέδειξε τῶν μεγίστων κρίσεων καὶ τὴν τῶν νόμων καὶ τῶν ἐθῶν φυλακὴν τούτοις ἐπέτρεψε· διὸ καὶ βασιλέα μὲν μηδέποτε τῶν Ἰουδαίων, τὴν δὲ τοῦ πλήθους προστασίαν δίδοσθαι διὰ παντὸς τῷ δοκοῦντι τῶν ἱερέων φρονήσει καὶ ἀρετῇ προέχειν. Τοῦτον δὲ προσαγορεύουσιν ἀρχιερέα, καὶ νομίζουσιν αὐτοῖς ἄγγελον γίνεσθαι τῶν τοῦ θεοῦ προσταγμάτων.* — Hekatäus scheint das Amt des Hohenpriesters nicht für erblich zu halten (vgl. auch *Ps.-Aristeas* § 98: *ὁ*

Die erste Erwähnung der jüdischen *γερουσία* finden wir bei Josephus zur Zeit Antiochus' des Gr. (223—187)[6]. Ihr aristokratischer Charakter erhellt aus ihrem Namen[7]. Ihre Befugnisse werden als ziemlich ausgedehnte zu denken sein. Denn die hellenistischen Könige haben den Kommunen im Innern große Freiheit gelassen und sich im wesentlichen mit der Zahlung von Abgaben und der Anerkennung ihrer Oberhoheit begnügt. An der Spitze des jüdischen Staatswesens, also auch der Gerusia, stand der erbliche Hohepriester. Beide zusammen übten im wesentlichen alle Regierungsbefugnisse im Innern des Landes aus.

Infolge der makkabäischen Erhebung wurde die alte hohepriesterliche Dynastie verdrängt, und an ihre Stelle trat das neue seit Simon ebenfalls erbliche Hohepriestertum der Hasmonäer. Auch die alte *γερουσία* muß durch Ausscheidung der griechenfreundlichen Elemente eine wesentliche Umwandlung erfahren haben. Die Behörde selbst aber hat auch neben und unter den hasmo|näischen Fürsten und Hohenpriestern fortbestanden: auch diese konnten es ja nicht wagen, den Adel von Jerusalem ganz beiseite zu schieben. Wir finden daher die Gerusia erwähnt zur Zeit des Judas (II *Makk.* 1, 10. 4, 44. 11, 27; auch die *πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ* I *Makk.* 7, 33 sind nichts anderes), des Jonathan (I *Makk.* 12, 6: *ἡ γερουσία τοῦ ἔθνους, ibid.* 11, 23: *οἱ πρεσβύτεροι Ἰσραήλ, ibid.* 12, 35: *οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ*), und des Simon (I *Makk.* 13, 36. 14, 20. 28)[8]. Auch im Buche Judith, das wahrscheinlich in diese Zeit gehört, wird ihre Existenz vorausgesetzt (*Judith* 4, 8. 11, 14. 15, 8). — Die Annahme des Königstitels durch die hasmonäischen Fürsten und namentlich das autokratische Regiment eines Alexander Jannäus bezeichnen einen Fortschritt nach der reinen Monarchie hin, wie das sehr scharf hervorgehoben wird von der jüdischen Gesandt-

---

κριθεὶς ἄξιος). Daß es aber tatsächlich in der griechischen Zeit erblich war, kann nicht bezweifelt werden.

6) *Antt.* XII, 3, 3.

7) Eine *γερουσία* ist stets ein aristokratischer Senat. Namentlich heißt so der Senat von Sparta und überhaupt in den dorischen Staaten. S. Westermann in Paulys Real-Enz. III, 849 f.

8) Von Interesse ist die Vergleichung von I *Makk.* 12, 6 mit I *M.* 14, 20. Es handelt sich um den Briefwechsel der Juden mit den Spartanern. An der ersteren Stelle (I *M.* 12, 6 = *Jos. Antt.* XIII, 5, 8) nennen sich die Juden als Absender: *Ἰωνάθαν ἀρχιερεὺς καὶ ἡ γερουσία τοῦ ἔθνους καὶ οἱ ἱερεῖς καὶ ὁ λοιπὸς δῆμος τῶν Ἰουδαίων.* In der Antwort der Spartaner lautet die Adresse (I *M.* 14, 20): *Σίμωνι ἱερεῖ μεγάλῳ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις καὶ τοῖς ἱερεῦσι καὶ τῷ λοιπῷ δήμῳ τῶν Ἰουδαίων.* Beachte 1) daß *ἡ γερουσία* und *οἱ πρεσβύτεροι* identische Begriffe sind, 2) daß in beiden Fällen die Gliederung eine vierfache ist: Hoherpriester, Gerusia, Priester, Volk.

schaft, welche sich eben hierüber bei Pompeius beschwerte[9]. Aber trotzdem hat auch jetzt die alte Gerusia sich behauptet. Wenigstens werden unter Alexandra ausdrücklich τῶν Ἰουδαίων οἱ πρεσβύτεροι erwähnt (*Antt.* XIII, 16, 5)[10]. Seit Alexandra sind ohne Zweifel auch die Schriftgelehrten in größerer Zahl in die Gerusia gekommen. Denn die Überlassung der Herrschaft an die Pharisäer kann nicht ohne eine Umgestaltung der Gerusia im pharisäischen Sinne erfolgt sein. Von hier an wird jene auch noch für die Zeit Jesu Christi bezeugte Zusammensetzung der Behörde datieren, welche einen Kompromiß zwischen dem priesterlichen Adel und dem pharisäischen Schriftgelehrtentum darstellt[11].

Bei der Neuordnung der Verhältnisse durch Pompeius ist zwar das Königtum abgeschafft worden. Der Hohepriester behielt aber die προστασία τοῦ ἔθνους (*Antt.* XX, 10); und so wird auch | die Stellung der Gerusia zunächst nicht wesentlich alteriert worden sein[12]. Ein starker Eingriff in die bisherige Ordnung war dagegen die durch Gabinius (57—55) verfügte Zerteilung des jüdischen Gebietes in fünf σύνοδοι (*B. J.* I, 8, 5) oder συνέδρια (*Antt.* XIV, 5, 4). Da von den fünf Synedrien drei auf das eigentliche Judäa entfielen (nämlich Jerusalem, Gazara und Jericho), so umfaßte die Machtsphäre des Senates von Jerusalem, wenn er überhaupt

---

9) *Diodor.* XL, 2 *ed. Müller*: ἀπεφήναντο τοὺς προγόνους αὐτῶν [*scil.* des Aristobul und Hyrkan] προεστηκότας τοῦ ἱεροῦ πεπρεσβευκέναι πρὸς τὴν σύγκλητον [den römischen Senat], καὶ παρειληφέναι τὴν προστασίαν τῶν Ἰουδαίων ἐλευθέρων καὶ αὐτονόμων, οὐ βασιλέως χρηματίζοντος, ἀλλ᾽ ἀρχιερέως προεστηκότος τοῦ ἔθνους. Τούτους δὲ νῦν δυναστεύειν καταλελυκότας τοὺς πατρίους νόμους καὶ καταδεδουλῶσθαι τοὺς πολίτας ἀδίκως· μισθοφόρων γὰρ πλήθει καὶ αἰκίαις καὶ πολλοῖς φόνοις ἀσεβέσι περιπεποιῆσθαι τὴν βασιλείαν. — Vgl. auch *Joseph. Antt.* XIV, 3, 2.

10) Ähnlich stand z. B. auch in Tyrus und Sidon dem König ein Senat zur Seite. S. Movers, Die Phönizier II, 1 (1849) S. 529—542. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung II, 117. Gutschmid, Kleine Schriften II, 72.

11) Über die Geschichte der Gerusia unter den hasmonäischen Fürsten s. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (1894) S. 235—238. 4. Ausg. 1901, S. 285—288.

12) In den salomonischen Psalmen, welche im allgemeinen in der Zeit des Pompeius entstanden sind, wird ein dem Verfasser verhaßter Mann, oder die ihm verhaßte Partei überhaupt, folgendermaßen angeredet, *Ps.* 4, 1: ἱνατί σὺ κάθησαι βέβηλε ἐν συνεδρίῳ. Da nach dem Zusammenhang unter συνέδριον ein Gericht zu verstehen ist, so kann damit unsere Gerusia gemeint sein. Aber bei der Vieldeutigkeit des Ausdrucks und bei der Unmöglichkeit, die Abfassungszeit des Psalmes genauer zu präzisieren, läßt sich historisch nicht viel aus der Stelle entnehmen. Sie muß ihr Licht erst aus den uns bekannten Verhältnissen empfangen.

in der bisherigen Weise fortbestanden hat, nur noch etwa ein Dritteil des eigentlichen Judäa. Wahrscheinlich bedeutete aber jene Maßregel mehr, als eine bloße Einschränkung der Machtsphäre, denn sie wird von Josephus als eine durchgreifende Umgestaltung der politischen Verhältnisse dargestellt, wobei allerdings nicht recht deutlich wird, ob jene fünf Bezirke Steuerbezirke oder Gerichtssprengel (*conventus juridici*) oder beides zugleich waren (vgl. hierüber oben § 13)[13]. — Die Anordnungen des Gabinius haben jedoch nicht länger als etwa zehn Jahre bestanden. Denn durch die Einrichtungen des Cäsar (47 vor Chr.) sind dieselben wieder beseitigt worden. Er ernannte den Hyrkan II. wieder zum *ἐθνάρχης* der Juden (s. oben § 13); und aus einer in jene Zeit fallenden Begebenheit geht bestimmt hervor, daß die Gerichtsbarkeit des Senates von Jerusalem sich auch wieder über Galiläa erstreckte: der junge Herodes mußte sich nämlich wegen seiner Taten in Galiläa vor dem *συνέδριον* zu Jerusalem verantworten (*Antt.* XIV, 9, 3—5). Mit dem Ausdruck *συνέδριον* wird nun hier zum erstenmal und seitdem häufig der Senat von Jerusalem bezeichnet. Da der Ausdruck sonst zur Bezeichnung städtischer Senate nicht gerade gewöhnlich ist, so hat dieser Gebrauch etwas Auffälliges, ist aber wahrscheinlich daraus zu erklären, daß man den Senat von Jerusalem vor allem als Gerichtshof (בֵּית דִּין) auffaßte. Denn in diesem | Sinne wird *συνέδριον* in der späteren Gräzität namentlich gebraucht[14].

---

13) Über die Verfassungsgeschichte der Jahre 57—47 vor Chr. handelt eingehend Unger, Zu Josephos, Art. IV (Sitzungsber. der Münchener Akademie, philos.-philol. und histor. Klasse 1897, S. 189—222). Er trifft aber m. E. nicht immer das Richtige, schon deshalb nicht, weil er Genaueres feststellen will, als unsere Quellen gestatten.

14) *Hesychius Lex. s. v.* erklärt *συνέδριον* geradezu durch *δικαστήριον* (Gerichtshof). Bei den LXX *Prov.* 22, 10 ist *συνέδρια* = דִּין. Vgl. auch *Psalt. Salom.* 4, 1. Auch im Neuen Testamente heißt *συνέδριον* einfach „Gerichte" (*Mt.* 10, 17. *Marc.* 13, 9); ebenso in der Mischna (s. bes. *Sanhedrin* I, 5: סנהדריות לשבטים = Gerichte für die Stämme, und I, 6: סנהדרין קטנה = ein kleines Gericht). Mit Recht bemerkt daher *Steph. Thes. s. v. praecipue ita vocatur consessus judicum.* — An sich ist freilich *συνέδριον* ein sehr umfassender Begriff und kann von jeder „Versammlung" und jeder kollegialisch zusammengesetzten Behörde gebraucht werden, z. B. vom römischen Senat. Auch in manchen Städten Griechenlands heißen die Mitglieder des städtischen Senates *οἱ σύνεδροι*, z. B. in Dymae in Achaia (*Corp. Inscr. Graec. n.* 1543 *lin.* 4: *τοῖς ἄρχουσι καὶ συνέδροις καὶ τῇ πόλει*), in Akraephiae in Böotien (*Corp. Inscr. Graec. n.* 1625 *lin.* 71: *ἔδοξεν τοῖς τε ἄρχουσι καὶ συνέδροις καὶ τῷ δήμῳ*, vgl. die Zusammenstellung der Texte, in welchen die *σύνεδροι* von Akraephiae vorkommen, im *Bulletin de corresp. hellénique t.* XIV, 1890, *p.* 17 *sq.*), und anderwärts (s. Sauppe, Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch

Herodes d. Gr. begann seine Regierung damit, daß er | sämtliche Mitglieder des Synedriums hinrichten ließ (*Antt.* XIV, 9, 4: *πάντας ἀπέκτεινε τοὺς ἐν τῷ συνεδρίῳ*). Ob hier das *πάντας* ganz wörtlich zu nehmen ist, mag dahingestellt bleiben. An einer anderen Stelle heißt es dafür, er habe die 45 angesehensten Männer von der Partei des Antigonus hinrichten lassen (*Antt.* XV, 1, 2: *ἀπέκτεινε δὲ τεσσαράκοντα πέντε τοὺς πρώτους ἐκ τῆς αἱρέσεως Ἀντιγόνου*). Jedenfalls hatte die Maßregel den Zweck, den alten ihm feindlichen Adel entweder ganz zu beseitigen oder doch so einzuschüchtern, daß er sich dem neuen Herrscher fügte. Aus den gefügigen Elementen, zu welchen auch manche Pharisäer gehörten, die in dem tyrannischen Regimente eine wohlverdiente Zuchtrute Gottes sahen, wurde nun das neue Synedrium gebildet. Denn daß ein solches auch unter Herodes bestanden hat, ist ausdrücklich bezeugt, insofern unter der „Versammlung" (*συνέδριον*), vor welcher Herodes den alten Hyrkan seiner Schuld überführte, kaum etwas

---

Bd. VIII, 1858—59, S. 249, Gilbert, Handbuch der griech. Staatsaltertümer Bd. II *passim*. Liebenam, Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche (1900) S. 227f. *Dittenberger, Sylloge Inscr. Graec. ed.* 2., *vol.* III [*Index*] *p.* 184, *Corpus Inscr. Graecarum Graeciae Septentrionalis vol.* I *ed. Dittenberger, Index p.* 753, auch *Stephanus Thes. s. v.* und Westermann in Paulys Enz. VI, 2, 1535). Der Ausdruck wird aber doch von städtischen Senaten verhältnismäßig selten gebraucht, für welche bekanntlich die Bezeichnungen *βουλή* und *γερουσία* vorherrschend sind. Häufiger dient er zur Bezeichnung von Repräsentativ-Versammlungen, welche durch Abgeordnete verschiedener Kommunen gebildet werden. So z. B. vom *συνέδριον* der Phönizier, das sich in Tripolis zu versammeln pflegte (*Diodor.* XVI, 41), vom *κοινὸν συνέδριον* im alten Lycien, welches aus Abgeordneten von 23 Städten bestand (*Strabo* XIV, 3, 3 *p.* 664 *sq.*), vom *συνέδριον κοινὸν* der Provinz Asien (*Aristides Orat.* XXVI *ed. Dindorf t.* I *p.* 531), von den Versammlungen des achäischen, phokischen, böotischen Bundes (*Pausan.* VII, 16, 9). Daher werden auch *σύνεδροι* und *βουλευταί* neben einander genannt als zwei verschiedene Kategorien (Inschrift zu Balbura in Pisidien bei *Le Bas et Waddington, Inscr. t.* III *n.* 1221). Auch die *senatores* der vier macedonischen Regionen, welche nach Livius *σύνεδροι* genannt wurden (*Liv.* 45, 32: *pronuntiatum, quod ad statum Macedoniae pertinebat, senatores, quos synedros vocant, legendos esse, quorum consilio respublica administraretur*), sind nicht städtische Senatoren, sondern Deputierte einer ganzen *regio* (s. Marquardt, Staatsverwaltung I, 1881, S. 317). — Da der Ausdruck in Judäa zum erstenmal zur Zeit des Gabinius auftaucht und seitdem auch für den Senat von Jerusalem gebräuchlich wird, so könnte man zu der Annahme geneigt sein, daß sein Gebrauch eben durch die Maßregel des Gabinius veranlaßt ist, indem der Ausdruck seitdem auch unter veränderten Verhältnissen beibehalten wurde (so ich selbst in Riehms Wörterb. 1. Aufl. S. 1596). Aber angesichts der Tatsache, daß das Wort auch sonst, sogar im Hebräischen, in der Bedeutung „Gerichtshof" überhaupt gebraucht wird, muß diese Erklärung doch als zu künstlich verworfen werden.

anderes als unser Synedrium verstanden werden kann (*Antt.* XV, 6, 2 *fin.*)[15].

Nach dem Tode des Herodes erhielt Archelaus nur einen Teil des väterlichen Reiches: die Provinzen Judäa und Samaria. Hiermit ist ohne Zweifel auch die Kompetenz des Synedriums auf das eigentliche Judäa beschränkt worden (vgl. oben S. 236). Dabei blieb es auch zur Zeit der Prokuratoren. Aber unter ihrer Verwaltung ist die innere Regierung des Landes in höherem Maße als unter Herodes und Archelaus in der Hand des Synedriums gewesen. Josephus deutet dies bestimmt an, indem er sagt, daß seit dem Tode des Herodes und Archelaus die Verfassung des Staates eine aristokratische war, unter der Oberleitung der Hohenpriester[16]. Er betrachtet also jetzt den aristokratischen Senat von Jerusalem als die eigentlich regierende Behörde im Unterschiede von dem früheren monarchischen Regimente der Herodianer. — So wird nun auch zur Zeit Christi und der Apostel das *συνέδριον* zu Jerusalem häufig als die oberste jüdische Behörde, namentlich als der oberste jüdische Gerichtshof erwähnt (*Matth.* 5, 22. 26, 59. *Marc.* 14, 55. 15, 1. *Luc.* 22, 66. *Joh.* 11, 47. *Actor.* 4, 15. 5, 21 ff. 6, 12 ff. 22, 30. 23, 1 ff. 24, 20). Statt *συνέδριον* kommen auch die Bezeichnungen | *πρεσβυτέριον* (*Luc.* 22, 66. *Act.* 22, 5) und *γερουσία* (*Act.* 5, 21) vor[17]. Ein Mitglied desselben, Joseph von Arimathaia, heißt *Marc.* 15, 43 = *Luc.* 23, 50 *βουλευτής*. Josephus nennt die oberste Behörde von Jerusalem *συνέδριον*[18] oder *βουλή*[19], oder er faßt Be-

15) Vgl. auch Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien S. 215f.

16) *Antt.* XX, 10 *fin.*: *μετὰ δὲ τὴν τούτων τελευτὴν ἀριστοκρατία μὲν ἦν ἡ πολιτεία, τὴν δὲ προστασίαν τοῦ ἔθνους οἱ ἀρχιερεῖς ἐπεπίστευντο.* — Da in dem ganzen Abschnitt von den Hohenpriestern im eigentlichen Sinne die Rede ist (deren es immer nur einen gab), so ist *ἀρχιερεῖς* als Pluralis der Kategorie zu nehmen: die *προστασία τοῦ ἔθνους* hatte der jeweilige Hohepriester.

17) Auffallend ist an der letzteren Stelle (*Act.* 5, 21) die Formel *τὸ συνέδριον καὶ πᾶσαν τὴν γερουσίαν τῶν υἱῶν Ἰσραήλ*. Da an der Identität der Begriffe *συνέδριον* und *γερουσία* nicht zu zweifeln ist, so ist nur zweierlei möglich: entweder das *καὶ* ist erklärend zu nehmen oder es ist anzunehmen, daß der Verf. irrtümlich das Synedrium für einen engeren Begriff gehalten hat als die Gerusia („das Synedrium und überhaupt alle Ältesten des Volkes"). Letzteres ist das Natürlichere.

18) S. außer den beiden genannten Stellen (*Antt.* XIV, 9, 3—5. XV, 6, 2 *fin.*) noch: *Antt.* XX, 9, 1. *Vita* 12. An letzterer Stelle *τὸ συνέδριον τῶν Ἱεροσολυμιτῶν*. — Ob auch *Antt.* XX, 9, 6 das große Synedrium gemeint sei, ist zweifelhaft; vgl. Wieseler, Beiträge S. 217.

19) *B. J.* II, 15, 6: *τούς τε ἀρχιερεῖς καὶ τὴν βουλήν*. *B. J.* II, 16, 2: *Ἰουδαίων οἵ τε ἀρχιερεῖς ἅμα τοῖς δυνατοῖς καὶ ἡ βουλή*. *B. J.* II, 17, 1:

hörde und Volk unter dem gemeinsamen Namen *τὸ κοινόν* zusammen[20]. In der Mischna heißt der höchste Gerichtshof בֵּית דִּין הַגָּדוֹל[21] oder סַנְהֶדְרִין גְּדוֹלָה[22], auch סַנְהֶדְרִין שֶׁל שִׁבְעִים וְאֶחָד[23] oder bloß סַנְהֶדְרִין[24]. — Eine künstliche Unterscheidung der hier genannten Behörden hat Büchler zu begründen versucht[25]. Er erkennt an, daß in den rabbinischen Quellen mit den Ausdrücken „das große *Beth-din*" oder „das große *Sanhedrin*" oder „das *Sanhedrin* der 71" überall dieselbe Behörde gemeint sei, welche aber „ausschließlich das religiöse Leben regelte, den Tempeldienst leitete und für die Durchführung der jeweilig geltenden Auslegung des Religionsgesetzes im Opferdienste und im Leben sorgte und in seiner Zusammensetzung der Regel nach die sadduzäische und nur zeitweilig die pharisäische Herrschaft zum Ausdruck brachte" (S. 193 f.). Davon sei das *συνέδριον* der griechischen Quellen zu unterscheiden, ein Kollegium (wesentlich aus Priestern bestehend), welches „bloß bei Übertretungen, die innerhalb des Tempelgebietes begangen wurden, befugt war, einzuschreiten" (S. 227). Von beiden sei endlich wieder die *βουλή*, „die Verwaltungsbehörde der Stadt Jerusalem und bloß ihrer Bewohner" zu unterscheiden (S. 232). Diese gekünstelte Distinktion scheitert schlechthin an einer unbefangenen Betrachtung des Quellenmateriales. Denn wie die Identität von סנהדרין und *συνέδριον* wegen der Gleichheit des Ausdrucks und alles dessen, was über sie gesagt wird, nicht zweifelhaft sein kann, so ist auch eine Unterscheidung von *συνέδριον* und *βουλή* (etwa als Gericht und als Regierungsbehörde) angesichts der Quellenaussagen nicht durchführbar. Büchler hat sich dadurch irreleiten lassen, daß die späteren jüdischen Quellen sich diese

---

οἵ τε ἄρχοντες καὶ οἱ βουλευταί. Vgl. *Antt.* XX, 1, 2. *B. J.* V, 13, 1. Der Versammlungsort heißt *B. J.* V, 4, 2 *βουλή*, *B. J.* VI, 6, 3 *βουλευτήριον*.

20) *Vita* 12. 13. 38. 49. 52. 60. 65. 70.

21) *Sota* I, 4. IX, 1. *Gittin* VI, 7. *Sanhedrin* XI, 2. 4. *Horajoth* I, 5 *fin.* An den meisten Stellen mit dem Zusatz שֶׁבִּירוּשָׁלַיִם.

22) *Sanhedrin* I, 6. *Middoth* V, 4. — Wie das Wort סנהדרין aus dem Griechischen aufgenommen ist, so auf palmyrenischen Inschriften בולא ודמוס = *ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος*.

23) *Schebuoth* II, 2.

24) *Sota* IX, 11. *Kidduschin* IV, 5. *Sanhedrin* IV, 3. — Das Wort סנהדרין (in verschiedenen Bedeutungen) wird namentlich auch in den späteren Targumen häufig gebraucht. S. *Buxtorf Lex. col.* 1513 *sq.* Levy, Chald. Wörterb. *s. v.* Krauß, Griech. und lat. Lehnwörter im Talmud II, 1899, S. 401 f.

25) Büchler, Das Synedrion in Jerusalem usw. (IX. Jahresbericht der israelit.-theol. Lehranstalt in Wien 1902).

oberste Behörde allerdings wie ein rabbinisches Spruchkollegium vorstellen[26].

Nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 ist ohne Zweifel das Synedrium in seiner bisherigen Form aufgehoben worden. Das relativ große Maß von Selbstregierung, welches bis dahin dem jüdischen Volke noch gelassen worden war, konnte ihm nach einer so gewaltigen Empörung nicht mehr zugestanden werden. Mit der jüdischen Hauptstadt wurde auch die jüdische Behörde für immer aus der Geschichte getilgt: die Regierungsgewalt wurde jetzt direkter von den Römern in die Hand genommen. Zwar schuf sich das jüdische Volk bald wieder einen neuen Mittelpunkt in dem sogenannten Gerichtshof (בֵּית דִּין) von Jabne[27]. Dieser war aber | etwas wesentlich anderes als das alte Synedrium: nicht ein politischer Senat, sondern ein juristisches Tribunal, dessen Entscheidungen zunächst nur theoretische Bedeutung hatten. Und obwohl auch dieses bald wieder zu einer großen Macht über das

---

26) Gegen Büchler s. Theol. Litztg. 1903, 345—348. — An Büchler schließt sich im wesentlichen Lauterbach an (Art. *Sanhedrin* in: *The Jewish Encyclopedia* XI, 1905, *p.* 41—44); doch identifiziert er *συνέδριον* und *βουλή* und unterscheidet davon das rabbinische „große *Sanhedrin*". — Wieder in anderer Weise folgt Houtsma den Spuren Büchlers (*Teylers Theol.-Tijdschrift II. Jaarg.* 1904, *p.* 297—316). Er unterscheidet folgende zwei Behörden: 1) Die *γερουσία* oder *βουλή*, d. h. die politische Behörde der Stadt Jerusalem, aus den vornehmen Priestern (*ἀρχιερεῖς*) und „Ältesten" bestehend; 2) Das rabbinische *Sanhedrin*, ein Kollegium von Gesetzes-Gelehrten (*γραμματεῖς*) ganz in der Weise, wie die rabbinischen Quellen es sich vorstellen. Auf dieses beziehen sich auch die Angaben der griechischen Quellen über das *συνέδριον*. Wo Synedrium und *ἀρχιερεῖς* oder Schriftgelehrte und *ἀρχιερεῖς* neben einander genannt werden, handeln sie gemeinsam, ohne aber zusammen eine Behörde zu bilden (!) (S. 308). Der Hohepriester ist auch nicht der Vorsitzende des Synedriums, sondern er kann nur als Vertreter der politischen Behörde das Synedrium zusammenrufen und eine Anklage vorbringen (!) (S. 312). Es genügt, diese seltsamen Aufstellungen angeführt zu haben. Die künstliche Zurechtlegung der Tatsachen, zu welcher H. genötigt ist, ist an sich der beste Beweis dafür, daß eine solche Unterscheidung der beiden Behörden angesichts der klaren Aussagen der Quellen nicht aufrecht zu erhalten ist. Die in politischer Hinsicht regierenden Kreise Jerusalems, die *ἀρχιερεῖς*, stehen eben augenscheinlich auch an der Spitze des „Synedriums". Übrigens bestätigen die Ansichten von Lauterbach und Houtsma, wenn man sie kombiniert, die herkömmliche Auffassung. Nach Lauterbach ist *συνέδριον* = *βουλή*, nach Houtsma ist *συνέδριον* = *Sanhedrin*. Also — so darf man schließen — ist auch *βουλή* = *Sanhedrin*.

27) Über diesen Gerichtshof zu Jabne s. bes. *Rosch haschana* II, 8—9. IV, 1—2. *Sanhedrin* XI, 4; auch *Bechoroth* IV, 5. VI, 8. *Kelim* V, 4. *Para* VII, 6. Vgl. oben § 21, I. — Später (im 3. u. 4. Jahrh.) befand sich dieses Zentrum des rabbinischen Judentums in Tiberias.

jüdische Volk dadurch gelangte, daß es eine wirkliche, teils zugestandene, teils usurpierte Gerichtsbarkeit über dasselbe ausübte[28], so hat doch das rabbinische Judentum stets ein deutliches Bewußtsein davon gehabt, daß das alte „Synedrium" aufgehört hat zu existieren[29].

2. Zusammensetzung. Die jüdische Tradition stellt sich das große Synedrium nach Analogie der späteren rabbinischen Gerichtshöfe als ein lediglich aus Schriftgelehrten bestehendes Kollegium vor. Dies ist es sicher bis zur Zerstörung Jerusalems niemals gewesen. Nach dem einstimmigen Zeugnis des Josephus und des Neuen Testamentes steht vielmehr fest, daß bis zuletzt die höchste priesterliche Aristokratie an der Spitze des Synedriums stand. Aller Wechsel der Zeit hat also doch den ursprünglichen Grundcharakter des Synedriums — wonach es nicht ein Kollegium von Gelehrten, sondern eine Vertretung des Adels war — nicht verwischen können. Allerdings konnte aber die wachsende Macht des Pharisäismus auf die Dauer nicht ohne Einfluß auf die Zusammensetzung des Synedriums bleiben. Je mehr derselbe an Ansehen gewann, desto mehr sah sich die priesterliche Aristokratie genötigt, ihm auch Sitze im Synedrium einzuräumen. Dieser Prozeß

---

28) *Origenes*, *Epist. ad Africanum* § 14 (*Opp. ed. Lommatzsch t.* XVII): *Καὶ νῦν γοῦν Ῥωμαίων βασιλευόντων καὶ Ἰουδαίων τὸ δίδραχμον αὐτοῖς τελούντων, ὅσα συγχωροῦντος Καίσαρος ὁ ἐθνάρχης παρ' αὐτοῖς δύναται, ὡς μηδὲν διαφέρειν βασιλεύοντος τοῦ ἔθνους, ἴσμεν οἱ πεπειραμένοι. Γίνεται δὲ καὶ κριτήρια λεληθότως κατὰ τὸν νόμον, καὶ καταδικάζονταί τινες τὴν ἐπὶ τῷ θανάτῳ, οὔτε μετὰ τῆς πάντη εἰς τοῦτο παρρησίας, οὔτε μετὰ τοῦ λανθάνειν τὸν βασιλεύοντα. Καὶ τοῦτο ἐν τῇ χώρᾳ τοῦ ἔθνους πολὺν διατρίψαντες χρόνον μεμαθήκαμεν καὶ πεπληροφορήμεθα.* Vgl. dazu Mommsen, Römisches Strafrecht 1899, S. 120 („den merkwürdigsten Beleg für das Tolerieren selbst den römischen Ordnungen zuwiderlaufender Institutionen unter der Kaiserherrschaft gibt der jüdische Kapitalprozeß"). — Origenes hat selbst mit einem Patriarchen Jullos (*Ἰούλλῳ τῷ πατριάρχῃ*) verkehrt, von welchem er sich über exegetische Fragen belehren ließ (*Selecta in Psalmos*, in den Vorbemerkungen, *opp. ed. Lommatzsch* XI, 352). Bei Hieronymus lautet der Name Huillus (*contra Rufin.* I, 13 *opp. ed. Vallarsi* II, 469: *certe etiam Origenes Patriarchen Huillum, qui temporibus ejus fuit nominat. . . . . secundum Huilli expositionem*). Grätz will darunter den Patriarchensohn Hillel verstehen (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 1881, S. 433 ff.), Bacher den Patriarchen Judas II (*Jewish Encyclopedia* VII, 1904, *p.* 338).

29) *Sota* IX, 11: „Seit das Synedrium erloschen ist (משבטלה סנהדרין), hörte aller Gesang bei festlichen Gastmählern auf; denn es heißt Jes. 24, 9: Nicht mit Gesang werden sie Wein trinken usw.". *Chajes*, *Les juges juifs en Palestine de l' an 70 à l' an 500* (*Revue des études juives t.* XXXIX, 1899, *p.* 39—52), kommt zu dem Schluß (*p.* 52): *qu'il n'existait pas de tribunaux au véritable sens du mot, fonctionnant d'une manière permanente.*

muß unter Alexandra begonnen haben und wird namentlich unter Herodes große Fortschritte gemacht haben. Denn dessen rücksichtsloses Vorgehen gegen den alten Adel mußte notwendig dem Pharisäismus zugute kommen. So stellt sich also das Synedrium der römischen Zeit als eine Mischung beider Faktoren dar: des sadduzäisch gesinnten priesterlichen Adels und der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit. Unter diesem Gesichtspunkt werden auch | die überlieferten einzelnen Data zu beurteilen sein. — Nach der Mischna betrug die Zahl der Mitglieder 71, offenbar nach dem Vorbilde des Ältesten-Rates zur Zeit Mosis (*Num.* 11, 16)[30]. Aus den beiden Notizen *Antt.* XIV, 9, 4 (Herodes tötet beim Antritt seiner Regierung alle Mitglieder des Synedriums) und *Antt.* XV, 1, 2 (er tötet die 45 Vornehmsten von der Partei des Antigonus) könnte man geneigt sein zu schließen, daß die Zahl der Mitglieder 45 betragen habe. Aber jenes πάντας ist doch sicherlich nicht wörtlich zu nehmen. Andererseits dient manches zur Bestätigung der Zahl 71. Die Kolonie babylonischer Juden in Batanäa wurde durch 70 angesehene Männer vertreten[31]. Als Josephus den Aufstand in Galiläa organisierte, bestellte er 70 Älteste zur Verwaltung von Galiläa[32]. Ebenso setzten die Zeloten in Jerusalem nach Beseitigung der bisherigen Gewalten ein Gericht von 70 Mitgliedern ein[33]. Auch in Alexandria soll

---

30) *Sanhedrin* I, 6: „Das große Synedrium bestand aus 71 Mitgliedern". Vgl. *Sanhedrin* I, 5. II, 4. — Auch *Schebuoth* II, 2 wird „das Synedrium von 71" erwähnt. — An einigen anderen Stellen ist von 72 Ältesten die Rede (*Sebachim* I, 3. *Jadajim* III, 5. IV, 2). Aber diese gehören überhaupt nicht hierher. (An allen drei Stellen beruft sich R. Simon ben Asai auf Überlieferungen, die er empfangen habe „aus dem Munde der 72 Ältesten an dem Tage, als sie den R. Eleasar ben Asarja zum Schulhaupte einsetzten". Es handelt sich also hierbei gar nicht um das große Synedrium, sondern um die jüdische Gelehrten-Akademie des zweiten Jahrhunderts. Vgl. auch *Selden*, *De synedriis* II, 4, 10). Ebensowenig kommen hier in Betracht die angeblichen 72 Übersetzer des Alten Testamentes (6 aus jedem der 12 Stämme) s. *Pseudo-Aristeas ed. Wendland* § 46—51.

31) *B. J.* II, 18, 6. *Vita* 11 (*ed. Niese* § 56).

32) *B. J.* II, 20, 5. — Wenn Kuenen (*Verslagen en Mededeelingen* X, 161 = Gesammelte Abhandlungen S. 74f.) die Berufung auf diese Stelle durch Hinweis auf die abweichende Darstellung *Vita* 14 entkräften will, so ist zu antworten, daß die letztere eine absichtlich entstellte ist. Die Tatsache, daß Josephus den Aufstand in Galiläa durch Einsetzung der 70 Ältesten organisiert hat, ist nämlich *Vita* 14 dahin entstellt, daß er die vornehmsten Galiläer „ungefähr 70 an der Zahl" unter dem Vorwande der Freundschaft als Geiseln verwahrt und nach ihrer Entscheidung die Rechts-Urteile gefällt habe.

33) *B. J.* IV, 5, 4. — Vgl. überh. *Hody*, *De bibliorum textibus originalibus p.* 126—128. Jelski, Die innere Einrichtung des großen Synedrions zu Jerusalem (1894) S. 19—21.

der Ältesten-Rat aus 71 Mitgliedern bestanden haben[34]. Diese Zahl galt also als die Normalzahl für ein jüdisches Obergericht. Daher ist die Überlieferung der Mischna auch an sich durchaus wahrscheinlich[35]. — Über die Art der Ergänzung wissen wir im Grunde gar nichts. Nach dem aristokratischen Charakter der Korporation darf aber vorausgesetzt werden, daß die Mitglieder nicht, wie bei den demokratischen Senaten der hellenistischen Kommunen, jährlich wechselten und durchs Volk gewählt wurden, son|dern auf länger, ja vielleicht auf Lebenszeit ihr angehörten und entweder durch Kooptation gewählt oder etwa auch durch die politischen Oberherren (Herodes und die Römer) eingesetzt wurden. Eine Ergänzung durch Kooptation setzt auch die Mischna voraus, indem sie freilich in ihrer Art nur die rabbinische Gelehrsamkeit des zu Wählenden als maßgebend für die Wahl betrachtet[36]. Jedenfalls wird die eine Forderung des gesetzlichen Judentums: daß nur Israeliten reinen Geblütes als Kriminalrichter zuzulassen seien, auch beim großen Synedrium beobachtet worden sein[37]. Die Aufnahme geschah durch den Ritus der Handauflegung (סְמִיכָה),

---

34) *Tosephta Sukka* IV *ed. Zuckermandel p.* 198, 22 (vgl. *jer. Sukka* V, 1): „71 goldene Stühle waren dort [in der großen Synagoge zu Alexandria], entsprechend den 71 Ältesten".

35) Über die Zahl 70 überh. s. außer *Num.* 11, 16 auch *Jud.* 9, 2 (70 Söhne Jerubbaals), II *Reg.* 10, 1 (70 Söhne Ahabs). Steinschneider, Zeitschr. der DMG. Bd. IV, 1850, S. 145—170, und Nachtrag hierzu Bd. LVII, 1903, S. 474—507.

36) *Sanhedrin* IV, 4: „Vor ihnen saßen drei Reihen von Gelehrten-Schülern (תלמידי חכמים); jeder von ihnen kannte seinen Platz. War es nötig, einen von ihnen zum Richter zu befördern, so beförderte man einen aus der ersten Reihe. Einer aus der zweiten Reihe ersetzte dann seine Stelle; und einer aus der dritten rückte in die zweite vor. Dann wählte man einen aus der Gemeinde und setzte ihn in die dritte Reihe. Der neu Aufgenommene trat nicht an die Stelle des ersten, sondern an den ihm gebührenden Platz".

37) Daß das Synedrium eine exklusiv-jüdische Behörde war, ist im Grunde selbstverständlich. Die Mischna fordert aber speziell vom Kriminalrichter den Nachweis reinen Geblütes, *Sanhedrin* IV, 2: „Jeder ist geeignet, in Zivilsachen Richter zu sein. In Kriminalsachen aber nur Priester, Leviten und Israeliten, deren Töchter Priester heiraten dürfen" (d. h. solche, die ihre legitim-israelitische Abkunft urkundlich nachweisen können, *Derenbourg p.* 453: *les Israélites pourvus des conditions nécessaires pour contracter mariage avec le sacerdoce*, nicht, wie Geiger, Urschrift S. 114, falsch übersetzt: die mit dem Prieserstamme [tatsächlich] sich verschwägern). Die Mischna setzt daher bei einem Synedrialmitglied die legitim-israelitische Abkunft als anerkannt und keines weiteren Nachweises bedürftig voraus (*Kidduschin* IV, 5). — Da in diesem Punkte die Tendenzen der Priesterschaft und des Pharisäismus zusammentrafen, so ist auch seine tatsächliche Befolgung wahrscheinlich.

nach Analogie der „Ordination" des Josua durch Moses (*Num.* 27, 18—23, *Deut.* 34, 9)[38]. — Über die einzelnen Kategorien der Synedrial|mitglieder haben wir ein sicheres Zeugnis an den übereinstimmenden Angaben des Neuen Testamentes und des Josephus. Beide stimmen darin überein, daß die ἀρχιερεῖς die eigentlich leitenden Persönlichkeiten waren. Fast überall, wo im Neuen Testament die einzelnen Kategorien aufgezählt werden, werden die ἀρχιερεῖς an erster Stelle genannt[39]. Als gleichbedeutend wechselt damit der Ausdruck οἱ ἄρχοντες[40]. Dies letztere ist

---

38) Das *verbum* סָמַךְ (die Hände auflegen) heißt in der Mischna so viel als: zum Richter einsetzen (*Sanhedrin* IV, 4). Der Ritus ist also verhältnismäßig sehr alt. Nach *Deut.* 34, 9 ist durch die Handauflegung eine Übertragung des Geistes von dem einen auf den andern vermittelt, dagegen *Num.* 27, 18—23 ist die Handauflegung deutlich nur Übertragung der Amtswürde. Dies war sicherlich auch bei dem rabbinischen Brauch die herrschende Vorstellung. In der talmudischen Zeit ist der Ritus der Handauflegung bei der Ordination nicht mehr geübt worden. Möglicherweise hat zu seiner Abschaffung gerade dies beigetragen, daß er inzwischen ein christlicher Ritus geworden war. So Leop. Löw, Bacher und Lauterbach in den unten genannten Abhandlungen (Löw, Gesammelte Schriften IV, 1898, S. 215 [vom J. 1867]: „Da sich auch die christliche Kirche die Handauflegung aneignete, gab die Synagoge diesen in der Schrift begründeten, seit Hillel allgemein gewordenen Gebrauch auf"). — Vgl. überhaupt über die rabbinische סְמִיכָה *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 1498 *sq.* *Selden, De synedriis* II, 7. *Vitringa, De synagoga vetere p.* 836 *sqq.* *Carpzov, Apparatus p.* 577 *sq.* *Jo. Chrph. Wolf, Curae philol. in Nov. Test.* zu *Act.* 6, 6 und die hier zitierte Literatur (überhaupt die Ausleger zu *Act.* 6, 6). Hamburger, Real-Enzyklop. für Bibel und Talmud, II. Abt. Art. „Ordinierung". Bacher, Zur Geschichte der Ordination (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. d. Judent. Bd. 38, 1894, S. 122—127). Leop. Löw, Gesammelte Schriften Bd. IV, 1898, S. 215. Bd. V, 1900, S. 78—92. Epstein, *Ordination et Autorisation* (*Revue des études juives t.* XLVI, 1903, *p.* 197—211) [nur über die „Autorisation" des Rab durch Rabbi]. Lauterbach, Art. *Ordination* in: *The Jewish Encyclopedia vol.* IX, 1905, *p.* 428—430.

39) Es finden sich folgende Formeln: I. ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς und πρεσβύτεροι (oder die beiden letzten in umgekehrter Ordnung) *Matth.* 27, 41. *Marc.* 11, 27. 14, 43. 53. 15, 1. — II. ἀρχιερεῖς und γραμματεῖς *Matth.* 2, 4. 20, 18. 21, 15. *Marc.* 10, 33. 11, 18. 14, 1. 15, 31. *Luc.* 22, 2. 22, 66. 23, 10. — III. ἀρχιερεῖς und πρεσβύτεροι *Matth.* 21, 23. 26, 3. 26, 47. 27, 1. 3. 12. 20. 28, 11—12. *Act.* 4, 23. 23, 14. 25, 15. — IV. οἱ ἀρχιερεῖς καὶ τὸ συνέδριον ὅλον *Matth.* 26, 59. *Marc.* 14, 55. *Act.* 22, 30. — Überall also stehen die ἀρχιερεῖς an erster Stelle. Die Fälle, in welchen sie nicht an erster Stelle genannt sind (*Matth.* 16, 21 = *Marc.* 8, 31 = *Luc.* 9, 22; *Luc.* 20, 19) oder ganz weggelassen sind (*Matth.* 26, 57. *Act.* 6, 12), sind sehr selten.

40) S. bes. *Act.* 4, 5 u. 8 (ἄρχοντες, πρεσβύτεροι u. γραμματεῖς) verglichen mit 4, 23 (ἀρχιερεῖς u. πρεσβύτεροι). Ein paar mal werden allerdings auch οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες neben einander genannt (*Luc.* 23, 13. 24, 20).

namentlich auch bei Josephus der Fall, der die obersten Gewalten von Jerusalem entweder so bezeichnet, daß er die *ἀρχιερεῖς* mit den *δυνατοῖς*, *γνωρίμοις* und der *βουλῇ* zusammenstellt[41], oder so, daß er statt des ersteren Ausdrucks die Bezeichnung *ἄρχοντες* wählt[42], niemals aber so, daß die *ἀρχιερεῖς* noch neben den *ἄρχοντες* genannt werden. Sehr häufig erscheinen dagegen die *ἀρχιερεῖς* allein als die leitenden Persönlichkeiten[43]. So schwierig es nun auch ist, diesen Begriff genauer zu präzisieren (s. darüber unten Nr. IV), so kann darüber doch kein Zweifel sein, daß sie die Vornehmsten der Priesterschaft waren. In ihrer Hand lag also noch immer die Leitung der Geschäfte. Neben ihnen hatten aber auch die *γραμματεῖς*, die Gesetzeskundigen von Fach, sicher einen großen Einfluß im Synedrium. Diejenigen Beisitzer, die unter keine dieser beiden speziellen Kategorien gehörten, hießen einfach *πρεσβύτεροι*, welche allgemeine Bezeichnung sowohl priesterliche als nichtpriesterliche Mitglieder in sich befassen kann (über diese beiden Kategorien s. die in Anm. 39 zitierten Stellen des Neuen Testamentes). — Da die *ἀρχιερεῖς* vorwiegend, wo nicht ausschließlich, der sadduzäischen Richtung angehörten[44], die *γραμματεῖς* aber ebenso vorwiegend der pharisäischen, so ist schon mit dem Bisherigen gegeben, daß sowohl Sadduzäer als Pharisäer im Synedrium saßen (nämlich während der römisch-herodianischen Zeit, aus der wir allein genauere Nachrichten haben). Dies wird auch durch das ausdrückliche Zeugnis des Neuen Testamentes und des Josephus bestätigt[45]. Den tatsächlich größten Einfluß hatten während dieser Zeit bereits die Pharisäer, deren Forderungen die Sadduzäer, wenn auch widerwillig, sich fügten, „weil sonst das Volk sie nicht ertragen hätte“[46]. Diese Äußerung

---

41) *B. J.* II, 14, 8: *οἵ τε ἀρχιερεῖς καὶ δυνατοὶ τό τε γνωριμώτατον τῆς πόλεως.* — *B. J.* II, 15, 2: *οἱ δυνατοὶ σὺν τοῖς ἀρχιερεῦσι.* — *B. J.* II, 15, 3: *τούς τε ἀρχιερεῖς σὺν τοῖς γνωρίμοις.* — *B. J.* II, 15, 6: *τούς τε ἀρχιερεῖς καὶ τὴν βουλήν.* — *B. J.* II, 16, 2: *οἵ τε ἀρχιερεῖς ἅμα τοῖς δυνατοῖς καὶ ἡ βουλή.* — *B. J.* II, 17, 2: *τῶν τε ἀρχιερέων καὶ τῶν γνωρίμων.* — *B. J.* II, 17, 3: *οἱ δυνατοὶ τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς τῶν Φαρισαίων γνωρίμοις.* — *B. J.* II, 17, 5: *οἱ δυνατοὶ σὺν τοῖς ἀρχιερεῦσι.* — *B. J.* II, 17, 6: *τῶν δυνατῶν καὶ τῶν ἀρχιερέων.*

42) *B. J.* II, 16, 1: *οἱ τῶν Ἱεροσολύμων ἄρχοντες.* — *B. J.* II, 17, 1: *οἵ τε ἄρχοντες καὶ οἱ βουλευταί.* — *B. J.* II, 17, 1: *τοὺς ἄρχοντας ἅμα τοῖς δυνατοῖς.* — *B. J.* II, 21, 7: *οἱ δυνατοὶ καὶ τῶν ἀρχόντων τινές.*

43) Z. B. *B. J.* II, 15, 3. 4. 16, 3. V, 1, 5. VI, 9, 3.

44) *Actor.* 5, 17. *Joseph. Antt.* XX, 9, 1.

45) Sadduzäer: *Actor.* 4, 1 ff. 5, 17. 23, 6. *Joseph. Antt.* XX, 9, 1. Pharisäer: *Actor.* 5, 34. 23, 6. Vgl. *Joseph. B. J.* II, 17, 3. *Vita* 38. 39.

46) *Antt.* XVIII, 1, 4: *ὁπότε γὰρ ἐπ᾽ ἀρχὰς παρέλθοιεν, ἀκουσίως μὲν*

des Josephus läßt uns einen tiefen Blick in die Verhältnisse tun: das formell unter der Leitung der sadduzäischen Hohenpriester stehende Synedrium steht faktisch bereits unter dem übermächtigen Einfluß des Pharisäismus[47].

Auf die Existenz einer der hellenistisch-römischen Zeit eigentümlichen Organisation darf vielleicht eine gelegentliche Notiz des Josephus gedeutet werden. Als nämlich einst wegen einer Bauveränderung im Tempel zu Jerusalem zwischen den jüdischen Behörden und dem Prokurator Festus Differenzen entstanden waren, sandten die Juden mit Bewilligung des Festus „die zehn Ersten und den Hohenpriester Ismael und den Schatzmeister Helkias“ als Gesandte an Nero (*Antt.* XX, 8, 11: *τοὺς πρώτους δέκα καὶ Ἰσμάηλον τὸν ἀρχιερέα καὶ Ἑλκίαν τὸν γαζοφύλακα*). Wenn hier unter den *πρῶτοι δέκα* nicht nur im allgemeinen die zehn Angesehensten zu verstehen sind, sondern Männer von einer bestimmten amtlichen Stellung, so würden wir darin den in den hellenistischen Kommunen | so häufig vorkommenden Ausschuß der *δέκα πρῶτοι* zu erblicken haben, der z. B. auch in der Verfassung von Gerasa und Tiberias sicher nachweisbar ist (s. oben S. 182, 218 f.). Es läge damit ein charakteristischer Beweis vor, wie in der damaligen Organisation des Synedriums sich jüdische und hellenistisch-römische Einflüsse durchkreuzten[48]. — Ein weiteres Symptom hierfür ist die in der Mischna (*Joma* I, 1) erwähnte לִשְׁכַּת פלהדרין oder לִשְׁכַּת פרהדרין[49]. Diese לִשְׁכָּה war ein Saal oder Zimmer im äußeren Tempelvorhof (vgl. den Zusammenhang *Joma* I, 5), wo der Hohepriester während der letzten sieben Tage vor dem Versöhnungstage sich aufhalten sollte. Da auf dem zweisprachigen Zolltarif von Palmyra בפלהדרותא parallel steht mit *ἐπὶ προέδρου* (s. oben

---

καὶ κατ᾽ ἀνάγκας, προσχωροῦσι δ᾽ οὖν οἷς ὁ Φαρισαῖος λέγει, διὰ τὸ μὴ ἄλλως ἀνεκτοὺς γενέσθαι τοῖς πλήθεσιν.

47) Nach dem Obigen ist die im N. T. öfters vorkommende Verbindung der *ἀρχιερεῖς* und *Φαρισαῖοι* (*Matth.* 21, 45. 27, 62. *Joh.* 7, 32. 45. 11, 47. 57. 18, 3) den Verhältnissen ganz entsprechend. Sie findet sich überdies auch bei Josephus, *B. J.* II, 17, 3: *συνελθόντες οὖν οἱ δυνατοὶ τοῖς ἀρχιερεῦσιν εἰς ταὐτὸ καὶ τοῖς τῶν Φαρισαίων γνωρίμοις.* Vgl. auch *Vita* 38. 39.

48) Auch in altphönizischen Städten kommen „zehn Erste“ vor, so in Karthago (*Justin.* XVIII, 6, 1: *decem Poenorum principibus*) und Marathus (*Diodor.* XXXIII, 5, 2: *τῶν πρεσβυτάτων τοὺς ἐπιφανεστάτους παρὰ τούτοις δέκα*), vgl. Gutschmid, Kleine Schriften II, 72. Doch dürfte diese Parallele weniger nahe liegen als die *δέκα πρῶτοι* der hellenistischen Städte, die wir in Gerasa und Tiberias sicher konstatieren können. Auch auf dem zweisprachigen Zolltarif von Palmyra kommen die *δέκα πρῶτοι* der Stadt vor (*col.* I *lin.* 8). S. die Literatur oben S. 73 und Bd. I, S. 475.

49) Letzteres ist die vom *cod. de Rossi* 138 gebotene korrektere Form.

S. 60), so wird auch hier פלהדרין = *πρόεδροι* sein, und man darf in dem Gebrauch dieses *terminus technicus*, wie in Palmyra, einen Beweis griechischer Einwirkung auf die Organisation des Synedriums erblicken[50]. Wenn es richtig ist, daß derselbe Saal auch לשכת בולווטין „Saal der *βουλευταί*“ hieß[51], so würde dies nur zur Bestätigung unserer Annahme griechischen Einflusses dienen: *πρόεδροι* ist der engere Begriff, *βουλευταί* der weitere. Der Saal müßte bald nach diesen, bald nach jenen benannt worden sein. Doch vgl. unten Anm. 89. — Endlich ist noch zu erwähnen, daß der Sekretär der Behörde bei Josephus ganz nach griechischer Weise *ὁ γραμματεὺς τῆς βουλῆς* heißt[52].

Über die Person des Vorsitzenden haben auf Grund der jüdischen Tradition auch bei christlichen Gelehrten bis in die neueste Zeit hinein die denkbar verkehrtesten Ansichten geherrscht. Die spätere jüdische Tradition, die überhaupt in dem Synedrium nur ein Kollegium von Schriftgelehrten sieht, setzt nämlich voraus, daß die pharisäischen Schulhäupter regelmäßig auch Präsidenten des Synedriums gewesen seien. Diese Schulhäupter werden in der Mischna, Traktat *Aboth c.* I, aufgezählt, und zwar für die ältere Zeit, etwa von der Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. bis um die Zeit Christi, paarweise (s. unten § 25); und es wird nun, zwar nicht im Traktat *Aboth*, wohl aber an einer anderen Stelle der Mischna behauptet, daß immer der Erste eines Paares *Nasi* (נְשִׂיא), der Zweite *Ab-beth-din* (אַב בֵּית דִּין) gewesen sei, d. h. nach dem späteren Gebrauch dieser beiden Titel: Präsident und Vizepräsident des Synedriums[53]. Auch

50) Über die *πρόεδροι* in den griechischen Kommunen s. Gilbert, Handbuch der griech. Staatsaltertümer (2 Bde. 1881—1885) *passim*, und die Lexika. Sie kommen auch in den hellenistischen Städten Palästinas und Syriens häufig vor, z. B. in Gerasa (s. oben S. 182), Bostra (*Waddington, Inscr. de la Syrie n.* 1907), Philippopolis in Batanäa (*Waddington, Inscr. n.* 2072), Kanatha (*Waddington n.* 2341), Adraa (Brünnow, Mitt. und Nachr. des DPV. 1897, S. 40 und 1899, S. 58 = *Inscr. gr. ad res rom. pertinentes t.* III *ed. Cagnat n.* 1286 u. 1287).

51) *Tosephta Joma* I, 1, *jer. Joma* I, 38c, *bab. Joma* 8b. Levy, Neuhebr. Wörterb. I, 199. IV, 103. Büchler, Das Synedrion S. 25.

52) *Bell. Jud.* V, 13, 1. Über den *γραμματεὺς τῆς βουλῆς* in den griechischen Kommunen s. Liebenam, Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche (1900) S. 289. 551.

53) *Chagiga* II, 2: „Jose ben Joëser sagt, man dürfe nicht auf die Festopfer die Hände auflegen, Jose ben Jochanan gestattet es. Josua ben Perachja entschied verneinend, Nittai (oder Mattai) aus Arbela bejahend. Juda ben Tabbai verneinend, Simon ben Schetach bejahend. Schemaja bejahend, Abtaljon verneinend. Hillel und Menachem waren nicht geteilter Meinung; als Menachem ausschied und Schammai eintrat, erklärte

die auf jene „Paare“ | folgenden Schulhäupter, namentlich Gamaliel I. und dessen Sohn Simon, werden von der späteren Tradition zu Präsidenten des Synedriums gemacht. Von alledem ist nun schlechterdings nichts historisch[54]. Nach dem einstimmigen Zeugnis des Josephus und des Neuen Testamentes war vielmehr stets der Hohepriester Haupt und Vorsitzender des Synedriums. Im allgemeinen folgt dies schon aus der Natur der Dinge. Seit Beginn der griechischen Zeit war stets der Hohepriester zugleich Staatsoberhaupt. Ebenso waren die hasmonäischen Hohenpriester zugleich Fürsten, ja Könige. Für die römische Zeit bezeugt Josephus ausdrücklich, daß die Hohenpriester auch in politischer Hinsicht an der Spitze des Volkes standen (*Antt.* XX, 10 *fin.*: *τὴν προστασίαν τοῦ ἔθνους οἱ ἀρχιερεῖς ἐπεπίστευντο*). In seinen theoretischen Darstellungen der jüdischen Verfassung schildert er den Hohenpriester stets als den obersten Richter (*Apion.* II, 23: Der Hohepriester *φυλάξει τοὺς νόμους, δικάσει περὶ τῶν*

---

sich Schammai verneinend, Hillel bejahend. Von diesen Männern waren immer die ersten Vorsitzer und die anderen Gerichtsoberhäupter (הראשונים היו נשיאים ושנים להם אבות בית דין)“. — Eine ernsthafte Untersuchung über die „Kontroverse“ dieser Synedrialhäupter hat Sidon angestellt (Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann, herausg. von Brann und Rosenthal 1900, S. 355—364).

54) Vgl. *Kuenen* a. a. O. *p.* 141—147 = Gesammelte Abhandlungen S. 56—61; meine Abhandlung in den Studien und Kritiken 1872, S. 614—619; Wellhausen, Pharisäer und Sadducäer S. 29—43. Neuerdings beginnen auch jüdische Gelehrte das Richtige einzusehen. S. bes. *Isidore Loeb, Notes sur le chapitre Ier des Pirké Abot* (*Revue des études juives t.* XIX, 1889, *p.* 188—201). Ders., *La chaine de la tradition dans le premier chapitre des Pirké Abot* (*Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences religieuses, vol.* I, 1889, *p.* 307—322, dazu Theol. Litztg. 1891, 91). Sack, Die altjüdische Religion im Übergange vom Bibeltume zum Talmudismus, Berlin 1889, S. 398f. Im wesentlichen das Richtige auch bei Bacher, Art. *Sanhedrin* in: *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 1902, der aber doch auch den rabbinischen Schulhäuptern eine leitende Stellung neben dem Hohenpriester zuschreibt (*p.* 400b, 401a). — Aus älterer Zeit ist namentlich zu nennen *Meuschen, Nov. Test. ex Talmude illustratum p.* 1184 *sq.*, der bereits richtig erkannt hat, daß stets der Hohepriester Vorsitzender des Synedriums war. — Eine vermittelnde Ansicht hat Jelski aufgestellt (Die innere Einrichtung des großen Synedrions zu Jerusalem 1894, S. 22—81). Er meint (S. 81): „Während der Tempel bestand, waren an der Spitze der höchsten Behörde zwei Vorsitzende: das politische Oberhaupt, der Nasi, war stets der Hohepriester; das religiöse, richterliche und legislatorische Oberhaupt war, soweit die Nachrichten der Quellen reichen, stets ein pharisäischer Schriftgelehrter“. Der Beweis für diese These ist m. E. trotz alles aufgewandten Fleißes nicht erbracht. — Über Büchler, Houtsma und Lauterbach, welche verschiedene Behörden unterscheiden, s. oben S. 246 f.

ἀμφισβητουμένων, κολάσει τοὺς ἐλεγχθέντας ἐπ' ἀδίκῳ. Antt. IV, 8, 14: Moses verordnete, wenn Ortsgerichte eine Frage nicht entscheiden können, so sollen sie nach Jerusalem kommen, *καὶ συνελθόντες ὅ τε ἀρχιερεὺς καὶ ὁ προφήτης καὶ ἡ γερουσία τὸ δοκοῦν ἀποφαινέσθωσαν*). Schon hiernach ist vorauszusetzen, daß der Hohepriester den Vorsitz im Synedrium führte. Aber wir haben dafür auch die bestimmtesten Zeugnisse. Schon in dem Volksbeschlusse, durch welchen das Hohepriestertum und Fürstentum in der Familie Simons des Makkabäers für erblich erklärt wurde, wurde festgesetzt, daß es niemandem erlaubt sei, „seinen Befehlen zu widersprechen und ohne ihn eine Versammlung im Lande zusammen zu berufen"[55]. In den wenigen Fällen, wo Josephus überhaupt Synedrialsitzungen erwähnt, finden wir stets den Hohenpriester als Vorsitzenden. So im Jahre 47 vor Chr. Hyrkan II.[56], im Jahre 62 nach Chr. den jüngeren Ananos[57]. Ebenso erscheint im Neuen Testamente durchweg der *ἀρχιερεύς* an der Spitze (*Actor.* 5, 17 ff. 7, 1. 9, 1. 2. 22, 5. 23, 2. 4. 24, 1)[58]. Wo Namen genannt werden, ist es der fungierende Hohepriester, welcher den Vorsitz führt. So Kaiaphas zur Zeit Christi (*Matth.* 26, 3. 57), Ananias zur Zeit des Apostels Paulus (*Actor.* 23, 2. 24, 1), beide, wie wir aus Josephus wissen, die zu jenen Zeiten im Amt befindlichen Hohenpriester. Das Verhör Jesu vor Annas (*Joh.* 18), der allerdings damals nicht mehr fungierender Hoherpriester war, ist kein Gegengrund. Denn es handelt sich dabei lediglich um ein Privatverhör. Ebensowenig kommt in Betracht, daß der jüngere Ananos (oder Annas) zur Zeit des Krieges, als er längst abgesetzt war[59], an der Spitze der Geschäfte erscheint[60]. Denn es beruhte dies auf einem speziellen Volksbeschlusse beim Ausbruch der Revolution[61]. Die einzige Stelle, welche gegen unsere Ansicht geltend gemacht werden könnte, ist *Act.* 4, 6, wo Annas (der nicht mehr im Amt befindliche Hohepriester) an der Spitze des Synedriums erwähnt wird. Es verhält sich aber mit ihr nicht anders als mit der parallelen Stelle *Luc.* 3, 2. An beiden Stellen wird Annas in

---

55) I *Makk.* 14, 44: *ἀντειπεῖν τοῖς ὑπ' αὐτοῦ ῥηθησομένοις καὶ ἐπισυστρέψαι συστροφὴν ἐν τῇ χώρᾳ ἄνευ αὐτοῦ.*

56) *Antt.* XIV, 9, 3—5.

57) *Antt.* XX, 9, 1.

58) Gegen die seltsame Meinung von Wieseler, daß der Vorsitzende des Synedriums als solcher, auch wenn er nicht Hoherpriester war, den Titel *ἀρχιερεύς* geführt habe, s. Stud. und Krit. 1872, S. 623—631.

59) *Antt.* XX, 9, 1.

60) *B. J.* II, 20, 3. 22, 1. IV, 3, 7 bis 5, 2. *Vita* 38. 39. 44. 60.

61) *B. J.* II, 20, 3.

solcher Weise vor Kaiaphas genannt, als ob er der wirklich fungierende Hohepriester gewesen wäre, was er doch sicher nicht mehr war. So wenig man also aus *Luc.* 3, 2 schließen darf, daß er dies noch gewesen, so wenig ist aus *Act.* 4, 6 zu folgern, daß er Präsident des Synedriums war, was im Widerspruch mit *Matth.* 26, 57—66 stehen würde. Vielmehr liegt in beiden Fällen eine Ungenauigkeit der Darstellung vor. Mit unserer Voraussetzung, daß der Hohepriester Vorsitzender (*πρόεδρος*) war, steht in Einklang die Überlieferung, daß er während der letzten sieben Tage vor dem Versöhnungstage sich in dem Saal oder Zimmer der *πρόεδροι* (פרהדרין) aufzuhalten hatte (s. oben S. 253). Dies war eben sein Amtszimmer im Unterschied von seiner Privatwohnung. — Daß die von der rabbinischen Tradition genannten Männer nicht Synedrialpräsidenten | waren, erhellt auch noch daraus, daß dieselben Männer, wo sie gelegentlich bei Josephus und im Neuen Testamente erwähnt werden, stets als einfache Beisitzer des Synedriums erscheinen. So Schemaja (Sameas) zur Zeit Hyrkans II.[62], Gamaliel I. zur Zeit der Apostel (*Act.* 5, 34, vgl. Vers 27), Simon ben Gamaliel zur Zeit des jüdischen Krieges[63].

Die in Rede stehende jüdische Tradition widerspricht also allen sicheren geschichtlichen Tatsachen. Sie ist aber auch selbst erst sehr späten Ursprungs und gehört wahrscheinlich noch nicht einmal dem Zeitalter der Mischna an. Die eine Stelle in der Mischna, an welcher sie sich findet (*Chagiga* II, 2), steht ganz isoliert da. Überall sonst werden die genannten Schulhäupter in der Mischna eben nur als Schulhäupter erwähnt. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß jene Stelle erst später in den Mischnatext gekommen ist[64]. — Auch die Titel *Nasi* und *Ab-beth-din* für den Präsidenten und Vizepräsidenten sind, wenn nicht alles trügt, dem Zeitalter der Mischna noch fremd. Beide *termini* kommen zwar

62) *Antt.* XIV, 9, 3—5.

63) *Vita* 38. 39.

64) Spätere Einschaltungen im Mischna-Text lassen sich auch sonst konstatieren, z. B. *Aboth* V, 21. In manchen Handschriften und Ausgaben ist der Mischna-Text *Sota* IX, 15 aus dem jerusalemischen Talmud erweitert. Man könnte daher vermuten, daß auch *Chagiga* II, 2 erst aus dem jerusalemischen Talmud in den Mischna-Text übergegangen ist. Doch ist zu beachten, daß sich eine kürzere Fassung derselben Stelle, ohne Nennung der einzelnen Namen, auch in der Tosephta findet (*Tosephta Chagiga* II, 8 *ed. Zuckermandel p.* 234, 27—235, 3). — Jelski (Die innere Einrichtung des großen Synedrions zu Jerusalem S. 37—42) hält zwar nicht die ganze Mischna-Stelle, aber doch die entscheidenden Worte („Je die ersten waren Vorsitzer und die anderen Gerichtsoberhäupter") für interpoliert, indem er anerkennt, daß sie in der Mischna völlig isoliert dastehen.

in der Mischna vor[65]. Aber unter *Nasi* ist überall der wirkliche Fürst des Volkes, speziell der König zu verstehen, wie einmal ausdrücklich erklärt wird[66]. Und unter dem *Ab-beth-din* ist nach der Wortbedeutung schwerlich etwas anderes als der Vorsitzende des obersten Gerichtshofes (also des Synedriums) zu verstehen. In derselben Bedeutung kommt daneben auch der Titel *Rosch-beth-din* vor[67]. Erst das nachmischnische Zeitalter hat die Titel *Nasi* und *Ab-beth-din* gleichsam um einen Grad herabgesetzt und sie auf den Präsidenten und Vizepräsidenten übertragen[68]. — Der sogenannte מוּפְלָא endlich, der bei jüdischen und christlichen Gelehrten auf Grund einiger talmudischen Stellen auch häufig als ein besonderer Beamter des Gerichtes erwähnt wird, ist überhaupt kein solcher, sondern einfach das „hervorragendste" d. h. gesetzeskundigste Mitglied desselben[69].

Für das Zeitalter Christi wird es nach alledem feststehen, daß stets der fungierende Hohepriester, und zwar als solcher, den Vorsitz führte.

3. Kompetenz. Hinsichtlich der räumlichen Ausdehnung der Kompetenz ist schon oben (S. 236) bemerkt worden, daß die bürgerliche Gewalt des großen Synedriums im Zeitalter Christi auf die 11 Toparchien des eigentlichen Judäa beschränkt war. Das Synedrium hatte daher auch über Jesus Christus keine richterliche Gewalt, solange er in Galiläa verweilte. Erst in Judäa stand er direkt unter dessen Jurisdiktion. In gewissem Sinne übte freilich das Synedrium eine solche über alle jüdischen Gemeinden in der ganzen Welt, und in diesem Sinne auch über Galiläa. Seine Anordnungen wurden in dem ganzen Bereiche des orthodoxen Judentums als verbindlich anerkannt. Es konnte z. B. an die Ge-

---

65) נָשִׂיא: *Taanith* II, 1. *Nedarim* V, 5. *Horajoth* II, 5—7. III, 1—3, u. sonst. — אַב בֵּית דִּין: *Taanith* II, 1. *Edujoth* V, 6.

66) *Horajoth* III, 3.

67) *Rosch haschana* II, 7. IV, 4.

68) Der erste rabbinische Synedrialpräsident, dem der Titel *Nasi* beigelegt wird, ist R. Juda, der Redakteur der Mischna, Ende des 2. Jahrh. nach Chr. (*Aboth* II, 2). Von den Rabbinen, welche vor R. Juda dieselbe Stellung bekleideten, wird noch keiner *Nasi* genannt (abgesehen von *Chagiga* II, 2). Man kann also annehmen, daß der Titel gegen Ende des mischnischen Zeitalters aufkam.

69) Der Ausdruck מופלא של בית דין kommt in der Mischna nur einmal vor, *Horajoth* I, 4. Es wird dort bestimmt, was zu geschehen habe, wenn das Gericht eine irrige Entscheidung getroffen hat, ohne daß der מופלא של בית דין, d. h. das ausgezeichnetste hervorragendste Mitglied des Kollegiums, dabei war. Vgl. über die Bedeutung von מופלא *Buxtorf Lex. col.* 1729 *sq.* Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.*

meinden in Damaskus Befehle zur Verhaftung der dortigen Christen erlassen (*Actor.* 9, 2. 22, 5. 26, 12). Aber dabei hing es doch überall von dem guten Willen der jüdischen Gemeinden ab, wie weit sie den Weisungen des Synedriums Folge leisten wollten. Direkte Gewalt hatte es nur innerhalb des eigentlichen Judäas[70]. — Der sachliche | Umfang seiner Kompetenz wird möglichst verkehrt bestimmt, wenn man sagt, es sei die geistliche oder theologische Behörde gewesen im Gegensatz zur weltlichen Obrigkeit der Römer. Das richtige ist vielmehr, daß es im Gegensatz zur Fremdherrschaft der Römer die höchste einheimische Behörde war, welche die Römer wie fast überall hatten fortbestehen lassen, nur mit gewissen Einschränkungen der Kompetenz. Vor sein Forum gehörten also alle richterlichen Entscheidungen und alle Verwaltungsmaßregeln, die nicht entweder den Lokalgerichten niedrigeren Ranges zustanden, oder vom römischen Prokurator für sich waren vorbehalten worden. — Vor allem war es die höchste Instanz zur Entscheidung gesetzlicher Fragen, aber nicht in dem Sinne, daß man von den niedrigeren Gerichten an dieses höhere hätte appellieren können, sondern in dem, daß es überall da einzutreten hatte, wo die niedrigeren Gerichte sich nicht einigen konnten[71]. Hatte es einmal eine

---

70) Oskar Holtzmann, Studien zur Apostelgeschichte, 3 (Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. XIV, 1894, S. 495—502) nimmt freilich an, daß „der jüdische Hohepriester und das Jerusalemer Synedrium eine im ganzen Gebiete des römischen Reiches öffentlich anerkannte Befugnis der Jurisdiktion über sämtliche Juden hatte“ (S. 499); und zwar soll dies gelten vom J. 139 vor Chr. bis zur Zeit des Paulus. Beweise: I *Makk.* 15, 21 und das Dekret Cäsars *Antt.* XIV, 10, 2 *fin.* Hierbei ist viererlei übersehen: 1) daß der römische Senat, wenn er einst im J. 139 v. Chr. von den auswärtigen Königen und Staaten die Auslieferung jüdischer Verbrecher (*λοιμοί*) an den jüdischen Hohenpriester gefordert hat (I *Makk.* 15, 21), selbstverständlich nicht auch sich zum Gleichen verpflichtet hat, daß also diese Anordnung gerade für das „Gebiet des römischen Reiches“ nicht nachweisbar ist; 2) daß die Auslieferung flüchtiger Verbrecher, die von Palästina nach auswärts gekommen waren, etwas wesentlich anderes ist als die Jurisdiktion über die in der Diaspora wohnenden Juden; 3) daß das Dekret Cäsars *Antt.* XIV, 10, 2 *fin.* sich nur auf die Verhältnisse Judäas bezieht; 4) daß beide Anordnungen durch den inzwischen eingetretenen vielfachen Wechsel der politischen Dinge zur Zeit Christi längst außer Kraft gesetzt waren. Mit etwas mehr Recht als auf jene beiden Stellen hätte Holtzmann sich auf *Bell. Jud.* I, 24, 2 berufen können, wo behauptet wird, Herodes habe das Recht gehabt, die vor ihm Geflohenen auch aus einer ihm nicht gehörigen Stadt abführen zu lassen (*οὐδενὶ γὰρ βασιλέων τοσαύτην Καῖσαρ ἔδωκε τιμήν, ὥστε τὸν ἀπ' αὐτοῦ φεύγοντα καὶ μὴ προσηκούσης πόλεως ἐξαγαγεῖν*). Auch dies aber war, wenn es überhaupt richtig ist, nur eine dem Herodes speziell zugestandene Befugnis.

71) *Antt.* IV, 8, 14 *fin.* *Sanhedrin* XI, 2 (s. die Stelle oben S. 236).

Entscheidung getroffen, so waren die Beisitzer aller Ortsgerichte bei Todesstrafe verpflichtet, sich daran zu halten [72]. Im einzelnen hat die Theorie der Schriftgelehrten namentlich folgende Fälle aufgestellt, die zur Kompetenz des höchsten Gerichtshofes gehören: „Man darf einen Stamm (wegen Götzendienstes), einen falschen Propheten und einen Hohenpriester nur vor dem Gerichte von 71 richten. Man darf einen willkürlichen Krieg nur nach Entscheidung des Gerichtes von 71 anfangen. Man darf die Stadt (Jerusalem) oder die Tempelvorhöfe nur nach Entscheidung des Gerichtes von 71 erweitern. Obergerichte für die Stämme darf man nur auf Befehl des Gerichtes von 71 einsetzen. Eine zum Götzendienst verleitete Stadt darf nur | durch das Gericht von 71 gerichtet werden" [73]. Der Hohepriester kann also durch das Synedrium gerichtet werden [74]; der König dagegen steht nicht unter seinem Urteilsspruch, wie er auch nicht Beisitzer sein kann [75]. All diesen Bestimmungen sieht man es freilich an, daß sie rein theoretisch sind, nicht Ausdruck realer Verhältnisse, sondern nur fromme Wünsche der Mischnalehrer. Mehr Wert hat, was wir aus dem Neuen Testamente entnehmen können. Wir wissen, daß Jesus vor dem Synedrium stand wegen Gotteslästerung (*Mt.* 26, 65. *Joh.* 19, 7), Petrus und Johannes als Pseudopropheten und Volksverführer (*Act.* 4 und 5), Stephanus als Gotteslästerer (*Act.* 6, 13 ff.), Paulus wegen Gesetzesübertretung (*Act.* 23) [76].

Von speziellem Interesse ist die Frage, inwieweit die Kompetenz des Synedriums durch den römischen Prokurator beschränkt war [77]. Obwohl Judäa zur Zeit der Prokuratoren keine autonome,

72) *Sanhedrin* XI, 2.

73) *Sanhedrin* I, 5. Vgl. *Sanhedrin* II, 4: „Wenn der König zu einem freiwilligen Kriege ausziehen will, so kann es nur nach Beschluß des Rates der 71 geschehen".

74) S. auch *Sanhedrin* II, 1.

75) *Sanhedrin* II, 2.

76) Die Zusammenstellung nach Winer RWB. II, 552.

77) Vgl. hierüber: *Bynaeus, De morte Jesu Christi* III, 1, 9—14. — *Deyling, De Judaeorum jure gladii tempore Christi, ad Joh.* 18, 31 (*Observationes sacrae P.* II, 1737, *p.* 414—428; auch in Ugolinis *Thesaurus T.* XXVI). — *Iken, De jure vitae et necis tempore mortis Servatoris apud Judaeos non amplius superstite ad Joh.* 18, 31 (in dessen *Dissertatt. philol.-theol.* II, 517—572). — A. Balth. v. Walther, Juristisch-historische Betrachtungen über die Geschichte vom Leiden und Sterben Jesu Christi etc., Breslau 1777, S. 142—168 (letzteres kenne ich nur aus dem Zitat bei Lücke. Kommentar über das Ev. Joh. II, 736; noch mehr ältere Literatur s. bei *Wolf, Curae philol. in Nov. Test.* zu *Joh.* 18, 31). — Winer RWB. II, 553. — Leyrer in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XV, 320—322. — Döllinger, Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung (2. Aufl. 1868) S. 456—460. — Langen in der Tüb.

sondern eine untertänige Gemeinde war (über den Unterschied beider s. oben S. 104, vgl. auch § 17[c]), so genoß das Synedrium doch noch eine verhältnismäßig große Selbständigkeit. Es übte nicht nur die Zivilrechtspflege nach jüdischem Recht aus (was selbstverständlich ist, denn ohne solche Befugnis ist ein jüdisches Gericht gar nicht denkbar), sondern es war auch an der Kriminalrechts|pflege in erheblichem Maße mitbeteiligt. Es hatte selbständige Polizeigewalt, also das Recht, durch seine eigenen Organe Verhaftungen vornehmen zu lassen (*Ev. Matth.* 26, 47. *Marc.* 14, 43. *Actor.* 4, 3. 5, 17—18)[78]. Es konnte auch solche Fälle, die nicht mit Todesstrafe bedroht waren, selbständig aburteilen (*Actor.* 4, 5—23. 5, 21—40). Nur wo es sich um die Todesstrafe handelte, bedurfte sein Urteil der Bestätigung des Prokurators. Dies wird nicht nur im Johannesevangelium von den Juden ausdrücklich gesagt (*Joh.* 18, 31: *ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα*), sondern es geht auch aus der Geschichte der Verurteilung Jesu, wie sie die Synoptiker erzählen, mit Sicherheit hervor. Auch in der jüdischen Tradition hat sich daran noch eine Erinnerung erhalten[79]. Der Prokurator konnte dabei nach freiem Ermessen den Maßstab des jüdischen oder des römischen Rechtes anlegen. Für einen speziellen Fall war den Juden das Zugeständnis gemacht worden, daß selbst gegen römische Bürger nach dem Maß-

---

Theol. Quartalschr. 1862, S. 411—463. — Mommsen, Römisches Strafrecht, 1899, S. 240. Ders., Die Pilatus-Akten (Zeitschr. f. die Neutestamentl. Wissensch. III, 1902, S. 198—205). — *Rosadi, Il processo di Gesù*, Florenz 1904 (441 S.) [sucht zu zeigen, daß bei der Verurteilung Jesu alles tumultuarisch zuging, s. die Anz. von Holtzmann, Deutsche Litztg. 1904, Nr. 48, *col.* 2912]. — Über die Gerichtsverfassung in den römischen Provinzen überhaupt s. Geib, Gesch. des römischen Kriminalprozesses (1842), S. 471—486. Rudorff, Römische Rechtsgeschichte Bd. II, bes. S. 12 u. 345. — Über den Fortbestand der einheimischen Rechtspflege auch in den untertänigen Gemeinden s. bes. Mommsen, Römisches Staatsrecht III, 1, 744 ff. Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs (1891) S. 90 ff. Vgl. auch oben § 17[c] (I, 480—482).

78) Die Verhaftung Jesu erfolgte nach *Mt.* 26, 47 = *Marc.* 14, 43 durch die jüdische Polizei. Nur der vierte Evangelist scheint vorauszusetzen, daß es ein römischer Tribun mit seiner Kohorte war, der Jesum gefangen nahm (*Joh.* 18, 3 u. 12).

79) *jer. Sanhedrin* I, 1 (*fol.* 18[a]) und VII, 2 (*fol.* 24[b]): „Vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels wurden die Urteile über Leben und Tod von Israel genommen“ (ניטלו דיני נפשות מישראל). Ähnlich *bab. Aboda sara* 8[b]. — Die Zeitbestimmung ist hier freilich wertlos, da sicher anzunehmen ist, daß dies nicht erst zur Zeit des Pilatus, sondern von Anfang an, seitdem Judäa überhaupt unter Prokuratoren stand, geschehen ist. Verteidigt wird die Zahl vierzig von *Lehmann, Revue des études juives t.* XXXVII, 1898, *p.* 12—20.

stab des jüdischen Rechtes verfahren wurde. Wenn nämlich ein Nicht-Jude im Tempel zu Jerusalem die Schranke überschritt, über welche hinaus nur den Juden ein weiteres Vorgehen in den inneren Vorhof gestattet war, so wurde er mit dem Tode bestraft, selbst wenn er ein Römer war[80]. Natürlich bedurfte | auch in diesem Fall das Urteil des jüdischen Gerichtes der Bestätigung durch den römischen Prokurator. Denn aus den Worten, mit welchen bei Josephus davon die Rede ist, darf nicht geschlossen werden, daß die Juden auch nur in diesem Spezialfall ein unbedingtes Recht zum Vollzug der Todesstrafe hatten. Auch aus der Tatsache der Steinigung des Stephanus (*Actor.* 7, 57 f.) geht ein solches nicht hervor. Diese ist vielmehr entweder eine Kompetenzüberschreitung oder ein Akt tumultuarischer Volksjustiz. Andererseits wäre es wiederum irrig, anzunehmen, daß das Synedrium überhaupt nur mit Genehmigung des Prokurators sich versammeln durfte, wie es nach einer Notiz bei Josephus scheinen könnte[81]. Die betreffenden Worte wollen nur sagen, daß der Hohepriester nicht das Recht hatte, ein souverän verfahrendes Gericht abzuhalten in Abwesenheit und ohne Genehmigung des Prokurators. Ebensowenig ist anzunehmen, daß die jüdischen Behörden jeden Schuldigen zunächst dem Prokurator übergeben mußten. Dies taten sie wohl, wenn es ihnen zweckmäßig schien[82]. Aber damit ist nicht gesagt, daß es geschehen mußte. — Wenn sonach das Synedrium noch eine ziemlich weitgehende Kompetenz hatte, so lag freilich die stärkste Einschränkung darin, daß die römische Behörde

---

80) *B. J.* VI. 2, 4: Titus richtet an die Belagerten die Frage: Haben nicht wir euch gestattet, diejenigen zu töten, welche die Schranke überschritten, selbst wenn es ein Römer war? (*οὐχ ἡμεῖς δὲ τοὺς ὑπερβάντας ὑμῖν ἀναιρεῖν ἐπετρέψαμεν, κἂν Ῥωμαίων τις ᾖ;*). Vgl. hierüber auch unten § 24 (Polizeidienst im Tempel). — Die Unterstellung römischer Bürger unter die Gesetze einer fremden Stadt ist ein ungeheures Zugeständnis, das im allgemeinen nur solchen Kommunen gemacht wurde, die als *liberae* anerkannt waren. S. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung II, 24. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 75 f. Kornemann, *De civibus Romanis in provinciis imperii consistentibus* (*Berol.* 1892) *p.* 27—48. Bes. das Senatskonsult für Chios vom J. 674 *a. U.* = 80 vor Chr. (*Corp. Inscr. Graec. n.* 2222 = *Dittenberger, Sylloge Inscr. Graec. ed.* 2. *n.* 355): *οἵ τε παρ' αὐτοῖς ὄντες Ῥωμαῖοι τοῖς Χείων ὑπακούωσιν νόμοις.* Den Juden ist dieses Zugeständnis also wenigstens für den genannten Spezialfall gemacht worden.

81) *Antt.* XX, 9, 1: *οὐκ ἐξὸν ἦν Ἀνάνῳ χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης καθίσαι συνέδριον.*

82) Zur Zeit des Albinus überliefern z. B. die jüdischen *ἄρχοντες* einen Wahnsinnigen, dessen Gebahren ihnen gefährlich schien, dem Prokurator (*B. J.* VI, 5, 3, *ed. Niese* § 303).

jederzeit aus eigener Initiative eingreifen und selbständig verfahren konnte, wie dies auch bei vielen Gelegenheiten, z. B. bei der Gefangennahme Pauli, geschehen ist. Auch konnte nicht nur der Prokurator, sondern sogar der Tribun der in Jerusalem garnisonierenden Kohorte das Synedrium zusammenberufen, um durch dasselbe eine Sache vom Standpunkt des jüdischen Rechtes aus untersuchen zu lassen (*Actor.* 22, 30; vgl. 23, 15. 20. 28).

4. Zeit und Ort der Sitzungen. Die Lokalgerichte hielten ihre Sitzungen gewöhnlich am zweiten und fünften Wochentag (Montag und Donnerstag)[83]. Ob auch das große Synedrium diese Sitte beobachtete, wissen wir nicht. An Feiertagen (יום טוב) wurde kein Gericht gehalten, noch viel weniger am Sabbat[84]. Da in | Kriminalfällen ein Todesurteil erst am Tage nach der Verhandlung gesprochen werden durfte, wurden solche Fälle auch nicht am Vorabend vor einem Sabbat oder Feiertag abgehandelt[85]. Freilich sind dies alles zunächst nur theoretische Bestimmungen. Daß man aber das Verbot des Gerichthaltens am Sabbat im allgemeinen wirklich beobachtet habe, ist angesichts des Zeugnisses Philos nicht zu bezweifeln[86]. — Das Lokal, in welchem sich das große Synedrium zu versammeln pflegte (die *βουλή*), lag nach Josephus *Bell. Jud.* V, 4, 2 in der Nähe des sogenannten Xystos, und zwar von diesem östlich nach dem Tempelberge zu. Da nach *B. J.* II, 16, 3 vom Xystos unmittelbar eine Brücke nach dem Tempelberge hinüberführte, so ist die *βουλή* wahrscheinlich auf dem Tempelberge selbst an dessen westlicher Grenze zu suchen. Jedenfalls lag sie außerhalb der Oberstadt. Denn nach *B. J.* VI, 6, 3 wurde das *βουλευτήριον* (= *βουλή*) von den Römern zerstört, noch ehe diese die Oberstadt in Besitz hatten. Die Mischna nennt als Versammlungsort des großen Synedriums wiederholt die לִשְׁכַּת הַגָּזִית[87]. Und da sich ihre Angaben auf keine andere Zeit beziehen

83) *Kethuboth* I, 1.

84) *Beza* (oder *Jom tob*) V, 2. Auch Philo nennt das *δικάζειν* unter den am Sabbath verbotenen Dingen (*De migratione Abrahami* § 16, *ed. Mangey* I, 450). — Vgl. Oehler in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XIII, 203 (Art. Sabbath). Bleek, Beiträge zur Evangelien-Kritik (1846) S. 141 ff. Wieseler, Chronologische Synopse S. 361 ff. Kirchner, Die jüdische Passahfeier und Jesu letztes Mahl (Progr. des Gymnas. zu Duisburg 1870) S. 57 ff. Bernh. Ritter, Philo und die Halacha, 1879, S. 130.

85) *Sanhedrin* IV, 1 *fin.*

86) Welchen Wert man darauf legte, zeigen auch die Edikte des Augustus, durch welche die Juden von der Verpflichtung, am Sabbath vor Gericht zu erscheinen, befreit wurden (*Antt.* XVI, 6, 2 u. 4).

87) *Sanhedrin* XI, 2. *Middoth* V, 4. Vgl. *Pea* II, 6. *Edujoth* VII, 4.

können als die des Josephus, da ferner auch unter der *βουλή* des Josephus sicher der Versammlungsort des großen Synedriums zu verstehen ist, so ist die לִשְׁכַּת הַגָּזִית notwendig mit der *βουλή* des Josephus zu identifizieren. Vermutlich will also der Name לשכת הגזית nicht besagen (wie man gewöhnlich meint), daß jene Halle aus Quadersteinen gebaut war (גָּזִית = Quadersteine) — was kein charakteristisches Merkmal wäre —, sondern daß sie am Xystos lag (גָּזִית = ξυστός, wie LXX I *Chron.* 22, 2. *Amos* 5, 11). Sie wurde im Unterschiede von den anderen לְשָׁכוֹת des Tempelplatzes nach ihrer Lage „die Halle am Xystos" genannt. Nach der Mischna soll sie freilich im inneren Vorhof gelegen haben[88]. Aber bei der | Unzuverlässigkeit und teilweisen Unrichtigkeit, an der auch sonst ihre Angaben über die Topographie des Tempels leiden, bildet ihr Zeugnis kein hinreichendes Gegengewicht gegen obiges Resultat, zumal es auch an sich unwahrscheinlich ist, daß man einen Raum des inneren Vorhofes zu anderen als zu Kultuszwecken sollte verwendet haben[89]. Ganz unbrauchbar ist die spätere talmudische Meinung, daß das Synedrium vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels aus der *lischkath hagasith* ausgewandert oder vertrieben

---

Nach *bab. Joma* 25a war die *lischkath ha-gasith* „wie eine große Basilika" (כמין בסילקי גדולה).

88) S. bes. *Middoth* V, 4; auch *Sanhedrin* XI, 2. Im babylonischen Talmud *Joma* 25a ist dies näher dahin präzisiert, daß die לשכת הגזית zur Hälfte innerhalb und zur Hälfte außerhalb des Vorhofes gelegen habe (s. die Stelle z. B. bei *Buxtorf*, *Lex. Chald.* s. v. גזית). — Keinen Anhaltspunkt zur Bestimmung der Lage geben *Pea* II, 6 und *Edujoth* VII, 4; ebensowenig *Tamid* II *fin.* IV *fin.* Denn wenn nach den beiden letzteren Stellen die Priester in den Zwischenpausen zwischen den einzelnen Abteilungen ihres Dienstes sich zum Loosen und zum Beten des Schma in die לשכת הגזית begaben, so folgt daraus nicht mit Notwendigkeit, daß letztere im Vorhof gelegen habe. Büchler behauptet dies freilich, weil die Priester nicht in Dienstkleidung den inneren Vorhof verlassen haben würden (Das Synedrion in Jerusalem S. 11—14). Aber er selbst führt Beispiele dafür an, daß die Priester unter Umständen auch außerhalb des Vorhofes Dienstkleidung trugen (S. 14 Anm. 11).

89) Die im Traktat *Joma* I, 1 erwähnte לשכת פלהדרין oder לשכת פרהדרין (Saal oder Zimmer der *πρόεδροι*) ist nach dem Zusammenhang (vgl. I, 5) außerhalb des Vorhofes zu suchen (dies scheint mir trotz Büchlers Gegenbemerkungen S. 22—25 mindestens sehr wahrscheinlich). Wenn sie wirklich, wie die Tradition will, auch „Saal der *βουλευταί*" hieß (s. oben S. 254), so würde auch damit ein Fingerzeig über die Lage der *βουλή* gegeben sein. Tatsächlich ist freilich nicht die Identität, sondern nur der nahe Zusammenhang des „Saales der *πρόεδροι*" mit dem „Saal der *βουλευταί*" als wahrscheinlich anzunehmen. Der Sonderraum für die *πρόεδροι* wird in der Nähe des Sitzungssaales der *βουλευταί* gelegen haben. Auch so aber darf in der Notiz eine Bestätigung unserer Kombinationen gefunden werden.

worden sei (גלתה), und seitdem seine Sitzungen in den *chanujoth* (חנויות) oder in einer *chanuth* (חנות, Kaufhalle) gehalten habe[90]. Sie ist schon deshalb unbedingt zu verwerfen, weil die Mischna noch nichts davon weiß, vielmehr augenscheinlich voraussetzt, daß das Synedrium gerade in der letzten Zeit vor der Zerstörung des Tempels sich in der *lischkath hagasith* versammelt habe. Da die letzten vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels auch als der Zeitraum bezeichnet werden, während dessen dem Synedrium die Urteile über Leben und Tod genommen waren (s. oben Anm. 79), so will die talmudische Notiz wohl besagen, daß das Synedrium während dieser Zeit seine Sitzungen auch nicht mehr in dem gewohnten solennen Lokale habe halten dürfen oder gehalten habe, sondern an einem unansehnlichen Orte, in den „Kaufläden" oder, da die Lesart mit dem Singular *chanuth* wohl vorzuziehen ist, in einem „Kaufladen". חָנוּת ist nämlich das gewöhnliche Wort für Kaufgewölbe, Kaufladen[91]. Da es an einer Stelle heißt, daß das Synedrium später aus der *chanuth* nach Jerusalem gewandert sei[92], so hat man sich jene *chanuth* wohl außerhalb der eigentlichen Stadt zu denken. Aber alle näheren Vermutungen der Ge|lehrten über ihre Lage sind überflüssig, da die Sache selbst überhaupt ungeschichtlich ist[93]. — Wenn bei der Verurteilung Jesu (*Marc.* 14, 53 ff. *Matth.* 26, 57 ff.) das Synedrium im Palaste des Hohenpriesters sich versammelte, so ist darin eine Ausnahme von der Regel zu erblicken, zu der man schon durch die nächtliche Stunde genötigt war. Denn bei Nacht waren die Tore des Tempelberges geschlossen[94].

---

90) *Schabbath* 15a. *Rosch haschana* 31a. *Sanhedrin* 41a. *Aboda sara* 8b. In der mir vorliegenden Talmud-Ausgabe (Amsterdam 1644 ff.) steht nur an der ersten Stelle (*Schabbath* 15a) der Plural *chanujoth*, an den drei übrigen der Singular *chanuth*. — S. die Stellen auch bei Selden, *De synedriis* II, 15, 7—8. Wagenseil zu *Sota* IX, 11 (in Surenhusius' Mischna III, 297). Levy, Neuhebr. Wörterb. II, 80 (*s. v.* חנות).

91) Z. B. *Baba kamma* II, 2. VI, 6. *Baba mezia* II, 4. IV, 11. *Baba bathra* II, 3. Der *Plur.* חנויות *Taanith* I, 6. *Baba mezia* VIII, 6. *Aboda sara* I, 4. *Tohoroth* VI, 3. Der Krämer heißt חֶנְוָנִי.

92) *Rosch haschana* 31a.

93) Die oben gegebene Erklärung des Ursprungs jener unhistorischen Notiz scheint mir jetzt die wahrscheinlichste. Eine andere s. in den Stud. und Krit. 1878, S. 625. — Schon im Talmud wird über die Motive der Auswanderung des Synedriums nur unsicher hin und her geraten, s. *Aboda sara* 8b, in deutscher Übersetzung bei Ferd. Christian Ewald, Abodah Sarah, oder der Götzendienst (2. Ausg. 1868) S. 62—64.

94) *Middoth* I, 1. — Andere Synedrialsitzungen im Palaste des Hohenpriesters sind nicht bezeugt. Denn *Luc.* 22, 54 ff. und *Joh.* 18, 13 ff. handelt es sich nur um ein Verhör vor dem Hohenpriester. Und *Matth.* 26, 3 ist die

5. Gerichtsverfahren. Dasselbe wird in der Mischna folgendermaßen beschrieben[95]. Die Beisitzer des Gerichtshofes saßen im Halbkreise (כַּחֲצִי גֹּרֶן עֲגוּלָּה eigentl. wie die Hälfte einer runden Tenne), damit sie einander sehen konnten. Zwei Gerichtsschreiber standen vor ihnen, einer zur Rechten und einer zur Linken, und schrieben die Reden derer die lossprachen und derer die verurteilten nieder[96]. Vor ihnen saßen drei Reihen Jünger der Gelehrten. Jeder von ihnen kannte seinen Platz[97]. Der Angeklagte hatte in demütiger Haltung und im Trauergewande zu erscheinen[98]. In Fällen, wo es sich um Leben oder Tod handelte, waren besondere Formen für Verhandlung und Urteilssprechung vorgeschrieben. Es mußte in solchen Fällen stets mit den Entlastungsgründen begonnen werden, erst dann durften die Belastungsgründe vorgebracht werden[99]. Wer einmal zugunsten des Angeklagten gesprochen hatte, durfte nicht nachträglich zu dessen Ungunsten sprechen, wohl aber umgekehrt[100]. Die anwesenden Jünger durften nur für, nicht gegen den Angeklagten das Wort ergreifen, während ihnen sonst beides gestattet war[101]. Ein lossprechendes Urteil durfte noch an demselben Tage, ein verdammendes erst am folgenden Tage gefällt werden[102]. Die Abstimmung, zu welcher man sich erhob[103], begann „von der Seite", מִן הַצַּד, d. h. beim jüngsten

---

Ortsangabe ein späterer Zusatz des Evangelisten, vgl. *Marc.* 14, 1. *Luc.* 22, 2. — Eine ausführlichere Behandlung der Frage nach dem Versammlungsorte des großen Synedriums s. in meinem Aufsatze in den Stud. und Krit. 1878, S. 608—626. Daselbst S. 608 auch die ältere Literatur, die aber wegen kritikloser Benützung der Quellen nicht zu haltbaren Resultaten gelangt.

95) Über das Gerichtsverfahren im Alten Testamente s. Winer RWB. Art. „Gericht". Oehler, Art. „Gericht und Gerichtsverwaltung bei den Hebräern" in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. V, 57—61. Saalschütz, Das Mosaische Recht II, 593 ff. Keil, Handbuch der biblischen Archäologie (2. Aufl. 1875) § 150. Köhler, Lehrbuch der biblischen Geschichte I, 359 ff. Benzinger, Art. „Gericht" in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. VI, 572 ff. — Über die „Geschäfts- und Debattenordnung" nach talmudischen Quellen s. Jelski, Die innere Einrichtung des großen Synedrions zu Jerusalem (1894) S. 81—99. Bloch, Das mosaisch-talmudische Strafgerichtsverfahren (Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest, 1901.

96) *Sanhedrin* IV, 3.

97) *Sanhedrin* IV, 4.

98) *Joseph. Antt.* XIV, 9, 4. Vgl. *Sacharja* 3, 3.

99) *Sanhedrin* IV, 1.

100) *Sanhedrin* IV, 1. V, 5.

101) *Sanhedrin* IV, 1. V, 4.

102) *Sanhedrin* IV, 1. V, 5. — Daraus haben manche die vermeintliche doppelte Synedrialsitzung bei Jesu Verurteilung erklärt.

103) *Sanhedrin* V, 5.

Gerichtsmitgliede, während sie sonst beim angesehensten begann[104]. Zu einem lossprechenden Urteile genügte einfache Majorität, zu einem verdammenden war eine Mehrheit von zwei Stimmen erforderlich[105]. Sprachen daher von den 23 Richtern, welche im ganzen nötig waren, 12 frei, 11 schuldig, so war der Angeklagte frei; sprachen aber 12 schuldig, 11 frei, so mußte die Zahl der Richter um zwei vermehrt werden, und damit fortgefahren werden, bis entweder eine Freisprechung erfolgte oder die nötige Majorität für das Schuldig erreicht war. Das Maximum, bis zu welchem man hierbei ging, waren 71[106].

IV. Die Hohenpriester.

Literatur.

Selden, De successione in pontificatum Ebraeorum, Lib. I *c.* 11—12 (öfters nachgedruckt mit anderen Werken Seldens zusammen, z. B. in der Ausg. d. *Uxor Ebraica, Francof. ad. Od.* 1673, auch in Ugolinis *Thesaurus t.* XII).

Lightfoot, Ministerium templi Hierosolymitani c. IV, 3 (*Opp. ed. Roterodam.* I, 684 *sqq.*)

Reland, Antiquitates sacrae P. II *c.* 2 (*ed. Lips.* 1724, *p.* 146 *sq.*).

Anger, De temporum in actis apostolorum ratione (1833) *p.* 93 *sq.*

Ewald, Geschichte des Volkes Israel Bd. VI, 3. Aufl. 1868, S. 634.

Schürer, Die ἀρχιερεῖς im Neuen Testamente (Stud. und Krit. 1872, S. 593—657).

Grätz, Monatsschr. für Geschichte und Wissensch. des Judentums Jahrg. 1851/52, S. 585—596, 1877, S. 450—454, und 1881, S. 49—64. 97—112. — Ders., Geschichte der Juden Bd. III, 4. Aufl. (1888), S. 720—752.

Kellner, Zeitschr. für kathol. Theologie 1888, S. 651—655. |

Hölscher, Der Sadducäismus 1906; hierin S. 37—84: Sadducäismus und Hohepriestertum (S. 43—48: Liste der Hohenpriester). Dagegen: Theol. Litztg. 1907, 200.

Das hervorstechendste Merkmal der jüdischen Staatsverfassung in der nachexilischen Zeit ist dies, daß der oberste Priester zugleich Oberhaupt des staatlichen Gemeinwesens war. Im Anfang der nachexilischen Zeit ist er es zwar noch nicht gewesen[1]. Aber seit der zweiten Hälfte der persischen Periode bis zur römisch-herodianischen Herrschaft war er es unbestritten.

---

104) *Sanhedrin* IV, 2.
105) *Sanhedrin* IV, 1.
106) *Sanhedrin* V, 5.

1) Vgl. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (1894) S. 149 f. 4. Ausg. 1901, S. 193 f.

Sowohl die Hohenpriester der vormakkabäischen Zeit als die hasmonäischen Hohenpriester waren nicht nur Priester, sondern zugleich auch Fürsten. Und wenn auch ihre Macht einerseits durch die griechischen Oberherren, andererseits durch die Gerusia beschränkt war, so war sie doch sehr stark befestigt durch das Prinzip der Lebenslänglichkeit und der Erblichkeit. Die höchste Steigerung priesterlicher Macht repräsentiert das Priester-Königtum der späteren Hasmonäer[2]. Seit dem Auftreten der Römer und noch mehr unter den Herodianern haben sie allerdings viel von ihrer Macht eingebüßt. Die hasmonäische Dynastie wurde gestürzt, ja ausgerottet. Die Lebenslänglichkeit und Erblichkeit wurde aufgehoben. Sowohl Herodes als die Römer setzten nach Gutdünken die Hohenpriester ab und ein. Dazu kam das stetige Wachstum der Macht des Pharisäismus und der rabbinischen Schriftgelehrsamkeit. Aber selbst dem Zusammenwirken aller dieser Faktoren gegenüber hat das Hohepriestertum doch einen guten Teil seiner Macht bis zum Untergang des Tempels sich zu wahren gewußt. Auch jetzt noch standen die Hohenpriester an der Spitze des Synedriums, also der politischen Gemeinde. Auch jetzt noch waren es einige wenige bevorzugte Familien, aus denen fast stets die Hohenpriester genommen wurden. Sie bildeten also, wenn auch nicht mehr eine monarchische Dynastie, so doch noch eine einflußreiche Aristokratie unter der Oberherrschaft der Römer und Herodianer. Da die Reihenfolge der Hohenpriester bis zum Sturze der Hasmonäer aus der politischen Geschichte bekannt ist, so ist hier nur noch die | Liste der Hohenpriester der herodianisch-römischen Zeit zu geben. Josephus sagt, daß es im ganzen 28 gewesen seien[3].

---

2) Priester, die zugleich Könige oder Fürsten waren, kommen auch in der Nachbarschaft Palästinas vor. Auf dem im J. 1887 entdeckten Sarkophage des Königs Tabnith von Sidon nennt sich derselbe: תבנת כהן עשתרת מלך צדנם בן אשמנעזר כהן עשתרת מלך צדנם „Tabnith Priester der Astarte König von Sidon, Sohn des Eschmunazar des Priesters der Astarte Königs von Sidon“ (*Revue archéologique, troisième Série t.* X. 1887, *p.* 2 = *Revue des études juives t.* XV, 1887, *p.* 110 = Georg Hoffmann, Über einige phönikische Inschriften [Abh. der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. 36, 1889—1890] S. 57 = Landau, Beiträge zur Altertumskunde des Orients II, 1899, *n.* 4 = *Cooke, Text-book of north-semitic inscriptions* 1903 *n.* 4; noch mehr Literatur in der Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereins XII, 103 f.). — Die Dynasten von Chalcis (Ptolemäus, Lysanias, Zenodorus) nennen sich auf ihren Münzen zugleich ἀρχιερεῖς und τετράρχαι, s. die Nachweise Bd. I Beilage I. — Über kleinasiatische Priesterfürsten s. *Hennig, Symbolae ad Asiae minoris reges sacerdotales, Lips.* 1893.

3) *Antt.* XX, 10.

In der Tat ergibt eine Zusammenstellung seiner einzelnen Notizen die folgenden 28 Namen[4].

a) Von Herodes (37—4 v. Chr.) eingesetzt:

1. Ananel (37—36 v. Chr.) aus Babylon, von geringer priesterlicher Herkunft, *Antt.* XV, 2, 4. 3, 1. Die rabbinische Überlieferung hält ihn für einen Ägypter[5].
2. Aristobul, der letzte Hasmonäer (35 v. Chr.) *Antt.* XV, 3, 1. 3.
   Ananel zum zweitenmal (34 ff.) *Antt.* XV, 3, 3.
3. Jesus Sohn des Phiabi, *Antt.* XV, 9, 3[6]. |

---

4) Die Liste dieser Hohenpriester ist schon von einigen griechischen Theologen auf Grund der von Josephus gegebenen Notizen zusammengestellt worden, nämlich 1) von dem christlichen *Josephus* in seinem *Hypomnesticum s. liber memorialis c.* 2 (zuerst herausgeg. von *Fabricius*, *Codex pseudepigraphus Vet. Test. t.* II, dann auch bei *Gallandi*, *Biblioth. Patrum t.* XIV und *Migne*, *Patrol. graec. t.* CVI) und 2) von *Nicephorus Constantinop.* in seiner *Chronographia compendiaria* oder vielmehr, nach de Boor, von dem Überarbeiter dieser Chronographie (krit. Ausg. von Credner in zwei Giessener Universitätsprogrammen 1832—1838, II, 33 *sq.* und bes. von de Boor, *Nicephori Const. opuscula Lips.* 1880, *p.* 110—112). Auch *Zonaras*, der in den ersten sechs Büchern seiner Annalen den Josephus exzerpiert, hat die Stellen über die Hohenpriester fast vollständig aufgenommen (*Annal.* V, 12—VI, 17). — Rabbinische Listen s. bei Büchler, *Jewish Quarterly Review* XVI, 1904, *p.* 175—177 (in der Abh. über die Schauplätze des Bar-Kochbakrieges). — Den Abschnitt über die Hohenpriester zur Zeit Jesu (*Jos. Antt.* XVIII, 2, 2) zitiert auch *Eusebius Hist. eccl.* I, 10, 4—6 und *Demonstr. evang.* VIII, 2, 100; desgleichen das *Chron. paschale ed. Dindorf* I, 417. — Unter den neueren Zusammenstellungen ist die korrekteste die von Anger, mit welcher die unsrige ganz übereinstimmt. Eine ausführlichere Behandlung s. in meinem Aufsatz in den Stud. u. Krit. 1872, S. 597—607.

5) In der Mischna *Para* III, 5 werden die Hohenpriester aufgezählt, unter welchen eine rote Kuh verbrannt wurde (nach dem Gesetz *Num.* 19). In der nachhasmonäischen Zeit geschah dies unter folgenden drei Hohenpriestern: 1) Elioenai ben ha-Kajaph, 2) Chanamel dem Ägypter, 3) Ismael ben Phi-abi (אליועיני בן הקייף וחנמאל המצרי וישמעאל בן פי אבי, die Orthographie der Namen nach *cod. de Rossi* 138). — Chanamel der Ägypter kann nur unser Ananel sein. Freilich ist die Form des Namens ebenso unrichtig wie die Angabe des Heimatlandes. Auch die chronologische Reihenfolge ist falsch, da unter dem an erster Stelle genannten Elioenai nur der viel spätere Elionaios Sohn des Kantheras (Nr. 19) verstanden werden kann. — „Ägypter" ist übrigens so viel wie Alexandriner, was in der Tat andere Hohepriester zur Zeit des Herodes waren, nämlich die Söhne des Boethos (*Antt.* XV, 9, 3). — Jüdische Priester aus Babylonien werden im allgemeinen auch *Mischna Menachoth* XI, 7 erwähnt.

6) Der Vatername Phiabi auch bei Nr. 11 und 22. Die Orthographie schwankt sehr. An unserer Stelle (*Antt.* XV, 9, 3) haben die Handschriften

4. Simon Sohn des Boethos oder, wie es nach anderen Angaben scheint, Boethos selbst, jedenfalls der Schwiegervater des Herodes, weil Vater der zweiten Mariamme (etwa 24—5 v. Chr.) *Antt.* XV, 9, 3. XVII, 4, 2. Vgl. XVIII, 5, 1. XIX, 6, 2. Die Familie stammte aus Alexandria *Antt.* XV, 9, 3.

5. Matthias Sohn des Theophilos (5—4 v. Chr.) *Antt.* XVII, 4, 2. 6, 4.

6. Joseph Sohn des Ellem, *Antt.* XVII, 6, 4 [7].

7. Joasar Sohn des Boethos (4 v. Chr.) *Antt.* XVII, 6, 4.

b) Von Archelaus (4 vor bis 6 n. Chr.) eingesetzt:

8. Eleasar S. d. Boethos (4 ff.) *Antt.* XVII, 13, 1.

9. Jesus S. d. *Σεέ* *Antt.* XVII, 13, 1 [8].
Joasar zum zweitenmal, *Antt.* XVIII, 1, 1. 2, 1.

c) Von Quirinius (6 n. Chr.) eingesetzt:

10. Ananos oder Hannas S. d. Sethi (6—15 n. Chr.) *Antt.* XVIII, 2, 1. 2. Vgl. XX, 9, 1. *B. J.* V, 12, 2. Es ist der aus dem Neuen Testamente bekannte Hohepriester, *Ev. Luc.* 3, 2. *Joh.* 18, 13—24. Ap.-Gesch. 4, 6 [9]. |

(nach Niese) *τὸν τοῦ Φοαβιτος, Φαβιτος, Φαβητος* (so auch *Zonaras Annal.* V, 16); *Joseph. Hypomnest. ὁ τοῦ Φαυβῆ*. An zwei anderen Stellen (*Antt.* XVIII, 2, 2 u. XX, 8, 8) hat der sehr korrekt geschriebene *cod. Ambros.* und *Vet. Lat. Φιαβι* (*resp. Vet. Lat.* XVIII, 2, 2: *iabi*). Dies ist ohne Zweifel das richtige; denn auch in der Mischna haben die besten Handschriften (*cod. de Rossi* 138 und *Cambridge University Add.* 470, 1) sowohl *Sota* IX, 15 als *Para* III, 5 פיאבי; ebenso *Tosephta ed. Zuckermandel p.* 533, 36. 632, 6 (einmal *p.* 182, 26 פיאבי mit Var).

7) Ob dieser Joseph mit zu zählen ist, kann fraglich sein, da er nur aushilfsweise einmal am Versöhnungstage fungierte an Stelle des durch levitische Verunreinigung verhinderten Matthias. Indessen war er auf diese Weise doch wenigstens einen Tag lang faktisch Hoherpriester, und ist von Josephus wohl mitgezählt, da sonst die Zahl 28 nicht herauskommt. Auch der christliche *Josephus* (*Hypomnest. c.* 2) hat ihn in sein Verzeichnis aufgenommen. — Das seltsame Ereignis wird auch in den rabbinischen Quellen öfters erwähnt (s. *Selden*, *De successione in pontificatum Ebr.* I, 11, *ed. Francof. p.* 160. *Derenbourg*, *Histoire de la Palestine p.* 160 *not.* Grätz, Monatsschrift 1881, S. 51 ff. Ders., Gesch. der Juden III, 4. Aufl. S. 737 f.). Der Hohepriester heißt dort יוסף בן אילם d. h. Sohn des Stummen.

8) Er heißt bei *Jos. Antt.* XVII, 13, 1 *Ἰησοῦς ὁ Σεέ* (so die besten Handschriften), *Joseph. Hypomnest. Ἰησοῦς ὁ τοῦ Σεέ*, *Nicephorus Ἰησοῦς Ὡσηέ*. *Zonaras Annal.* VI, 2 (*ed. Bonnens.* I, 472) *παῖς Σεέ*.

9) Der Name seines Vaters lautet *Antt.* XVIII, 2, 1 *Σεθί* oder *Σέθ*. Ersteres ist besser bezeugt.

d) Von **Valerius Gratus** (15—26 n. Chr.) **eingesetzt:**

11. **Ismael** S. d. Phiabi (etwa 15—16 n. Chr.) *Antt.* XVIII, 2, 2[10].
12. **Eleasar** S. d. Ananos (etwa 16—17 n. Chr.) *Antt.* XVIII, 2, 2.
13. **Simon** S. d. Kamithos (etwa 17—18 n. Chr.) *Antt.* XVIII, 2, 2[11].
14. **Joseph** genannt **Kaiaphas** (etwa 18—36 n. Chr.) *Antt.* XVIII, 2, 2. 4, 3. Vgl. *Ev. Matth.* 26, 3. 57. *Luc.* 3, 2. *Joh.* 11, 49. 18, 13. 14. 24. 28. Ap.-Gesch. 4, 6. — Nach *Joh.* 18, 13 war er ein Schwiegersohn des Hannas = Ananos[12].

e) Von **Vitellius** (35—39 n. Chr.) **eingesetzt:**

15. **Jonathan** S. d. Ananos (36—37 n. Chr.) *Antt.* XVIII, 4, 3. 5, 3. Vgl. XIX, 6, 4. Er nahm noch zur Zeit des Cumanus, 50—52 n. Chr., eine hervorragende Stellung im öffentlichen Leben ein (*B. J.* II, 12, 5—6) und wurde auf Veranlassung des Prokurators Felix durch Meuchelmörder getötet (*B. J.* II, 13, 3. *Antt.* XX, 8, 5).
16. **Theophilos** S. d. Ananos (37 ff.) *Antt.* XVIII, 5, 3.

f) Von **Agrippa I.** (41—44 n. Chr.) **eingesetzt:**

17. **Simon Kantheras** S. d. Boethos (41 ff.) *Antt.* XIX, 6, 2[13].
18. **Matthias** S. des Ananos, *Antt.* XIX, 6, 4.
19. **Elionaios** S. des Kantheras, *Antt.* XIX, 8, 1[14]. |

---

10) Der Name des Vaters lautet bei *Euseb. Hist. eccl.* I, 10, 4 *ed. Schwartz* u. *Zonaras Annal.* VI, 3 (*ed. Bonnens.* I, 477) *Φαβί*, *Euseb. Demonst. ev.* VIII, 2, 100 *Φήβα*, *Joseph. Hypomnest. Βιαβῆ*, *Chron. pasch. ed. Dindorf* I, 417 *Βαφεί*. Bei Josephus hat die beste Handschrift *Φιαβι*, was sicher das richtige ist (s. oben Anm. 6).

11) Dieser Hohepriester wird auch in den rabbinischen Quellen öfters erwähnt (*Selden, De successione in pontificat. p.* 161. 177 *ed. Francof. Derenbourg, Histoire p.* 197, Grätz, Monatsschrift 1881, S. 53 ff. Ders., Gesch. der Juden III, 4. Aufl. S. 738 f.) Er heißt dort שמעון בן קמחית. Bei *Jos. Antt.*, *Euseb. Hist. eccl.*, *Zonaras Annal.* VI, 3 (I, 477) lautet der Name des Vaters *Κάμιθος*, *Euseb. Demonstrat. Κάθιμος*, *Joseph. Hypomnest. Κάθημος*, *Chron. pasch. ed. Dindorf* I, 408 u. 417 *Καμαθεί*.

12) Der Beiname Kaiaphas ist nicht = כיפא, sondern = קייפא oder קייפ, s. oben Anm. 5. *Derenbourg p.* 215 *not.* 2.

13) Über ihn s. allerlei gewagte Kombinationen bei Grätz, Monatsschrift 1881, S. 97—112. Gesch. der Juden III, 4. Aufl. S. 739—746. Der Name *Κανθηρᾶς* ist wohl durch Vermittelung des Hebräischen aus *Κάνθαρος* entstanden.

14) Niese schreibt den Namen des Vaters *Κιθαιρος*. Aber *Vet. Lat.* und der *Corrector* des *cod. Ambros.* haben Kantheras, was nach Nr. 17 sicher

g) Von **Herodes von Chalkis** (44—48 n. Chr.) **eingesetzt**[15]:

20. **Joseph** S. des Kami oder Kamydos, *Antt.* XX, 1, 3. 5, 2[16].

21. **Ananias** S. d. Nedebaios (etwa 47—59 n. Chr.) *Antt.* XX, 5, 2. Vgl. XX, 6, 2. *B. J.* II, 12, 6. Ap.-Gesch. 23, 2. 24, 1. Er war infolge seines Reichtums auch noch nach seiner Absetzung ein Mann von großem Einfluß, zugleich aber auch wegen seiner Habgier berüchtigt (*Antt.* XX, 9, 2—4). Im Anfang des jüdischen Krieges wurde er vom aufständischen Volke ermordet (*B. J.* II, 17, 6. 9)[17].

h) Von **Agrippa** II. (50—100 n. Chr.) **eingesetzt:**

22. **Ismael** S. d. Phiabi (etwa 59—61 n. Chr.) *Antt.* XX, 8, 8. 11. Er ist wohl identisch mit dem, dessen Hinrichtung zu Kyrene *B. J.* VI, 2, 2 gelegentlich erwähnt wird[18]. |

---

das richtige ist. Nach *Antt.* XX, 1, 3 scheint auch er wie sein Vater den Beinamen Kantheras gehabt zu haben. In der Mischna *Para* III, 5 heißt er אליועיני בן הקייף (s. oben Anm. 5). Die rabbinische Überlieferung hält ihn also für einen Sohn des Kaiaphas. Der Name אֶלְיְהוֹעֵינַי (auf Jahve sind meine Augen gerichtet) oder אֶלְיוֹעֵינַי kommt auch im Alten Testamente vor (*Esra* 8, 4. 10, 22. 27. I *Chron.* 3, 23. 4, 36. 7, 8. 26, 3).

15) Etwa in diese Zeit (um 44 n. Chr.) würde auch der Hohepriester Ismael gehören, der nach *Antt.* III, 15, 3 zur Zeit der großen Hungersnot unter Claudius Hoherpriester war. Da Josephus ihn aber in der Geschichtserzählung selbst nicht nennt, so liegt bei jener beiläufigen Erwähnung wohl ein Gedächtnisfehler des Josephus vor. Ewald (Geschichte VI, 634) schaltet ihn nach Elionaios ein, Wieseler (Chronologie des apostol. Zeitalters S. 159) identifiziert ihn mit Elionaios. Kellner (Zeitschr. f. kathol. Theologie 1888, S. 654) identifiziert ihn mit Ismael Nr. 22 und setzt diesen noch unter Claudius, indem er die Amtszeit des Prokurators Felix nur bis November 54 gehen läßt.

16) Der Name des Vaters wird bald *Καμεί* (*Antt.* XX, 1, 3 = *Zonaras Annal.* VI, 12 *fin.*) oder *Κάμη* (*Joseph. Hypomnest.*), bald *Καμυδος*, *Καμοιδι*, *Κεμεδι*, *Κεμεδη* (diese Varianten *Antt.* XX, 5, 2) geschrieben, ist aber jedenfalls identisch mit Kamithos.

17) Über seine Habgier vgl. auch die talmudische Tradition bei *Derenbourg, Histoire p.* 233 *sq.* Der Name des Vaters lautet nicht *Νεβεδαῖος*, sondern *Νεδεβαῖος*, denn diese gut bezeugte Form wird durch das biblische נְדַבְיָה I *Chron.* 3, 18 bestätigt.

18) Auf diesen jüngeren Ismael S. d. Phiabi (nicht auf den gleichnamigen Hohenpriester Nr. 11) beziehen sich wohl auch die rabbinischen Traditionen über ישמעאל בן פיאבי (Mischna *Para* III, 5. *Sota* IX, 15; auch an letzterer Stelle ist der Hohepriester dieses Namens gemeint, denn das Prädikat *Rabbi* ist mit *cod. de Rossi* 138 zu tilgen. *Tosephta ed. Zuckermandel p.* 182,

23. **Joseph Kabi**[19] S. des Hohenpr. Simon (61—62 n. Chr.) *Antt.* XX, 8, 11. Vgl. *B. J.* VI, 2, 2.

24. **Ananos** S. d. Ananos (62 n. Chr., nur drei Monate lang) *Antt.* XX, 9, 1. Er gehörte in der ersten Periode des jüdischen Krieges zu den leitenden Persönlichkeiten, wurde aber später vom Pöbel ermordet, *B. J.* II, 20, 3. 22, 1—2. IV, 3, 7 bis 5, 2. *Vita* 38. 39. 44. 60[20].

25. **Jesus** S. d. Damnaios (etwa 62—63 n. Chr.) *Antt.* XX, 9, 1 u. 4. Vgl. *B. J.* VI, 2, 2.

26. **Jesus** S. d. Gamaliel (etwa 63—65 n. Chr.) *Antt.* XX, 9, 4. 7. Während des jüdischen Krieges wird er häufig neben Ananos genannt und teilte auch dessen Geschick, *B. J.* IV, 3, 9. 4, 3. 5, 2. *Vita* 38. 41. Nach rabbinischer Tradition war seine Frau, Martha, aus dem Hause des Boethos[21].

27. **Matthias** S. d. Theophilos (65 ff.) *Antt.* XX, 9, 7. Vgl. *B. J.* VI, 2, 2[22].

i) **Vom Volke während des Krieges (67/68) eingesetzt:**

28. **Phannias**, auch **Phanni** oder **Phanasos** S. d. Samuel, von niedriger Herkunft, *B. J.* IV, 3, 8. *Antt.* XX, 10[23].

---

26. 533, 35 *sq.* 632, 6. S. überhaupt *Derenbourg*, *Histoire* p. 232—235). — Der Name des Vaters ist in den gedruckten Texten häufig korrumpiert. Die korrekte Form ist פיאבי oder auch mit getrennter Schreibung פי אבי (so *cod. de Rossi* 138 an der einen Mischnastelle, *Para* III, 5). Vgl. oben Anm. 6.

19) Der Beiname lautet bei *Jos. Antt.* XX, 8, 11 *Καβὶ*, *Zonaras Annal.* VI, 17 *Δεκαβὶ* (d. h. *δὲ Καβὶ*), *Joseph. Hypomnest.* *Κάμης*. Letzteres wäre = Kamithos.

20) Kombinationen über ihn s. bei **Grätz**, Monatsschr. 1881, S. 56—62. Gesch. der Juden III, 4. Aufl. S. 747—750.

21) Mischna *Jebamoth* VI, 4: „Wenn einer mit einer Wittwe sich verlobt hat und dann zum Hohenpriester ernannt wird, so darf er sie heimführen. So hatte **Josua Sohn des Gamla** mit der **Martha** Tochter des **Boethos** sich verlobt, und nachmals ernannte ihn der König zum Hohenpriester; darauf führte er sie heim". — Mit unserm Josua Sohn des Gamla ist wohl auch **Ben Gamla** identisch, der nach *Joma* III, 9 eine goldene Urne zum Loosezieheu über die beiden Böcke am Versöhnungstage anfertigen ließ. — Noch andere rabbinische Traditionen über ihn s. bei *Derenbourg* p. 248 *sq.* Über seine Verdienste um das Schulwesen s. unten § 27.

22) S. über ihn auch **Grätz**, Monatsschr. 1881, S. 62—64. Gesch. der Juden III, 4. Aufl. S. 750 f.

23) Diesen letzten Hohenpriester kennt auch die rabbinische Tradition, s. *Derenbourg* p. 269. Sein Name ist hebr. פינחס (also derselbe, der uns

Bei dem häufigen Wechsel dieser Hohenpriester gab es stets eine ziemliche Anzahl solcher, die nicht mehr im Amte waren. Auch diese nahmen trotzdem eine sehr angesehene und einflußreiche Stellung ein, wie sich in betreff einiger wenigstens noch nachweisen läßt[24]. Von dem älteren Ananos oder Hannas (Nr. 10) ist aus dem Neuen Testamente bekannt, welches Ansehen er auch als abgesetzter Hoherpriester noch genoß. Ein gleiches gilt von seinem Sohne Jonathan (Nr. 15), der lange nach seinem Rücktritt vom Amte im Jahre 52 eine Gesandtschaft an den syrischen Statthalter Ummidius Quadratus führte, hierauf von diesem wegen der Unruhen in Judäa zur Verantwortung nach Rom geschickt wurde und dort, als die Sache zugunsten der Juden erledigt war, den Kaiser um Sendung des Felix als neuen Prokurators bat. Als dieser sein Amt zu allgemeiner Unzufriedenheit führte, erlaubte sich Jonathan, ihn an seine Pflicht zu erinnern, und büßte dafür mit dem Leben[25]. Ein anderer Hoherpriester, Ananias Sohn des Nedebaios (Nr. 21), herrschte nach seiner Absetzung fast wie ein Despot in Jerusalem. Der jüngere Ananos (Nr. 24) und Jesus Sohn des Gamaliel (Nr. 26) standen in der ersten Periode des Krieges, obwohl sie nicht mehr das hohepriesterliche Amt bekleideten, doch an der Spitze der Geschäfte. Es ist daraus zu entnehmen, daß diese Männer durch ihre Entfernung vom Amte keineswegs zu politischer Untätigkeit verurteilt waren. Das Amt verlieh vielmehr seinem Träger einen *character indelebilis*, vermöge dessen er auch nach seinem Rücktritte noch einen großen Teil der Rechte und Pflichten behielt, welche der fungierende Hohepriester hatte[26], selbstverständlich auch den Titel *ἀρχιερεύς*, welchen bei Josephus alle abgesetzten Hohenpriester fortführen. Wenn daher im Neuen Testamente *ἀρχιερεῖς* an der Spitze des Synedriums er-

---

aus Luthers Bibel in der Form Pinehas geläufig ist, *Exod.* 6, 25. *Num.* 25, 7). Bei Josephus schwankt die Orthographie sehr, *Bell. Jud.* IV, 3, 8: *Φαννίας*, *Φάνι τις*, *Φάννι τις*, *Φαννίτης*, *Pseudo-Hegesipp. ed. Weber: Phanes* oder *Phanis*, *Antt.* XX, 10: *Φάνασος*, *Φήνασος*, *Finasus*, *Φινέεσος*.

24) Vgl. zum Folgenden: Stud. u. Krit. 1872, S. 619 ff.

25) Die Belege sind oben überall angegeben.

26) *Horajoth* III, 1—4. — S. bes. III, 4: „Zwischen einem im Amte stehenden und einem davon abgetretenen Hohenpriester ist kein Unterschied, als der Farren am Versöhnungstage und das Zehntel Epha. Beide sind aber einander gleich in Ansehung des Dienstes am Versöhnungstage, des Gebotes eine Jungfrau zu heiraten; beide dürfen nicht eine Wittwe ehelichen, sich nicht an verstorbenen Blutsverwandten verunreinigen, nicht das Haupthaar wild wachsen lassen, nicht die Kleider zerreißen, und beide bewirken durch ihren Tod die Rückkehr des Totschlägers". — Dieselben Bestimmungen zum Teil auch *Megilla* I, 9 und *Makkoth* II, 6.

scheinen, so sind darunter in erster Linie | diese abgetretenen Hohenpriester mit Einschluß des fungierenden zu verstehen[27].

Zuweilen aber werden als *ἀρχιερεῖς* auch solche Männer genannt, welche sich nicht in dem obigen Verzeichnisse finden. In der Apostelgeschichte (4, 6) werden aufgezählt: *Ἄννας ὁ ἀρχιερεὺς καὶ Καϊάφας καὶ Ἰωάννης καὶ Ἀλέξανδρος καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ*. An einer späteren Stelle (19, 14) wird ein jüdischer Hoherpriester Skeuas mit seinen sieben Söhnen erwähnt. Josephus nennt einen Jesus Sohn des Sapphias, *τῶν ἀρχιερέων ἕνα*[28], einen Simon *ἐξ ἀρχιερέων*, der zur Zeit des Krieges noch ein junger Mann war, also nicht mit Simon Kantheras (Nr. 17) identisch sein kann[29], endlich einen Matthias Sohn des Boethos, *τὸν ἀρχιερέα* oder *ἐκ τῶν ἀρχιερέων*[30]. Keiner von diesen ist in unserem Verzeichnisse zu finden. Auch die rabbinische Tradition kennt manchen Hohenpriester, der darin fehlt[31]. Zur Erklärung dieser Tatsache wird folgendes dienen.

Bei Gelegenheit der tumultuarischen Wahl des Phannias (Pinehas) zum Hohenpriester bemerkt Josephus[32], die Zeloten hätten dadurch „die Geschlechter ihrer Geltung beraubt, aus welchen abwechselnd die Hohenpriester ernannt zu werden pflegten" (*ἄκυρα τὰ γένη ποιήσαντες ἐξ ὧν κατὰ διαδοχὰς οἱ ἀρχιερεῖς ἀπεδείκνυντο*). Das Hohepriestertum galt also für ein Vorrecht weniger Geschlechter. In der Tat darf man nur die obige Liste ansehen, um sich zu überzeugen, daß es auf wenige Familien beschränkt blieb. Zur Familie Phiabi gehören Nr. 3, 11, 22; zur Familie Boethos Nr. 4, 7, 8, 17, 19, 26; zur Familie Ananos (oder Hannas) Nr. 10, 12, 14, 15, 16, 18, 24, 27; zur Familie Kamith Nr. 13, 20, 23. Wenn wir von Ananel, einem Babylonier niedriger Abkunft (Nr. 1), von Aristobul, dem letzten Hasmonäer (Nr. 2), und von Phannias, dem Hohenpriester der Revolutionszeit (Nr. 28), absehen, so bleiben nur fünf (Nr. 5, 6, 9, 21, 25), von welchen die Zugehörig-

---

27) Bestätigt wird dies namentlich durch folgende Stellen: *B. J.* II, 12, 6: *τοὺς ἀρχιερεῖς Ἰωνάθην καὶ Ἀνανίαν*. — *Vita* 38: *τοὺς ἀρχιερεῖς Ἄνανον καὶ Ἰησοῦν τὸν τοῦ Γαμαλᾶ*. — *B. J.* IV, 3, 7: *ὁ γεραίτατος τῶν ἀρχιερέων Ἄνανος*. — *B. J.* IV, 4, 3: *ὁ μετ' Ἄνανον γεραίτατος τῶν ἀρχιερέων Ἰησοῦς*. — *B. J.* IV, 3, 9: *οἱ δοκιμώτατοι τῶν ἀρχιερέων, Γαμαλᾶ μὲν υἱὸς Ἰησοῦς, Ἀνάνου δὲ Ἄνανος*. — An den drei letzten Stellen müssen die *ἀρχιερεῖς* Hohepriester in dem Sinne sein, in welchem es Ananos und Jesus waren, d. h. abgesetzte Hohepriester im eigentlichen Sinne.

28) *B. J.* II, 20, 4.

29) *Vita* 39.

30) *B. J.* IV, 9, 11. V, 13, 1. VI, 2, 2.

31) S. Stud. und Krit. 1872, S. 639.

32) *B. J.* IV, 3, 6.

keit | zu einer jener Familien nicht nachweisbar, aber immer noch möglich ist. Bei dieser Beschränkung des Hohenpriestertums auf wenige Familien und bei dem hohen Ansehen, in welchem das Amt stand, mußte schon die bloße Zugehörigkeit zu einer der bevorzugten Familien ein besonderes Ansehen verleihen. So begreift es sich, daß Josephus an einer Stelle, wo er die Vornehmsten unter den zu den Römern Übergegangenen namhaft machen will, neben den *ἀρχιερεῖς* auch die *υἱοὶ τῶν ἀρχιερέων* aufzählt[33]. In der Mischna werden einmal „Söhne von Hohenpriestern" (בְּנֵי כֹהֲנִים גְּדוֹלִים) als juristische Autoritäten in einigen eherechtlichen Fragen angeführt, und zwar ohne Nennung ihrer Namen, weil sie eben als Hohepriesterssöhne Männer von Ansehen und Autorität sind[34]. Ein andermal wird erzählt, daß Briefe aus fernen Ländern mit besonders großen Siegeln „an Söhne von Hohenpriestern" (לבני כהנים גדולים) angekommen seien[35], woraus man auch wieder auf ein gewisses Ansehen derselben im Auslande schließen darf. Es blieb aber nicht bei dem bloßen Ansehen; vielmehr nahmen die Mitglieder der hohenpriesterlichen Familien auch eine tatsächlich bevorzugte Stellung ein. Nach *Actor.* 4, 6 hatten Sitz und Stimme im Synedrium *ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ*, wo man unter dem *γένος ἀρχιερατικόν* nach allem Bisherigen sicher nichts anderes als die bevorzugten Familien zu verstehen hat. — Wenn nun die Mitglieder der hohenpriesterlichen Familien eine so bevorzugte Stellung einnahmen, so ist es begreiflich, daß auch der Name *ἀρχιερεῖς* im weiteren Sinne auf sie übertragen wurde. Daß dies in der Tat geschehen, dafür spricht, abgesehen von allem Bisherigen, namentlich die genannte Stelle des Josephus, in welcher er den Übergang von zwei Hohenpriestern und acht Hohenpriesterssöhnen zu den Römern berichtet und dann beide Kategorien unter dem allgemeinen Titel *ἀρχιερεῖς* zusammenfaßt[36]. Von hier aus werden wir es auch zu erklären haben, wenn zuweilen Hohepriester erwähnt werden, die sich nicht in unserem Verzeichnisse finden. |

---

33) *B. J.* VI, 2, 2.

34) *Kethuboth* XIII, 1—2.

35) *Ohaloth* XVII, 5.

36) *B. J.* VI, 2, 2: *Ὧν ἦσαν ἀρχιερεῖς μὲν Ἰώσηπός τε καὶ Ἰησοῦς, υἱοὶ δ' ἀρχιερέων τρεῖς μὲν Ἰσμαήλου τοῦ καρατομηθέντος ἐν Κυρήνῃ, καὶ τέσσαρες Ματθίου, καὶ εἷς ἑτέρου Ματθίου, διαδρὰς μετὰ τὴν τοῦ πατρὸς ἀπώλειαν, ὃν ὁ τοῦ Γιώρα Σίμων ἀπέκτεινε σὺν τρισὶν υἱοῖς, ὡς προείρηται. Πολλοὶ δὲ καὶ τῶν ἄλλων εὐγενῶν τοῖς ἀρχιερεῦσι συμμετεβάλοντο.* — Über den Gebrauch des Titels im heidnischen Kultus s. Brandis Art. *ἀρχιερεύς* in Pauly-Wissowas Real-Enz. II, 471—483.

Die ἀρχιερεῖς, die sowohl im Neuen Testamente als bei Josephus[37] als die leitenden Persönlichkeiten erscheinen, sind demnach in erster Linie die Hohenpriester im eigentlichen Sinne, der fungierende und die, welche früher dieses Amt bekleidet hatten, in zweiter Linie die Mitglieder der bevorzugten Familien, aus welchen die Hohenpriester genommen wurden. Sie standen zur Zeit der Römerherrschaft an der Spitze des Synedriums und überhaupt der einheimischen Landesregierung, in ihrer Mehrheit ohne Frage sadduzäisch gesinnt, wenn sie auch im Handeln sich widerwillig den pharisäischen Forderungen fügten (s. oben S. 252 f.).

---

§ 24. Die Priesterschaft und der Tempelkultus.

Literatur:

Die Literatur über die Priesterschaft verzeichnet am vollständigsten Baudissin, Gesch. des alttestamentl. Priesterthums (1889) S. XI—XV. Ergänzungen dazu s. in *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 1902, *p.* 97.

Lightfoot, *Ministerium templi quale erat tempore nostri servatoris* (*Opp. ed. Roterodam.* I, 671—758).

Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer, Gottesdienste und Gewohnheiten, für Augen gestellet in einer ausführlichen Beschreibung des gantzen levitischen Priesterthums etc., itzo von neuem übersehen und in beygefügten Anmerckungen hin und wieder theils verbessert, theils vermehret durch Johan. Christophorum Wolfium. Hamburg 1738.

Carpzov (*Joh. Gottlob*), *Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis* (1748) *p.* 64—113. 611 *sqq.* 699 *sqq.*

Ugolini, *Sacerdotium Hebraicum*, in s. *Thesaurus Antiquitatum sacrarum T.* XIII. — Daselbst in Bd. XII und XIII auch noch andere einschlägige Monographien.

Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, 2 Bde. 1837—1839. Bd. I, 2. Aufl. 1874.

Winer, Realwörterb. Art.: Priester, Leviten, Abgaben, Erstgeburt, Erstlinge, Hebe, Zehnt, Opfer u. a.

Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael I, 387—424. III, 106 ff. 162 ff.

Oehler, Art. „Priesterthum“ in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XII, 174—187. — Ders., Art. „Levi“ das. VIII, 347—358. „Nethinim“ X, 296 f. „Opfercultus“ X, 614—652. — Dieselben Artikel in der 2. Aufl. revidiert von Orelli.

Kurtz, Der alttestamentliche Opfercultus nach seiner gesetzlichen Begründung und Anwendung, Mitau 1862.

De Wette, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie (4. Aufl. 1864) S. 268 ff.

Ewald, Die Alterthümer des Volkes Israel. Göttingen 1866.

37) Besonders in dem Abschnitte *B. J.* II, 14—17.

Keil, Handbuch der biblischen Archäologie (2. Aufl. 1875) S. 166 ff. 200 ff. 357 ff. 373 ff.
Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel (2. Aufl. 1869) S. 356 ff. 508 ff. 599 ff.
Schenkels Bibel-Lexikon, dieselben Artikel wie bei Winer.
Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums, die betreffenden Artikel.
Graf, Zur Geschichte des Stammes Levi (Merx' Archiv für wissenschaftl. Erforschung des A. T.s Bd. I, 1869, S. 68—106. 208—236).
Köhler, Lehrbuch der biblischen Geschichte Bd. I, 1875, S. 363—454.
Wellhausen, Geschichte Israels Bd. I, 1878, S. 15—174. Seit der 2. Ausg. 1883 unter dem Titel: Prolegomena zur Geschichte Israels. Hier 5. Ausg. 1899, S. 15—165.
Dillmann, Exegetisches Handbuch zu Exodus und Leviticus (1880) S. 455—461 und sonst.
Reuß, Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments (1881) § 294.
Oort, De Aaronieden (Theologisch Tijdschrift 1884 *p.* 289—335).
Baudissin, Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums, 1889 (eingehendste Monographie über die Geschichte des Priestertums in der Zeit des A. T.). Dazu: Kautzsch, Theol. Stud. und Krit. 1890, S. 767—786.
Kautzsch, Art. „Levi, Leviten" in: Ersch und Gruber, Allgemeine Enzyklopädie, Zweite Sektion, Bd. 43, 1889, S. 282—293.
Kuenen, De geschiedenis der priesters van Jahwe en de ouderdom der priesterlijke wet (Theologisch Tijdschrift 1890, *p.* 1—42); in deutscher Übersetzung in: Kuenen, Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft, übers. von Budde, 1894, S. 465—500.
Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie, 2. Bd. Sacralalterthümer, Freiburg 1894.
Büchler, Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels, Wien 1895, Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt (vgl. Theol. Litztg. 1895, 516).
Hoonacker, Le sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hebreux, Louvain 1899 (angez. von Baudissin, Theol. Litztg. 1899, 359—363).
Baudissin, Art. *Priests and Levites* in: *Hastings' Dictionary of the Bible vol.* IV, 1902, *p.* 67—97.
Rob. Smith u. *Bertholet*, Art. *Priest* in: *Encyclopaedia biblica* III, 1902, *col.* 3837—3847.
Orelli, Art. „Levi, Leviten" in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. Bd. XI, 1902, S. 417—427. Ders., Art. „Opferkultus des A. T.s" ebendas. XIV, 1904, S. 386—400.
Köberle, Art. „Priestertum im A. T." in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. Bd. XVI, 1905, S. 32—47.

I. Die Priesterschaft als geschlossener Stand.

Die innere Entwickelung Israels seit dem Exil ist im wesentlichen durch die Wirksamkeit zweier gleich einflußreicher Kreise bestimmt: durch die Priester und die Schriftgelehrten. In den ersten Jahrhunderten nach dem Exil bis tief in die griechische

Zeit hinein hatten zunächst die Priester das Übergewicht. Sie haben die neue Gemeinde organisiert; aus ihren Kreisen ist das Gesetz hervorgegangen; in ihrer Hand lag die Leitung der Gemeinde nicht nur in äußerlicher, sondern auch in geistiger Beziehung. Während sie aber ursprünglich selbst die Kenner und Ausleger des Gesetzes waren, hat sich allmählich neben ihnen ein selbständiger Stand von Gesetzeskundigen oder Schriftgelehrten ausgebildet. Und diese mußten in dem Maße an Ansehen und Einfluß gewinnen, in welchem der Eifer für das väterliche Gesetz in den Kreisen der Priesterschaft erkaltete, während das Gesetz selbst im Bewußtsein des Volkes an Wert und Bedeutung gewann. Dies war namentlich seit den makkabäischen Freiheitskämpfen der | Fall. Von da an gewannen die Schriftgelehrten mehr und mehr die geistige Führung des Volkes. Auf die Zeit der Priester folgte die Zeit der Schriftgelehrten (vgl. Reuß, Geschichte der heil. Schriften A. T.s). Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob die Priester nun allen Einfluß verloren hätten. In politischer und sozialer Hinsicht waren sie auch jetzt noch die ersten. Die Schriftgelehrten waren zwar jetzt die Lehrer des Volkes. Aber die Priester hatten vermöge ihrer politischen Stellung, vermöge der gewaltigen Mittel, über welche sie geboten, endlich und vor allem vermöge ihrer religiös bevorzugten Stellung — daß nämlich sie allein die Opfer Israels Gott darbringen konnten, so daß von ihrer Vermittelung geradezu die Erfüllung der religiösen Pflichten jedes einzelnen abhing — sie hatten durch alles dieses noch immer eine außerordentliche Bedeutung für das Leben des Volkes.

Begründet ist diese ihre Bedeutung hauptsächlich eben darin, daß sie einen fest geschlossenen Kreis bildeten, der ausschließlich das Recht hatte, die Opfer des Volkes vor Gott zu bringen. Nach der seit Esra und Nehemia zu unbedingter Geltung gelangten pentateuchischen Gesetzgebung waren allein „die Söhne Aarons“ zum Opferdienst befugt[1]. Die Priesterschaft war also eine

---

1) S. bes. *Exod.* 28—29. *Levit.* 8—10. *Numeri* 16—18. Näheres bei Baudissin, Die Geschichte des alttestamentl. Priestertums S. 22—25. — Ich bemerke hier, daß die folgende Darstellung von der Voraussetzung ausgeht, daß der sogenannte Priesterkodex, d. h. die Hauptmasse der Gesetze in Exodus, Leviticus und Numeri, jünger ist als Deuteronomium und Ezechiel. Dieses Verhältnis ist, wie mir scheint, durch die neuere Pentateuchkritik evident erwiesen worden. Die Gesetzgebung des Priesterkodex repräsentiert auf allen Hauptpunkten augenscheinlich eine spätere Entwickelungsstufe als Deuteronomium und Ezechiel. Die beiden letzteren wären schlechterdings unverständlich, wenn ihnen der Priesterkodex schon vorgelegen hätte.

Gemeinschaft, deren Grenzen unverrückbare waren, weil sie durch die natürliche Abstammung für immer gegeben waren. Niemand, der nicht von Geburt diesem Kreise angehörte, konnte in denselben hineingelangen; und niemand, der ihm durch legitime Geburt angehörte, konnte von ihm ausgeschlossen werden. Und dieser festgeschlossene Kreis war im Besitz des höchsten Privilegiums, welches gedacht werden konnte: des Privilegiums, alle Opfer des Volkes und jedes einzelnen Gott darzubringen. Dieser Umstand allein mußte der Priesterschaft ein ungeheures Gewicht verleihen, zumal das ganze bürgerliche Leben in der mannigfaltigsten Weise mit dem religiösen Kultus verknüpft war[2]. Dazu kommt, daß schon | seit der Gesetzgebung des Deuteronomiums zur Zeit Josias (um 630 vor Chr.) alle Opferstätten außerhalb Jerusalems für illegitim erklärt und der gesamte Kultus in dem einen Heiligtum zu Jerusalem konzentriert war. Aus allen Teilen des Landes flossen also alle Opfergaben an diesem einen Mittelpunkte zusammen, der dadurch zu einer Quelle der Macht und des Reichtums für die hier fungierende Priesterschaft wurde. Auch wurde durch diese Konzentrierung des Kultus die Priesterschaft selbst zu einer festen kompakten Einheit zusammengeschlossen.

Nach dem Gesagten versteht es sich von selbst, daß das erste Erfordernis eines Priesters der Nachweis seines Stammbaumes war. Auf diesen wurde das größte Gewicht gelegt. Wer ihn nicht aufzeigen konnte, hatte keinen Anspruch auf Anerkennung seiner priesterlichen Rechte. Schon bei der ersten Rückkehr der Exulanten unter Serubabel wurden einige priesterliche Familien, die ihre Stammbäume nicht vorlegen konnten, vom Priestertum ausgeschlossen[3]. Umgekehrt versichert Josephus, daß er seinen Stammbaum aufgezeichnet gefunden habe „in den öffentlichen Urkunden“[4]. Die Geschlechtsregister hatten also wegen ihrer Bedeutung für die Gesamtheit den Charakter öffentlicher Urkunden.

Um die Reinheit des priesterlichen Blutes zu erhalten, waren auch für die Eheschließung bestimmte Vorschriften gegeben.

---

2) Konnten doch z. B. sogar manche eherechtliche und medizinalpolizeiliche Angelegenheiten nur durch priesterliche Funktionen erledigt werden, s. *Num.* 5, 11—31 (Verfahren gegen die des Ehebruchs Verdächtige), *Lev.* 13—14, *Deut.* 24, 8—9 (Verfahren beim Aussatz).

3) *Esra* 2, 61—63 = *Nehemia* 7, 63—65.

4) *Jos. Vita* 1: *τὴν μὲν οὖν τοῦ γένους ἡμῶν διαδοχήν, ὡς ἐν ταῖς δημοσίαις δέλτοις ἀναγεγραμμένην εὗρον, οὕτω παρατίθεμαι.* Josephus verfolgt hier seinen Stammbaum zurück bis in die Zeit des Johannes Hyrkanus und zwar so genau, daß er für jeden seiner Vorfahren das Geburtsjahr angibt.

Nach dem Gesetz *Lev.* 21, 7—8 durfte ein Priester nicht heiraten eine öffentliche Dirne oder entweihte Jungfrau oder vom Manne geschiedene Frau; also nur eine reine Jungfrau oder Witwe, selbstverständlich nur aus israelitischem Geschlecht[5]. Eine kastenmäßige Beschränkung auf die Ehe mit Priestertöchtern ist dagegen nicht gefordert. Diese Bestimmungen hat auch die spätere Zeit festgehalten und sie nur genauer präzisiert[6]. Als „Geschiedene" sollte auch gelten eine Chaluza, d. h. eine Witwe, die vom Schwager nicht zur | Schwagerehe angenommen (gleichsam aus ihr entlassen) worden ist[7]. Als der Entweihung verdächtig war dem Priester verboten eine in Kriegsgefangenschaft Gewesene[8]. Wenn ein Priester nicht schon Kinder hatte, durfte er auch keine „Unfähige" heiraten[9]; jedenfalls aber keine Proselytin oder freigelassene Sklavin; die Tochter eines Proselyten oder freigelassenen Sklaven nur dann, wenn die Mutter eine Israelitin war[10]. — Noch strenger waren die Vorschriften für den Hohenpriester. Er durfte auch keine Witwe heiraten, sondern nur eine reine Jungfrau (*Lev.* 21, 13—15).

---

5) *Jos. contra Apion.* I, 7: *δεῖ γὰρ τὸν μετέχοντα τῆς ἱερωσύνης ἐξ ὁμοεθνοῦς γυναικὸς παιδοποιεῖσθαι.*

6) S. im allgemeinen: *Philo*, *De monarchia Lib.* II § 8—11 (*ed. Mang.* II, 228 *sq.*). *Joseph. Antt.* III, 12, 2. Die rabbinischen Bestimmungen bei *Selden*, *De successione in pontificatum* II, 2—3. Ders., *Uxor Ebraica* I, 7. *Wagenseil* zu *Sota* IV, 1 (in Surenhusius' Mischna III, 230 ff.). *Ugolini*, *Thesaurus tom.* XIII *col.* 911 ff. P. Grünbaum, Die Priestergesetze bei Flavius Josephus (Halle, Dissertation, 1887) S. 15—25.

7) *Sota* IV, 1. VIII, 3. *Makkoth* III, 1. Targum Jonathan, Siphra und Pesikta zu *Lev.* 21, 7, bei Ugolini a. a. O.

8) *Joseph. Antt.* III, 12, 2; *contra Apion.* I, 7. *Antt.* XIII, 10, 5 *fin.* (Geschichte des Johannes Hyrkanus). — Nach *Kethuboth* II, 9 waren sogar Priesterfrauen, die sich in einer vom Feind eroberten Stadt befunden hatten, ihren Männern fortan nicht mehr zu ehelichem Umgang erlaubt, außer wenn ihre Integrität durch Zeugen verbürgt war.

9) *Jebamoth* VI, 5.

10) Keine Proselytin oder freigelassene Sklavin: *Jebamoth* VI, 5. Über die Töchter s. *Bikkurim* I, 5: R. Elieser ben Jakob sagt: Eine Tochter von Proselyten darf nicht einem Priester vermählt werden, außer wenn ihre Mutter aus Israel ist. Dasselbe gilt auch bei Töchtern freigelassener Sklaven. Selbst im zehnten Glied ist es nur gestattet, wenn die Mutter aus Israel ist. *Kidduschin* IV, 7: R. Elieser ben Jakob sagt: Wenn ein Israelite eine Proselytin geheiratet hat, so ist seine Tochter dem Priesterstande erlaubt. Wenn ein Proselyt eine Israelitin geheiratet hat, so gilt dasselbe. Aber wenn ein Proselyt eine Proselytin geheiratet hat, so ist seine Tochter dem Priesterstande nicht erlaubt. Dem Proselyten steht hierin ein freigelassener Sklave gleich; selbst bis ins zehnte Geschlecht, bis die Mutter eine Israelitin ist. R. Jose sagt: Auch wenn ein Proselyt eine Proselytin geheiratet hat, ist seine Tochter dem Priesterstande erlaubt.

Auch diese Bestimmung ist von der späteren Zeit festgehalten und genauer präzisiert worden[11]. Wenn Philo sagt, daß der Hohepriester nur eine Jungfrau aus priesterlichem Geschlechte heiraten dürfe[12], so entspricht dies weder dem Text des Leviticus noch der | späteren gesetzlichen Anschauung, welche beide auch dem Hohenpriester jede israelitische Jungfrau gestatten. Vielleicht ist Philo zu seiner Meinung durch den Wortlaut der Septuaginta veranlaßt worden[13], vielleicht auch durch die tatsächliche Sitte oder durch beides. — Die Forderung Ezechiels (44, 22), daß ein Priester nur eine Jungfrau oder Priesterswitwe heiraten solle, ist von der späteren Rechtsentwickelung nicht aufgenommen worden. — Bei dem großen Gewicht, das man auf die Beobachtung dieser Vorschriften legte, mußte natürlich ein Priester bei der Verheiratung den Stammbaum seiner Frau genau prüfen. Mit welcher Sorgfalt dies geschah, wird von Josephus ausführlich beschrieben[14]. In der

---

11) *Philo, De monarchia* II, 9. *Joseph. Antt.* III, 12, 2. *Jebamoth* VI, 4: „Ein Hoherpriester darf keine Wittwe nehmen, sie sei Wittwe aus der Verlobungszeit oder aus der Ehe. Auch darf er keine bereits völlig mannbare nehmen. R. Elieser und R. Simon halten eine mannbare für zulässig. Er darf auch keine durch Zufall verletzte heiraten“. — Daß der Hohepriester überhaupt keine schon verlobt gewesene heiraten dürfe, sagt *Philo, De monarchia* II, 9 *fin.* Vgl. Ritter, Philo und die Halacha (1879) S. 72. — Lundius, Die alten jüdischen Heiligtümer Buch III, Kap. 19. — Grünbaum, a. a. O. S. 26—30.

12) *Philo, De monarchia* II, 11: *προστάξας τῷ μὲν ἀρχιερεῖ μνᾶσθαι μὴ μόνον γυναῖκα παρθένον, ἀλλὰ καὶ ἱέρειαν ἐξ ἱερέων.*

13) Bei den LXX lautet *Lev.* 21, 13: *οὗτος γυναῖκα παρθένον ἐκ τοῦ γένους αὐτοῦ λήψεται,* wo den Worten *ἐκ τοῦ γένους αὐτοῦ* im hebräischen Texte nichts entspricht. Vgl. Ritter, Philo und die Halacha S. 72f.

14) *Contra Apion.* I, 7. — Man muß hiernach annehmen, daß doch sehr viele Familien im Besitze von Stammbäumen waren. Vgl. dazu die zahlreichen Listen in den Büchern *Esra* und *Nehemia*; ferner die Andeutungen im Neuen Testamente: *Matth.* 1, 1ff. *Luc.* 2, 36. 3, 23ff. *Actor.* 13, 21. *Rom.* 11, 1. *Phil.* 3, 5. Auch Mischna *Jebamoth* IV, 13. *Taanith* IV, 5. *Euseb. Hist. eccl.* I, 7 = *Jul. African. Epist. ad Aristidem* (bei *Routh, Reliquiae sacrae* II, 228ff. und Spitta, Der Brief des Julius Africanus an Aristides, 1877. Dazu Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I, 1893, S. 512f.). Davididen noch zur Zeit des Vespasian, Domitian und Trajan (*Euseb. Hist. eccl.* III, 12. III, 19—20. III, 32). — Winer RWB. II, 516—518. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael I, 378—387. Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien (1869) S. 133ff. Holtzmann in Schenkels Bibellex. II, 425—430. Hamburger, Real-Enz. II. Abt. Art. „Genealogie“. Smend, Die Listen der Bücher Esra und Nehemia, Basel 1881. Ed. Meyer, Die Entstehung des Judentums 1896, S. 135—166. Curtis Art. *Genealogy* in *Hastings' Dictionary of the Bible* II, 121—137. Cook Art. *Genealogies* in: *Encyclopaedia biblica* II *col.* 1657—1666.

Mischna wird festgestellt, wie weit die Prüfung rückwärts zu gehen habe[15], und in welchen Fällen sie unterbleiben könne[16].

Schon bei diesen Vorschriften über die Eheschließung liegt der Gedanke zugrunde, daß der Priesterstand ein heiliger Stand sein solle. Derselbe Gedanke kommt auch noch in anderen Vor|-schriften zum Ausdruck. Da nach dem Gesetz (*Num.* 19) jede Berührung einer Leiche, ja sogar das Betreten eines Hauses, in welchem eine solche lag, verunreinigte, so war den Priestern verboten, sich Leichen zu nahen und an den Trauerfeierlichkeiten teilzunehmen, und zwar dem Hohenpriester unbedingt, den anderen Priestern nur mit Ausnahme der nächsten Blutsverwandten: Eltern, Kinder und Geschwister (*Lev.* 21, 1—4. 11—12. *Ezechiel* 44, 25—27). Nicht einmal die Trauer um die eigene Frau scheint dem Priester gestattet gewesen zu sein. Oder sollte sie als selbstverständlich nur nicht ausdrücklich unter den Ausnahmen mitgenannt sein?[17]. — Unter allen Umständen hatte ein Priester entstellende Trauergebräuche, wie das Scheren einer Glatze und Einritzen der Haut zu meiden (*Lev.* 21, 5—6; vgl. *Ezech.* 44, 20), der Hohepriester auch das Auflösen des Haupthaares und Zerreißen der Kleider (*Lev.* 21, 10; vgl. 10, 6—7)[18].

Zu der Heiligkeit eines Priesters gehörte auch die körper-

---

15) *Kidduschin* IV, 4: „Wenn ein Priester eine Priestertochter heiraten will, muß er zurück nach vier Müttern, also eigentlich acht, sich erkundigen. Diese sind: ihre Mutter und deren Mutter; die Mutter ihres mütterlichen Großvaters und deren Mutter; die Mutter ihres Vaters und deren Mutter; die Mutter ihres väterlichen Großvaters und deren Mutter. Will er eine Levi- oder Israel-Tochter nehmen, so kommt noch ein Grad hinzu"

16) *Kidduschin* IV, 5: „Man braucht von einem am Altare gedient habenden Priester und von einem im Sängerchore gedient habenden Leviten und von einem Synedrialrate aufwärts nicht mehr zu untersuchen. Überhaupt alle, deren Vorfahren als öffentliche Beamte oder Almosenpfleger bekannt sind, die können ohne weitere Untersuchung mit dem Priesterstande sich verheiraten".

17) Nach der gewöhnlichen Auslegung des überlieferten Textes wäre in *Lev.* 21, 4 die Trauer um die Ehefrau sogar ausdrücklich verboten. Wenn hier auch Auslegung und Text sehr zweifelhaft sind (s. Dillmann zu d. St.), so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß die Ehefrau nicht unter den Ausnahmen genannt ist. Auch *Philo*, *De monarchia* II, 12 und *Josephus Antt.* III, 12, 2 nennen sie nicht. Die Rabbinen dagegen beziehen auf sie שְׁאֵרוֹ *Lev.* 21, 2 und verstehen 21, 4 von der Trauer um die illegitime Frau. S. die Stellen aus Targum Jonathan und Siphra bei Ugolini XIII, 929 ff. *Maimonides*, *Hilchoth Ebel* II, 7 (Petersburger Übersetzung Bd. IV, S. 206). Im allgemeinen auch Oehler in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XII, 176 f.

18) Vgl. auch Lundius, Die alten jüdischen Heiligtümer Buch III, Kap. 20.

liche Makellosigkeit. Wer irgend einen Leibesfehler hatte, durfte trotz seiner Zugehörigkeit zu den „Söhnen Aarons“ doch nicht den Opferdienst verrichten. In der Aufzählung der einzelnen Fehler geht schon das Gesetz des Leviticus ziemlich ins Detail (*Lev.* 21, 16—23). Die spätere Zeit hat natürlich auch hier in möglichster Spezialisierung ihren Scharfsinn geübt. Man hat berechnet, daß es im ganzen 142 Leibesfehler gibt, die zum Priesterdienst untauglich machten[19]. Auch diejenigen Priester aber, die | aus einem solchen Grunde keinen Dienst ausüben konnten, hatten Anteil an den Einkünften, da auch sie dem *ordo* angehörten[20].

Über das Alter, in welchem ein Priester zum Dienst sollte zugelassen werden, ist im Gesetze nichts vorgeschrieben. Vielleicht darf für die Priester dasselbe Dienstalter angenommen werden, wie für die Leviten. Doch wird auch dieses im Alten Testamente verschieden angegeben[21]. Die rabbinische Tradition sagt, daß ein Priester zum Dienst berechtigt war, sobald die ersten Zeichen der Mannbarkeit sich zeigten, daß er aber faktisch doch erst mit zwanzig Jahren zugelassen wurde[22].

Wer nun allen angegebenen Forderungen genügte, der wurde, nachdem seine Tauglichkeit vom Synedrium geprüft und anerkannt war[23], noch durch einen besonderen Einweihungsakt für den Dienst geheiligt. Zu diesem solennen Akt gehörten nach der Hauptstelle des Gesetzes *Exod.* 29 = *Levit.* 8 drei Stücke: 1) das Reinigungsbad, 2) die Bekleidung mit den heiligen Gewändern, und 3) eine Reihe von Opfern, mit deren Darbringung zum Teil

---

19) Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel S. 532. — S. überhaupt: *Philo, De monarchia* II, 5. *Josephus Antt.* III, 12, 2. Mischna *Bechoroth* VII. *Selden, De successione in pontificatum Ebr.* II, 5. *Carpzov, Apparatus historico-criticus p.* 89—94. Ugolini XIII, 897 ff. Haneberg S. 531 f. Oehler XII, 176. — Parallelen aus dem heidnischen Altertum s. bei Knobel-Dillmann, Exeget. Handb. zu Exodus und Leviticus S. 568. — Priester, die einen Leibesfehler hatten, pflegte man nach diesen zu nennen. So kommt unter den Vorfahren des Josephus vor: Simon „der Stotterer“ und Matthias „der Bucklige“ (*Joseph. Vita* 1). In der Liste der Hohenpriester finden wir einen Joseph Sohn „des Stummen“ (בן אילם), s. oben S. 270.

20) *Lev.* 21, 22. *Philo, De monarchia* II, 13. *Josephus Antt.* III, 12, 2. *Bell. Jud.* V, 5, 7. Mischna *Sebachim* XII, 1. *Menachoth* XIII, 10 *fin.*

21) Dreißig Jahre: *Num.* 4, 3. 23. 30. 35. 39. 43. 47. I *Chron.* 23, 3. Fünfundzwanzig: *Num.* 8, 23—26. Zwanzig: *Esra* 3, 8. I *Chron.* 23, 24. 27. II *Chron.* 31, 17. Vgl. Baudissin, Die Geschichte des alttestamentl. Priestertums S. 167 f.

22) S. die Stelle aus *Siphra* (= *bab. Chullin* 24b) bei *Selden, De successione* II, 4 und *Ugolini, Thes.* XIII, 927. Überhaupt: Grünbaum, Die Priestergesetze bei Flavius Josephus (1887) S. 34—36.

23) *Middoth* V *fin.*

noch besondere Zeremonien verbunden waren: die Bestreichung einzelner Körperteile der Einzuweihenden mit Blut, die Besprengung der Personen und Kleider mit Blut und Öl, die „Füllung der Hände“, d. h. das Auflegen gewisser Opferteile auf die Hände der Priester, um damit ihre künftigen priesterlichen Pflichten und Rechte anzudeuten. An einigen anderen Stellen (*Exod.* 28, 41. 30, 30. 40, 12—15. *Lev.* 7, 36. 10, 7. *Num.* 3, 3) wird auch noch die Salbung genannt, die in der Hauptstelle als eine nur den Hohenpriester auszeichnende Handlung erscheint[24]. Die ganze Zeremonie dauerte sieben Tage (*Exod.* 29, 35 ff. *Lev.* 8, 33 ff.). Wie es mit diesem Einweihungsakt in der späteren Zeit gehalten wurde, ist im einzelnen | fraglich[25]. Wahrscheinlich ist die Salbung eine Auszeichnung des Hohenpriesters geblieben[26].

---

24) S. hierüber Wellhausen, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1877, S. 412 f. Dillmann, Exeget. Handbuch zu *Lev.* 8, 12. — Über die Salbung überhaupt: Weinel, משח und seine Derivate (Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch. XVIII, 1898, S. 1—82, speziell über die Salbung der Priester: S. 28 ff.). Wellhausen, Archiv für Religionswissenschaft Bd. VII, 1904, S. 33—39 (משח eigentlich: mit der Hand streichen, auch ohne Öl). Zehnpfund, Art. „Salbe“ in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. XVII, 391 ff.

25) S. überh.: *Selden, De successione* II, 8—9. *Ugolini, Thesaurus* XIII, 434 ff. 476—548. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus II, 165 ff. Winer RWB. Art. „Priesterweihe“. Oehler in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XII, 178—180. Haneberg S. 526—531. Nowack, Lehrb. der hebr. Archäologie II, 120 ff. Weinel a. a. O. — Nach Ansicht einiger hätte in der späteren Zeit der neu antretende Priester nur das *Lev.* 6, 12 ff. vorgeschriebene Speisopfer darzubringen gehabt. Das ist aber ganz unglaublich und beruht nur auf Mißverständnis der rabbinischen Stellen, welche allerdings fordern, daß der neu antretende (also neugeweihte) Priester zunächst dieses Opfer für sich darbringe, ehe er andere Opfer darbringt. S. die Stellen bei Ugolini XIII, 546 f. und vgl. auch Frankel, Über den Einfluß der palästinischen Exegese etc. (1851) S. 143. — Keinen Aufschluß geben *Philo, Vita Mosis* III, 16—18, und *Josephus Antt.* III, 8, 6, da sie nur *Exod.* 29 = *Levit.* 8 reproduzieren.

26) Vgl. Wellhausen, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1877, S. 412. — Auch der Hohepriester scheint aber in der letzten Zeit des Tempelbestandes nicht mehr (oder nicht immer?) gesalbt worden zu sein, da die Mischna im Unterschied von den gesalbten Hohenpriestern auch solche kennt, die in ihr Amt eingesetzt wurden durch Bekleidung mit den heiligen Gewändern. S. bes. *Horajoth* III, 4. Falsch ist aber jedenfalls die Meinung des Maimonides, daß die Salbung schon seit dem Exil unterblieben sei. Der im 2. Makkabäerbuch erwähnte Alexandriner Aristobul war „aus dem Geschlechte der gesalbten Priester“ (II *Makk.* 1, 10: *Ἀριστοβούλῳ .... ὄντι ἀπὸ τοῦ τῶν χριστῶν ἱερέων γένους*). Das Buch Daniel spricht 9, 26 von einem „Gesalbten“, worunter wahrscheinlich der Hohepriester Onias III. zu verstehen ist. Damals ist also die Salbung noch geübt worden; und die hasmonäischen Priester-Könige werden sie schwerlich unterlassen haben. Eher wird sie in der herodianisch-römischen Zeit abgeschafft worden sein.

Die Zahl der Priester war so groß, daß nie alle gleichzeitig fungieren konnten. Es mußte also ein bestimmter Wechsel beobachtet werden. Zu diesem Zweck war die ganze Priesterschaft in 24 Geschlechter oder Dienstklassen eingeteilt[27]. Über die Entstehung und Organisation dieser 24 Dienstklassen sagt die rabbinische Tradition folgendes[28]: „Vier Dienstklassen (מִשְׁמָרוֹת) kehrten aus dem Exil zurück: Jedaja, Charim, Paschchur und Immer .... Da standen die Propheten, die unter ihnen waren, auf und machten 24 | Lose und legten sie in eine Urne. Und es kam Jedaja und zog fünf Lose, macht also mit ihm sechs. Und es kam Charim und zog fünf Lose, macht also mit ihm sechs. Und es kam Paschchur und zog fünf Lose, macht also mit ihm sechs. Und es kam Immer und zog fünf Lose, macht also mit ihm sechs .... Und es wurden Vorsteher der Dienstklassen (רָאשֵׁי מִשְׁמָרוֹת) aufgestellt. Und die Klassen teilten sich in Vaterhäuser (בָּתֵּי אָבוֹת). Und es gab Dienstklassen von fünf, sechs, sieben, acht oder neun Vaterhäusern. Bei einer Dienstklasse von fünf Vaterhäusern hatten 3 an je einem Tage, 2 an je zwei Tagen den Dienst; bei einer Klasse von sechs Vaterhäusern hatten 5 an je einem Tage, 1 an zwei Tagen den Dienst; bei sieben jede an einem Tage; bei acht 6 an je einem Tage, 2 zusammen an einem Tage; bei neun 5 an je einem Tage, 4 zusammen an zwei Tagen". — Was hier über den Ursprung (oder nach der Meinung des Talmud: über die Wiederherstellung) der 24 Dienstklassen gesagt wird, hat zwar nicht den Wert einer selbständigen Tradition, beruht vielmehr nur auf Schlußfolgerungen aus den auch sonst bekannten Tatsachen. Im wesentlichen wird aber damit in der Tat das Richtige getroffen sein. Mit Serubabel und Josua kehrten aus dem Exil vier Priestergeschlechter zurück: die Kinder Jedaja, Immer, Paschchur und Charim, mit zusammen 4289 Männern (*Esra* 2, 36—39 = *Nehem.* 7,

---

27) S. hierüber: *Lightfoot*, *Ministerium templi c* VI, (*Opp.* I, 691—694). Ders., *Harmonia evangelistarum*, zu *Luc.* 1, 5 (*Opp.* I, 258 *sqq.*). Ders., *Horae hebraicae*, zu *Luc.* 1, 5 (*Opp.* II, 486 *sqq.*). — *Carpzov*, *Apparatus historico-criticus p.* 100—102. — *Ugolini*, *Thesaurus t.* XIII, *col.* 872 *sqq.* — Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael I, 387 ff. — Bertheau, Exegetisches Handbuch zu Esra, Nehemia und Ester (1862) S. 228—230. — Oehler in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XII, 182—186. — Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel S. 555 ff. — Graf in Merx' Archiv I, 225 f. — Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums 1896, S. 168—176.

28) *jer. Taanith* IV *fol.* 68a, und im wesentlichen gleichlautend *Tosephta Taanith c.* II (beide Stellen hebr. und lat. bei Ugolini XIII, 876 ff.); z. T. auch *bab. Arachin* 12b, vgl. Herzfeld I, 393. Ich gebe im obigen den Text nach *jer. Taanith* mit einigen Kürzungen.

39—42)[29]. Diese vier Geschlechter bildeten auch noch bei der Ankunft Esras, also achtzig Jahre später, den gesamten Bestand der Priesterschaft, wie sich aus *Esra* 10, 18—22 ergibt. Daneben werden aber schon für die Zeit Serubabels und Josuas 22 Priesterabteilungen mit ebensoviel „Häuptern“ (ראשי הכהנים) erwähnt (*Nehem.* 12, 1—7). Und dieselben Abteilungen finden wir auch unter Josuas Nachfolger, dem Hohenpriester Jojakim, wieder (*Nehem.* 12, 12—21)[30]. Offenbar zerfielen also die vier Geschlechter | in 22 Abteilungen. Im wesentlichen derselbe Tatbestand begegnet uns auch noch zur Zeit Esras. Zu den vier Priestergeschlechtern, welche Esra im Lande vorfand (*Esra* 10, 18—22), brachte er selbst mit dem von ihm geführten Zug von Exulanten noch zwei weitere Priestergeschlechter hinzu (*Esra* 8, 2)[31]. Die Zahl der Abteilungen war aber bald darauf wieder fast dieselbe, wie zur Zeit Serubabels, nämlich 21, wie wir aus der Liste *Nehem.* 10, 3—9 sehen. Von den an letzterer Stelle genannten Namen finden sich jedoch nur 14 auch in den beiden früheren Listen (*Nehem.* 12, 1—7. 12—21), die übrigen sind verschieden. Es waren also inzwischen in der Organisation der Abteilungen doch mehrfache Änderungen vorgenommen worden, was ja schon durch das Hinzukommen der von Esra mitgebrachten Priestergeschlechter, vielleicht auch noch durch andere Umstände notwendig geworden war[32]. Die Zahl der Ab-

---

29) Die Gültigkeit der angegebenen Zahlen für die Zeit Serubabels ist in neuerer Zeit mehrfach bezweifelt worden; s. zunächst Stade, Theol. Litztg. 1884, 218 (in der Anzeige von Smend, Die Listen der Bücher Esra und Nehemia 1881), und: Geschichte des Volkes Israel II, 106; ferner die von Bertholet, Die Bücher Esra und Nehemia (Kurzer Hand-Kommentar XIX, 1902) S. 8 genannte Literatur. Zu den schon von Stade hervorgehobenen Bedenken kommt allerdings noch hinzu, daß Pseudo-Hekatäus im Beginn der hellenistischen Zeit die Zahl der sämtlichen jüdischen Priester auf nur 1500 angibt (*Josephus contra Apion.* I, 22 *ed. Niese* § 188: *καίτοι οἱ πάντες ἱερεῖς τῶν Ἰουδαίων, οἱ τὴν δεκάτην τῶν γινομένων λαμβάνοντες καὶ τὰ κοινὰ διοικοῦντες, περὶ χιλίους μάλιστα καὶ πεντακοσίους εἰσίν*). Sollten etwa in den obigen 4289 auch die Weiber und Kinder inbegriffen sein? Büchler, Die Priester und der Cultus (Wien 1895, Jahresber. der israelit.-theol. Lehranstalt) S. 47 ff. nimmt an, daß Hekatäus nur die in Jerusalem wohnenden im Auge hat. Für unsern Zweck kann die Frage hier unentschieden bleiben.

30) In der zweiten Liste fehlt nur ein Name aus der ersten Liste (Chattusch). Die übrigen 21 Namen sind sämtlich identisch, wie sich trotz mannigfacher Inkorrektheiten des Textes doch noch sicher erkennen läßt, vgl. Bertheau zu *Nehem.* 12, 12.

31) Die Namen Gersom und Daniel sind hier nämlich Namen von Priestergeschlechtern; s. Bertheau zu d. St.

32) Kuenen, Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft, übers. von Budde (1894) S. 378: „Nichts ist natürlicher, als daß diese Namen

teilungen war jedoch auch bei der Neuordnung in derselben Höhe beibehalten worden wie früher. Und dabei blieb es im wesentlichen auch in der Folgezeit[33]. Zur Zeit des Chronisten, der die Verhältnisse seiner Zeit in die Zeit Davids zurückträgt, betrug die Zahl der Abteilungen 24 (I *Chron.* 24, 7—18). In dem Verzeichnis der Namen kehrt freilich kaum mehr als ein Dritteil aus den früheren Listen wieder. Es müssen also inzwischen wieder starke Veränderungen stattgefunden haben, falls nicht etwa ein Teil der Namen vom Chronisten in freier Weise für die Zeit Davids fingiert worden ist. Sicher ist, daß die Einteilung in 24 Klassen von da an unverändert geblieben ist. Denn Josephus bezeugt ausdrücklich, daß sie noch zu seiner Zeit bestanden hat[34], wie denn auch einzelne Namen gelegentlich noch vorkommen (Jojarib: I *Makk.* 2, 1. | 14, 29; Abia: *Ev. Luc.* 1, 5)[35]. Auffallend ist, daß Josephus in einer freilich nur lateinisch erhaltenen Stelle der Schrift gegen Apion von vier Stämmen oder Abteilungen (*tribus*) der Priester

---

(*Neh.* 10, 3—9) großenteils mit den Listen aus den Tagen Jesuas und Jojakims übereinstimmen; die Abweichungen, soweit sie mehr sind als Schreibfehler, erklären sich aus den Veränderungen, die die Einteilung in Klassen in der Zwischenzeit erfahren hatte".

33) Ed. Meyer (Die Entstehung des Judenthums S. 175f.) hält die Listen *Nehem.* 12, 1—7 und 12—21 für fingierte und nimmt auf Grund von *Esra* 10, 18—22 an, daß bei Esras Ankunft im J. 458 die vier großen Priestergeschlechter noch ungeteilt existierten, daß sie aber in den nächstfolgenden Jahren in kleinere Gruppen sich gesondert hätten und so die 21 Geschlechter entstanden seien, welche wir im J. 444 (*Nehem.* 10, 3—9) vorfinden. Eine so starke Zerklüftung der vier Geschlechter in so kurzer Zeit scheint mir sehr unwahrscheinlich.

34) *Antt.* VII, 14, 7: *διέμεινεν οὗτος ὁ μερισμὸς ἄχρι τῆς σήμερον ἡμέρας.* — *Vita* 1: *ἐμοὶ δ' οὐ μόνον ἐξ ἱερέων ἐστὶ τὸ γένος, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς πρώτης ἐφημερίδος τῶν εἰκοσιτεσσάρων (πολλὴ δὲ κἀν τούτῳ διαφορά), καὶ τῶν ἐν ταύτῃ φυλῶν ἐκ τῆς ἀρίστης.* — Vgl. auch *Taanith* IV, 2. *Sukka* V, 6—8 und dazu die Kommentare.

35) Jojarib und Jedaja auch *Baba kamma* IX, 12. Die Klasse Jojarib soll gerade den Dienst gehabt haben, als der Tempel zerstört wurde, *bab. Taanith* 29a bei *Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 291. Die Klasse Bilga wird erwähnt *Sukka* V, 8. Die Eigennamen *Βελγᾶς* und *Δαλαῖος* bei *Joseph. Bell. Jud.* VI, 5, 1 *fin.* (Bilga ist die 15., Delaja die 23. Klasse). Eine Familie Chesir (חזיר), worunter vermutlich die priesterliche Familie dieses Namens (I *Chron.* 24, 15) zu verstehen ist, wird erwähnt auf einer etwa aus herodianischer Zeit stammenden Grabschrift bei Jerusalem, welche zuerst De Vogüé (*Revue archéol. Nouv. Série t.* IX, 1864, *p.* 200—209) bekannt gemacht hat. Vgl. über dieselbe auch die oben § 2 (unter Epigraphik) genannte Literatur, bes. Chwolson, *Corp. Inscr. Hebr.* (1882) *n.* 6. Cooke, *Text-book of North-semitic inscriptions* (1903) *n.* 148. Ferner: Ed. Meyer a. a. O. S. 143.

spricht[36]. Man könnte geneigt sein, hierbei an die vier mit Serubabel zurückgekehrten Geschlechter zu denken. Da er aber offenbar, nach dem Zusammenhang, Dienstabteilungen meint, so ist wohl eine Textkorruption anzunehmen und statt 4 zu lesen 24. Hiergegen ist auch nicht entscheidend, daß er die Kopfzahl jeder Abteilung auf mehr als 5000 angibt. Denn hierin sind wahrscheinlich die Leviten mit inbegriffen (die ebenfalls in 24 Klassen geteilt waren, so daß zu je einer Priesterklasse eine Levitenklasse gehörte), vielleicht auch Weiber und Kinder; überdies weiß man ja, was von den Zahlen des Josephus zu halten ist.

Jede der 24 Hauptabteilungen zerfiel wieder in eine Anzahl von Unterabteilungen. Die Zahl dieser Unterabteilungen schwankte, wenn wir der oben (S. 286) zitierten talmudischen Überlieferung glauben dürfen, zwischen fünf und neun für je eine Hauptabteilung. Die Hauptabteilungen heißen entweder allgemein מַחְלְקוֹת (Abteilungen, so I *Chron.* 28, 13. 21. II *Chron.* 8, 14. 23, 8. 31, 2. 15—16), oder sofern sie eine Geschlechtseinheit bildeten בֵּית אָבוֹת (Vaterhäuser, so I *Chron.* 24, 4 und 6), oder sofern sie den Dienst hatten מִשְׁמָרוֹת (Wachen, so *Nehem.* 13, 30. II *Chron.* 31, 16). Die Unterabteilungen, die nur in der nachbiblischen Literatur bezeugt sind, heißen hier בָּתֵּי אָבוֹת. Und zwar wird nun im Sprachgebrauch der Unterschied beobachtet, daß die Hauptabteilung מִשְׁמָר, die Unterabteilung בֵּית אָב genannt wird[37]. In der Bedeutung der Worte an sich ist dieser Unterschied nicht notwendig begründet. Denn wie משמר jede diensttuende Abteilung sein kann, so kann בית אב jede Geschlechtseinheit sein, gleichviel ob von großem oder geringem Umfang[38]. So heißen ja auch noch beim Chronisten, wie eben bemerkt, die Hauptabteilungen בית אבות (bei *Nehem.* 12, 12 abgekürzt אבות). Später aber scheint man streng in der angegebenen Weise unterschieden zu haben. Im Griechischen

36) *Contra Apion.* II, 8 (*ed. Niese* § 108): *licet enim sint tribus quattuor sacerdotum, et harum tribuum singulae habeant hominum plus quam quinque milia, fit tamen observatio particulariter per dies certos; et his transactis alii succedentes ad sacrificia veniunt etc.* Denselben Text gibt auch Boysen (1898).

37) Besonders deutlich ist dieser Unterschied *Taanith* II, 6—7. Vgl. auch die oben S. 286 zitierte Stelle; ferner *jer. Horajoth* III *fol.* 48b und *Tosephta Horajoth fin.*, wo es heißt, daß ein ראש משמר im Range höher stehe als ein ראש בית אב. — In der Bedeutung „Haupt- oder Wochenabteilung" steht משמר sicher auch *Sukka* V, 6—8. *Taanith* IV, 2. *Tamid* V, 1. Ebenso wird es aber auch zu verstehen sein *Bikkurim* III, 12. *Jebamoth* XI, 7 *fin.* *Baba kamma* IX, 12. *Temura* III, 4. *Para* III *fin.* Andererseits בית אב gleich Unter- oder Tagesabteilung: *Joma* III, 9. IV, 1. *Tamid* I, 1. *Middoth* I, 8.

38) S. Knobel-Dillmann, Exegetisches Handbuch zu *Exod.* 6, 14 (S. 58).

heißt eine Hauptabteilung *πατριά* oder *ἐφημερία* oder *ἐφημερίς*, eine Unterabteilung *φυλή*[39].

Sowohl die Hauptabteilungen als die Unterabteilungen hatten je einen Vorsteher an der Spitze. Die Vorsteher der Hauptabteilungen heißen im Alten Testament שָׂרִים (Fürsten)[40] oder רָאשִׁים (Häupter)[41]. Später scheint letzterer Ausdruck (ראש המשמר) der übliche gewesen zu sein, wie für den Vorsteher der Unterabteilung ראש בית אב[42]. Außerdem kommen auch noch „Älteste" vor, זקני כהונה und זקני בית אב[43].

Das Ansehen und der Einfluß der verschiedenen Abteilungen war keineswegs ein gleicher. Trotz der formellen Gleichstellung in dem regelmäßigen Dienstwechsel mußten doch diejenigen Abteilungen, aus deren Mitte die Hohenpriester oder andere einflußreiche Beamte hervorgingen, auch selbst an Einfluß und Ansehen gewinnen. Es ist daher ganz glaubwürdig, wenn Josephus versichert, daß ein großer Vorzug darin liege, aus der ersten der 24 Klassen zu stam|men[44], d. h. aus der Klasse Jojarib, aus welcher die hasmonäischen Hohenpriester und Fürsten hervorgegangen waren[45]. Auch innerhalb der einzelnen Klassen bildeten sich

---

39) *πατριά Jos. Antt.* VII, 14, 7. *ἐφημερία Luc.* 1, 5. 8. *ἐφημερίς* und *φυλή Jos. Vita* 1 (s. den Wortlaut oben Anm. 34). Eine *φυλὴ Ἐνιαχείμ* wird erwähnt *Jos. Bell. Jud.* IV, 3, 8.

40) שָׂרֵי הַכֹּהֲנִים *Esra* 8, 24. 29. 10, 5. II *Chron.* 36, 14. שָׂרֵי קֹדֶשׁ I *Chron.* 24, 5. — Daß diese שָׂרִים mit den רָאשֵׁי אָבוֹת identisch sind, sieht man besonders aus I *Chron.* 15, 4—12, wo von den Vorstehern der Levitenklassen beide Ausdrücke ganz gleichbedeutend gebraucht werden.

41) ראשים לבית־אבות I *Chron.* 24, 4. — ראשי האבות *Nehem.* 12, 12. I *Chron.* 24, 6. Vgl. auch *Nehem.* 11, 13. 12, 7.

42) ראש המשמר und ראש בית אב *Tosephta Horajoth fin. ed. Zuckermandel p.* 476 und *jer. Horajoth* III *fol.* 48b (letztere Stelle bei *Ugolini*, *Thesaurus* XIII, 870). ראש המשמר auch an der oben S. 286 zitierten Stelle. ראש בית אב *Joma* III, 9. IV, 1.

43) זקני כהונה *Joma* I, 5. זקני בית אב *Tamid* I, 1. *Middoth* I, 8.

44) *Vita* 1: *πολλὴ δὲ κἀν τούτῳ διαφορά* — „ein großer Vorzug liegt auch darin".

45) Man ist zu der Annahme versucht, daß die Liste der Chronik (I *Chron.* 24, 7—18) erst in der Hasmonäerzeit redigiert ist. Denn es ist doch sehr auffallend, daß gerade die Klasse Jojarib, aus welcher die Hasmonäer stammten (I *Makk.* 2, 1; 14, 29), hier an die Spitze gerückt ist, während sie in den Listen *Nehem.* 12, 1—7. 12—21 eine ziemlich untergeordnete Stelle einnimmt und in der Liste *Nehem.* 10, 3—9 ganz fehlt. Zustimmend haben sich zu dieser Vermutung geäußert: Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums S. 174. Benzinger, Die Bücher der Chronik (in Martis Kurzem Hand-Commentar zum A. T. XX) 1901, S. 71f. Baudissin, Einleitung in die Bücher des A. T. 1901, S. 267f. Köberle (im Art. „Priestertum im A. T." in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. XVI, 1905, S. 40: „Die Klasse Jojarib steht voran, was vielleicht

wieder besondere einflußreiche Kreise. Die in Jerusalem wohnenden Familien werden es verstanden haben, aus ihrer Mitte die wichtigsten Tempelämter, die ihren Inhabern einen großen Einfluß verschafften, zu besetzen. Namentlich aber bildeten in der römischen Zeit die bevorzugten Familien, aus welchen die Hohenpriester genommen wurden (s. oben S. 275), eine vornehme, hoch über den andern Priestern stehende Aristokratie. Der soziale Unterschied dieser Kreise war ein so schroffer, daß in den letzten Zeiten vor der Zerstörung des Tempels die Hohenpriester sogar mit Gewalt den andern Priestern den Zehnten entrissen, so daß diese darbten [46]. Infolgedessen war auch die politische Stimmung eine so verschiedene, daß beim Ausbruch der Revolution die diensttuenden Priester sich der Revolution anschlossen, während die Hohenpriester alles in Bewegung setzten, um den Sturm zu beschwichtigen [47].

Von den eigentlichen Priestern sind als Kultusbeamte zweiten Ranges streng zu unterscheiden die „Leviten" [48]. Der Unter-

---

mit dem Emporkommen der Makkabäer, die aus diesem Hause stammten, zusammenhängt; I Chr. 24 müßte dann als eine Einlage aus der Makkabäerzeit anzusehen sein"). — Ablehnend: Kittel, Die Bücher der Chronik (in Nowacks Handkommentar zum A. T. I, 6, 1) 1902, S. 89. Riedel, Theol. Litblatt 1902, *col.* 21 f. (in der Anz. v. Benzinger). Smend, Theol. Litztg. 1902, 350 (in der Anz. von Baudissin).

46) *Jos. Antt.* XX, 8, 8. 9, 2.

47) *Jos. Bell. Jud.* II, 17, 2—4.

48) S. überh.: Winer RWB. II, 20 ff. — Oehler, Art. „Levi" in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. VIII, 347—358. — Graf, Zur Geschichte des Stammes Levi, in Merx' Archiv Bd. I. Ders., Art. „Levi" in Schenkels Bibel-Lexikon IV, 29—32. — Wellhausen, Geschichte I, 123—156 = Prolegomena 5. Aufl. S. 118—149. — Smend, Exeget. Handbuch zu Ezechiel S. 360—362. — Dillmann, Exeget. Handbuch zu Exodus und Leviticus S. 455—461. — Grätz Geschichte der Juden II, 2 (1876) S. 388—395. — Kittel, Theologische Studien aus Württemberg II, 1881, S. 147—169. III, 1882, S. 278—314. Ders., Geschichte der Hebräer I, 1888, S. 106—112. — Baudissin, Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums (1889) S. 28—36, 67—77, 79—84, 105—116, 136—181 und sonst. — Kautzsch, Art. „Levi, Leviten" in: Ersch und Gruber, Allgemeine Enzyklopädie, Zweite Sektion, Bd. 43, 1889, S. 282—293. — Vogelstein, Der Kampf zwischen Priestern und Leviten seit den Tagen Ezechiels, 1889 (phantasiereich, s. Theol. Litztg. 1890, 53). — Büchler, Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels, Wien 1895, S. 118—159 (ebenfalls phantasiereich, s. Theol. Litztg. 1895, 516). — Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums, 1896, S. 176—182. — Köberle, Die Tempelsänger im Alten Testament 1899. — Büchler, Zur Geschichte der Tempelmusik und der Tempelpsalmen (Zeitschr. für die alttestamentl. Wissenschaft 1899, S. 96—133 [hier über die Angaben der Chronik; die Forts. S. 329—344 handelt über die musikal. Instrumente]). — Orelli, Art. „Levi, Leviten" in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. XI, 417—427. — Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906 (nur über die älteste Geschichte).

schied | beider ist allerdings dem Deuteronomium noch unbekannt. Die „Leviten" sind hier noch insgesamt zum priesterlichen Dienst berechtigt;. „Priester" und „Leviten" schlechthin gleichbedeutend (s. bes. *Deut.* 18, 5. 21, 5; überh.: 17, 9. 18. 18, 1. 24, 8. 27, 9). Die Unterscheidung beider findet sich zum erstenmale bei Ezechiel; und es ist kaum zu bezweifeln, daß sie eben durch ihn erst eingeführt ist. Nach der Gesetzgebung des Deuteronomiums sollten zwar die Kultusstätten außerhalb Jerusalems aufgehoben werden. Den dort fungierenden „Leviten", d. h. Priestern, waren aber ihre priesterlichen Rechte nicht entzogen; es war nur verlangt, daß sie dieselben ausschließlich in Jerusalem ausüben sollten. Dieser Standpunkt war auf die Dauer nicht aufrecht zu erhalten; schon deshalb nicht, weil die jerusalemische Priesterschaft eine solche Zuwanderung auswärtiger Kollegen sich schwerlich hat gefallen lassen; überdies haben die letzteren sich mehr als die jerusalemischen einer Vermengung des Jahvekultus mit dem Dienste fremder Götter schuldig gemacht. Darum zieht nun Ezechiel die Konsequenz aus dem Standpunkt des Deuteronomikers: er verbietet den auswärtigen Leviten überhaupt die Ausübung des Opferdienstes. Dieser sollte ein ausschließliches Vorrecht der Leviten aus dem Hause Zadoks, d. h. der jerusalemischen Priesterschaft, sein. Nur die Söhne Zadoks sollten von nun an „Fett und Blut vor Gott bringen", d. h. den Dienst am Altar versehen, und in das innere Heiligtum eintreten. Den anderen Leviten werden die geringeren Dienstleistungen: der Wachdienst, das Schlachten der Opfertiere und dergl., zugewiesen. Dies hatte zugleich den Vorteil, daß die heidnischen Tempeldiener, welche bisher noch für die geringeren Dienste verwendet worden waren, ganz vom Tempel ausgeschlossen werden konnten (s. überh.: *Ezechiel* 44, 6—16). — Dieser Standpunkt Ezechiels ist im wesentlichen durchgedrungen. Der von ihm statuierte Unterschied zwischen Priestern und übrigen Leviten ist schon im Priesterkodex als ein feststehender vorausgesetzt. Zwischen den „Söhnen Aarons", d. h. den Priestern, und den übrigen Leviten wird hier streng unterschieden. Nur die ersteren haben das Recht, den Dienst am Altar und im Innern des Heiligtums zu versehen (*Num.* 18, 7). Die „Leviten" dagegen sind nur dienende Gehilfen der Söhne Aarons „in allerlei Dienst des Zeltes" (*Num.* 18, 4). Sie können und sollen demnach die Priester unterstützen in den verschiedensten Geschäften und Ämtern des Tempels: in der Verwaltung der Einkünfte und Besitztümer, in der Anschaffung und Zubereitung der mancherlei Bedürfnisse für den Opferdienst und dergl. (Näheres s. in Abschnitt III). Auch das Schlachten und Zurichten der Opfertiere ist ihnen, wie bei Ezechiel, so auch | in

der späteren Zeit noch gestattet[49]. Nur das, was am Altar und im Innern des Heiligtums zu geschehen hatte, war ihnen untersagt (*Num.* 18, 3; s. überh.: *Num.* 3, 5—13 und 18, 1—7)[50].

Auch die „Leviten“ bildeten — wie die Priester — einen durch natürliche Abstammung begründeten fest geschlossenen Stand.

---

49) II *Chron.* 29, 34. 35, 11. Man darf aus diesen Stellen wohl schließen, daß die Leviten nur dann zum Schlachten herangezogen wurden, wenn große Massen zu bewältigen waren. In der Regel geschah auch das Schlachten durch die Priester. Gesetzlich war es übrigens sogar den Laien gestattet und ist tatsächlich von ihnen wenigstens beim Passa wegen der zu bewältigenden großen Massen ausgeübt worden, wie wir durch das bestimmte Zeugnis Philos und der Mischna wissen (*Philo, Vita Mos.* III, 29 *Mang.* II, 169; *De decalogo* § 30 *Mang.* II, 206; *de Septenario* § 18 *Mang.* II, 292 = *Tischendorf, Philonea p.* 46. *Mischna Pesachim* V, 6: „Der Israelite schlachtet, der Priester fängt das Blut auf“). Vgl. Frankel, Über den Einfluß der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik (1851) S. 134. Ritter, Philo und die Halacha S. 110ff. Büchler, Die Priester und der Cultus (Wien 1895) S. 137 bis 140. Ritter hebt richtig hervor, daß das *θύειν*, welches Philo den Laien am Passa zuschreibt, nur das Schlachten, nicht das Hinaufbringen der Opferstücke auf den Altar ist.

50) Die genealogische Ableitung der Priester von Aaron ist zunächst nur ein dogmatisches Postulat, aus welchem sich hinsichtlich des wirklichen Tatbestandes in der nachexilischen Zeit gar nichts folgern läßt. Richtig ist aber, worauf namentlich Baudissin (Geschichte des alttestamentl. Priesterthums S. 107ff. und sonst) nachdrücklich hingewiesen hat, daß der Begriff der „Söhne Aarons“ im Priesterkodex ein weiterer ist als der Begriff der „Söhne Zadoks“ bei Ezechiel. Erstere umfassen die beiden Linien des Eleasar und Ithamar (nachdem von den vier Söhnen Aarons *Exod.* 6, 23 zwei beseitigt waren *Lev.* 10, 1—2). Die „Söhne Zadoks“ aber stellen nur die Linie des Eleasar dar (I *Chron.* 5, 30—41). Der Priesterkodex wagt also nicht, die letzteren als die allein Berechtigten hinzustellen, sondern sieht sich genötigt, den Kreis etwas weiter zu ziehen. In der Tat finden wir unter den Priestern der neuen Gemeinde nach dem Exil auch Ithamariden (*Esra* 8, 2. I *Chron.* 24). Die Theorie Ezechiels ist also zwar in der Hauptsache, aber doch nicht rein durchgedrungen. Vgl. auch Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer S. 48. Kuenen, Gesammelte Abhandlungen (1894) S. 488ff. An einer Stelle aber, welche im Zusammenhang des Priesterkodex steht, wenn sie auch vielleicht sekundär ist (s. Dillmann), nämlich *Num.* 25, 10ff., wird nur dem Pinehas, dem Sohn Eleasars und Stammvater der Zadokiden das ewige Priestertum verheißen. Dieses Stück vertritt demnach ganz den Standpunkt Ezechiels. Vgl. auch Kuenen, Gesammelte Abhandlungen S. 495f. Kautzsch, Theol. Stud. u. Krit. 1890, S. 778f. Baentsch, Exodus-Leviticus-Numeri (in Nowacks Handkommentar zum A. T. I, 2) 1903, S. 625. — Bemerkenswert ist auch noch die Stellung des Jesus Sirach. Er leitet aus dem „Bund“ mit Pinehas das Anrecht seiner Nachkommen auf das „Hohepriestertum“ (כהונה גדולה) ab, *Sirach* 45, 23—24 und 50, 24 (nach dem Hebräischen) und preist Gott dafür, daß er „die Söhne Zadoks erwählt hat, Priester zu sein“ (*Sirach* 51, 12, Vers 9 des im Griech. u. Syr. fehlenden Stückes: בוחר בבני צדוק לכהן).

Sie werden jetzt auf Levi, einen der zwölf Stammväter Israels, zurückgeführt (*Exod.* 6, 17—25. *Numeri* 3, 14—39. 4, 34—49. 26, 57—62. I *Chron.* 5, 27—6, 66 und *c.* 23). Auch hier war also die Geburt entscheidend für die Teilnahme an den Rechten und Pflichten der Gemeinschaft. Die „Priester" verhalten sich zu ihnen, wie | eine bevorzugte Familie zum allgemeinen Stamm. Denn Aaron, der Stammvater der Priester, war ein Urenkel Levis (*Exod.* 6, 17 ff.).

Wie dehnbar und flüssig diese genealogischen Theorien freilich waren, sieht man besonders deutlich gerade an der Geschichte der Leviten. Von den „Leviten" in dem bisher dargelegten Sinne werden nämlich noch in der nachexilischen Zeit streng unterschieden die Sänger, Torhüter und Tempeldiener (Nethinim, ursprünglich jedenfalls Skaven); so nicht nur zur Zeit Serubabels, sondern auch noch 80—100 Jahre später zur Zeit Esras und Nehemias (s. bes. *Esra* 2, 40—58 = *Nehem.* 7, 43—60; ferner *Esra* 2, 70. 7, 7. 24. 10, 23—24. *Nehem.* 7, 1. 73. 10, 29. 40. 12, 44—47. 13, 5. 10)[51]. Allmählich wurden aber auch die Sänger und Torhüter unter die „Leviten" aufgenommen. Die Zugehörigkeit der Sänger zu den Leviten ist in der Bearbeitung einiger Teile des Buches Nehemia vorausgesetzt[52]. Später gelangten auch die Torhüter zu dieser Ehre: der Chronist zählt recht geflissentlich schon beide Kategorien zu den Leviten und führt nun auch deren Stammbaum auf Levi zurück[53]. Eine noch

---

51) Köberle, Die Tempelsänger im A. T. S. 24 ff., will mit manchen älteren Auslegern diesen Tatbestand nicht anerkennen, indem er Leviten im weiteren Sinn (das Geschlecht) und im engeren Sinn (den speziellen Beruf) unterscheidet. Angesichts der großen Zahl von Stellen, an welchen stets die Sänger und Torhüter neben den Leviten genannt werden, ist dies nicht durchführbar. Erstere werden damit doch deutlich von letzteren unterschieden.

52) *Nehem.* 11, 15—19. 22—23. 12, 8—9. 24—25. 27—29. Hier werden überall die Sänger zu den Leviten gerechnet, die Torhüter aber davon unterschieden. Die fraglichen Stücke (*Nehem. c.* 11—12) liegen also in einer Bearbeitung vor, welche eine Mittelstellung einnimmt zwischen dem Standpunkt der ältesten Quellen des Buches Nehemia und dem Standpunkte des Chronisten. Vgl. Baudissin S. 143 f.

53) S. über die Zugehörigkeit der Sänger zu den Leviten: I *Chron.* 15, 16 ff. 23, 3—5. II *Chron.* 29, 25 u. sonst. Über die Torhüter: I *Chron.* 9, 26. 15, 18. 23. 24. 23, 3—5. Zurückführung der Stammbäume auf Levi, besonders bei den drei Sängerfamilien Heman, Asaph und Ethan: I *Chron.* 6, 16—32; aber auch bei den Torhütern wenigstens teilweise durch Vermittelung Obed Edoms, s. Graf in Merx' Archiv I, 230—232. — Die Nethinim werden auch in der Chronik noch von den Leviten unterschieden I *Chron.* 9, 2. — Vgl. überh. Stade, Gesch. des Volkes Israel II, 200 f. Baudissin S. 152 f. Kö-

weitergehende Rangerhöhung erlangten die Sänger kurz vor der Zerstörung des Tempels, indem ihnen durch König Agrippa II. mit Zustimmung des Synedriums gestattet wurde, gleich den Priestern leinene Gewänder zu tragen[54]. — Über den Beruf derjenigen „Leviten", welche weder Sänger noch Torhüter waren, wissen wir nicht viel mehr, als was oben S. 292 bereits im allgemeinen gesagt ist. Sie waren die Gehilfen der Priester in den mancherlei Verrichtungen ihres Dienstes[55].

Wie die Priester, so waren auch die Leviten in **Dienstklassen** eingeteilt. Deren Geschichte ist aber noch mehr in Dunkel gehüllt als die der Priester. Mit Serubabel und Josua kehrten aus dem Exil nur sehr wenig „Leviten" zurück, im ganzen nur 74 Mann; dazu 128 Sänger und 139 Torhüter (*Esra* 2, 40—42, | etwas abweichend sind die Zahlen in der Parallelstelle *Nehem.* 7, 43—45). Esra vollends brachte nur 38 „Leviten" mit, und auch diese erst infolge dringender Vorstellungen von seiner Seite (*Esra* 8, 15—20). Diese geringe Lust der Leviten zur Rückkehr ist begründet in der untergeordneten Stellung, die ihnen nun angewiesen war. Man darf aber wohl annehmen, daß die Zurückgekehrten bald aus der Zahl der im Lande Gebliebenen erheblichen Zuwachs erhielten. Denn von den „Leviten", die im Lande zerstreut wohnten, waren sicher verhältnismäßig viel weniger deportiert worden als von den „Priestern", unter welchen man damals eben vorwiegend die jerusalemischen Priester verstand. So finden wir in der Tat schon in dem Verzeichnis der Leviten und Sänger zur Zeit Serubabels und Josuas *Nehem.* 12, 8 einige Geschlechter mehr als in dem Verzeichnis der mit Serubabel zurückgekehrten (*Esra* 2, 40 f. *Nehem.* 7, 43 f.)[56]. In einer Liste aus der Zeit Esras und Nehemias werden bereits 17 Geschlechter von Leviten im eigentlichen Sinne aufgezählt (*Nehem.* 10, 10—14, und dazu Bertheau). Eine andere, wahrscheinlich ebenfalls auf die Zeit Nehemias sich beziehende Liste[57] gibt allein die Zahl der in Jerusalem wohnenden Leviten,

---

berle, Die Tempelsänger, 1899. **Büchler**, Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch. 1899, S. 96—133.

54) *Jos. Antt.* XX, 9, 6.

55) Unsere dürftige Kenntnis der Einzelheiten darf aber nicht dazu verleiten, die Existenz dieser ganzen Kategorie in der Zeit nach dem Chronisten zu bezweifeln, wie das von **Baudissin** (in der Anzeige von **Köberle**, Die Tempelsänger usw., Theol. Litztg. 1899, 678) geschehen ist.

56) S. dazu **Bertheau** S. 251.

57) Über die Zeit, auf welche sich die Liste bezieht, s. **Bertheau**, Exeget. Handbuch zur Chronik S. 99; zu Nehemia S. 248. **Bertholet**, Die Bücher Esra und Nehemia (1902) S. 82.

allerdings mit Einschluß der Sänger, auf 284 an (*Nehem.* 11, 15—18). Dabei ist vorauszusetzen, daß die Zahl der außerhalb der Stadt, in den Dörfern und Städten Judäas wohnenden erheblich größer war (*Nehem.* 11, 20. 36)[58]. — Zur Zeit des Chronisten scheint auch bei den Leviten, wie bei den Priestern, die Einteilung in 24 Klassen durchgeführt gewesen zu sein. Der Chronist, der zwar die Sänger und Torhüter zu den Leviten rechnet, unterscheidet doch noch die drei Hauptgruppen: Leviten für den Tempeldienst überhaupt, Sänger und Torhüter (s. bes. I *Chron.* 23, 3—5). Für die erste Gruppe gibt er nun I *Chron.* 23, 6—24 ein Verzeichnis der Vaterhäuser (בית אבות), deren Gesamtsumme wahrscheinlich, | wenn man einige Fehler berichtigt, 24 beträgt[59]. Die Sänger werden von ihm ausdrücklich in 24 Klassen geteilt (I *Chron.* 25). In der nachbiblischen Zeit ist diese Einteilung für die Leviten überhaupt als feststehend bezeugt, und zwar so, daß je einer Priesterklasse eine Levitenklasse entsprach[60]. — Wie bei den

---

58) Die Zahl der in Jerusalem wohnenden Priester wird in derselben Liste (*Nehem.* 11, 10—14) auf 1192 angegeben, während die Gesamtzahl der damaligen Priester auf etwa 6000 zu schätzen ist (nach *Esra* 2, 36—39 und 8, 2; vgl. oben S. 286f.). Bei den Leviten wird man die Zahl der auswärtigen im Verhältnis zu den in Jerusalem wohnenden eher noch größer annehmen dürfen. Jedenfalls muß die Zahl der „Leviten" größer gewesen sein, als die der Sänger und Torhüter. Denn wenn der Chronist für die Zeit Davids 24000 Leviten im engern Sinne, 4000 Sänger und 4000 Torhüter rechnet (I *Chron.* 23, 4—5), so muß das relative Zahlenverhältnis doch ungefähr der Wirklichkeit zur Zeit des Chronisten entsprochen haben, mögen die absoluten Zahlen auch noch so sehr übertrieben sein.

59) S. Bertheau zu der Stelle. — Auf das Geschlecht Gerson kommen 9 Vaterhäuser, auf das Geschlecht Kahat ebenfalls 9, auf das Geschlecht Merari wahrscheinlich 6, wenn man nämlich aus c. 24, 26—27 die drei fehlenden Vaterhäuser Schoham, Sakkur und Ibri ergänzt und den doppelt vorkommenden Namen Maheli in c. 23, 23 tilgt. — Auf andere Weise sucht zu der Zahl 24 zu gelangen: Berlin, *Notes on genealogies of the tribe of Levi* (*Jewish Quarterly Review* XII, 1900, p. 291—298). — Als unzulässig wird die Herstellung der Zahl 24 in unserer Genealogie betrachtet von Benzinger, Die Bücher der Chronik (in Martis Kurzem Hand-Commentar XX, 1901) S. 68, und Kittel, Die Bücher der Chronik (in Nowacks Handkommentar I, 6, 1, 1902) S. 86.

60) *Joseph. Antt.* VII, 14, 7: *ἐποίησε δὲ καὶ τῆς Λευίτιδος φυλῆς εἴκοσι μέρη καὶ τέσσαρα, καὶ κληρωσαμένων κατὰ τὸν αὐτὸν ἀνέβησαν τρόπον ταῖς τῶν ἱερέων ἐφημερίσιν ἐπὶ ἡμέρας ὀκτώ.* — *Taanith* IV, 2: „Die ersten Propheten haben 24 Dienstabteilungen (משמרות) aufgestellt. Auf jede kam eine Standmannschaft (מעמד) in Jerusalem von Priestern, Leviten und Israeliten. Sobald die Zeit einer Dienstabteilung zum Hinaufgehen kam, zogen die Priester und Leviten nach Jerusalem, die Israeliten aber versammelten sich in den Synagogen ihrer Städte und lasen die Schöpfungsgeschichte".

Priestern, so standen auch bei den Leviten **Vorsteher** (שָׂרִים oder רָאשִׁים) an der Spitze der einzelnen Abteilungen[61].

Über die **Wohnstätten** der Priester und Leviten haben wir nur sehr wenige zuverlässige Nachrichten; denn von der Gesetzgebung über die 48 Levitenstädte, die lediglich eine Theorie blieb (*Num.* 35. *Josua* 21), ist hier gänzlich abzusehen. Sicher ist, daß bei der Neuordnung der Gemeinde nur ein Teil der Priester und Leviten in Jerusalem selbst Wohnung erhielt; die übrigen wohnten zerstreut in den Städten und Dörfern Judäas, die meisten wohl nicht sehr weit vom Zentrum entfernt. In dem schon erwähnten Verzeichnis *Nehem.* 11, 10—19 wird die Zahl der in Jerusalem wohnenden Priester auf 1192 angegeben[62], die der Leviten und Sänger auf 284, die der Torhüter auf 172. Die Gesamtzahl der Priester betrug aber etwa das Fünffache, wenn nicht mehr (s. Anm. 58); und bei den anderen Kategorien mag die Zahl der Auswärtigen im Verhältnis noch größer gewesen sein. Jedenfalls ist die allgemeine Tatsache, daß sowohl Priester als Leviten in den Städten und Dörfern Judäas wohnten, wiederholt und sicher bezeugt[63]. Im einzelnen wissen wir aber darüber nichts Näheres[64]. |

II. Die Einkünfte.

Die Einkünfte, welche die Priesterschaft zu ihrem Lebensunterhalt vom Volke bezog, waren bis zum Exil sehr bescheidene, ja überhaupt kaum regelmäßige. Nach dem Exil sind sie fast ins Unermeßliche gesteigert. An diesem einen Punkte läßt sich in

---

61) שׂרים I *Chron.* 15, 4—12. II *Chron.* 35, 9. — ראשים *Nehem.* 12, 22—23. I *Chron.* 9, 33. 34. 15, 12. 23, 24. 24, 6. 31. — Die Abteilungen, um deren Vorsteher es sich in diesen Stellen handelt, sind allerdings verschiedene.

62) Eine höhere Zahl gibt die Parallelstelle I *Chron.* 9, 10—13.

63) *Esra* 2, 70. *Nehemia* 7, 73. 11, 3. 20. 36. II *Chron.* 31, 15. 19.

64) Eine Anzahl Orte, an welchen Sänger sich niedergelassen hatten wird *Nehem.* 12, 27—29 aufgezählt. — Die Makkabäer stammten aus Modein (I *Makk.* 2, 1; aus dem *καὶ ἐκάθισεν* darf nicht, wie von mir in der 3. Aufl. geschehen ist, geschlossen werden, daß die Makkabäer sich erst infolge der Wirren unter Antiochus Epiphanes dort niedergelassen haben, vgl. dagegen 2, 70: *ἐν τάφοις πατέρων αὐτῶν*, 13, 25: *πόλει τῶν πατέρων αὐτῶν*). — Der Priester Zacharias wohnte auf dem Gebirge Juda (*Luc.* 1, 39). — Nach Origenes war Bethphage ein Priesterdorf, *Comment. in Matth. tom.* XVI *c.* 17 (*Lommatzsch* IV, 52): *ἑρμηνεύεσθαι δέ φαμεν τὴν Βηθφαγὴ μὲν οἶκον σιαγόνων, ἥτις τῶν ἱερέων ἦν χωρίον.* — Vgl. überhaupt auch: Büchler, Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels (1895) S. 159 ff.

ganz besonders augenfälliger Weise beobachten, welch gewaltigen Zuwachs an Macht und Einfluß die Priesterschaft durch die Neuordnung der Dinge nach dem Exil gewonnen hat[1]. Und zwar ist diese Machtsteigerung ebenso die Ursache der erhöhten Ansprüche gewesen, wie sie andererseits auch wieder eine Folge des vermehrten materiellen Einkommens war. Die späteren Schriftgelehrten aber, welche an sich den Priestern nicht immer günstig gesinnt waren, konnten an diesem Sachverhalte nichts mehr ändern: das priesterliche Gesetz war längst göttliches Gesetz geworden. Ja die Schriftgelehrten trugen ebendeshalb nur noch zur Steigerung des priesterlichen Einkommens bei. Unter dem Gesichtspunkte, daß man um so mehr Gottes Wohlgefallen sich erwerbe, je pünktlicher und bereitwilliger man jene Forderungen erfülle, hat man die Bestimmungen des Gesetzes fast durchweg in einem den Priestern günstigen Sinne interpretiert. Und wir erleben das eigentümliche Schauspiel, daß eine Zeit, welche die Priester schon mit Mißtrauen beobachtete, doch noch an der Befestigung und Erhöhung der priesterlichen Macht mitgearbeitet hat.

In der vorexilischen Zeit gab es überhaupt fast noch keine eigentlichen Abgaben als solche, nämlich keine, welche außer Zusammenhang mit dem Opfer standen und den reinen Charakter einer Steuer hatten. Abgaben an die Priester wurden nur entrichtet bei Gelegenheit der Opfer und im Zusammenhang mit diesen. Der Opfernde brachte den besten Ertrag seines Feldes und die Erstgeburt seines Viehes vor Jahve. Davon wurde ein Teil auf dem | Altar verbrannt; einen anderen Teil erhielt der Priester; das meiste kam dem Darbringer selbst zugute; denn es sollte zu fröhlichen Opfermahlen vor Jahve verwendet werden. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn schon die älteste (jahvistische) Gesetzgebung verlangt, daß der beste Ertrag des Feldes und die Erstgeburt des Viehes vor Jahve gebracht werde (Erstlinge des Feldes: *Exod.* 22, 28. 23, 19. 34, 26; Erstgeburt des Viehes: *Exod.* 13, 11—16. 22, 29. 34, 19—20)[2]. Vollkommen deutlich und zweifellos sind die einschlagenden Bestimmungen des Deuteronomiums. Dasselbe kennt weder eine Abgabe des Zehnt an die Priester, noch

---

1) Die richtige Einsicht in diese Dinge verdanken wir erst der neueren Pentateuchkritik. S. bes. Wellhausen, Geschichte Israels I, 156—164 = Prolegomena 5. Ausg. S. 149—156.

2) Die subtilere Frage, ob *Exod.* 13, 11—16 und 34, 19—20 dem Jahvisten selbst oder einer anderen verwandten Hand angehört, kann hier dahingestellt bleiben. S. für ersteres Dillmann, Exeget. Handb. zu Exodus und Leviticus S. 99. 334; für letzteres Wellhausen, Jahrbücher für deutsche Theologie 1876, S. 542 ff. 553 ff. Baentsch, Exodus-Leviticus-Numeri (1903) S. 111.

eine Abgabe der Erstgeburt an dieselben. Der Zehnte der Feldfrüchte soll allerdings abgesondert und zum Heiligtum nach Jerusalem gebracht werden. Dort wird er aber nicht etwa dem Priester gegeben, sondern vom Eigentümer selbst verzehrt; und nur in jedem dritten Jahre erhalten ihn die Leviten, d. h. die Priester, und die Armen (*Deut.* 14, 22—29. 26, 12—15; vgl. auch 12, 6. 11. 17—19). Ebenso steht es mit der Erstgeburt. Auch diese, und zwar die männliche Erstgeburt der Rinder und Schafe, soll zum Heiligtum nach Jerusalem gebracht, dort aber vom Eigentümer selbst zu Opfermahlen verwendet werden (*Deut.* 15, 19—23; vgl. auch 12, 6. 17—19. 14, 23). Die Priester erhalten von alledem nur gewisse Anteile; nämlich von den Feldfrüchten nur die רֵאשִׁית, d. h. das Beste (*Deut.* 18, 4. 26, 1—11), und von den geopferten Tieren nur je einen Vorderfuß, Kinnbacken und Magen (*Deut.* 18, 3). Außerdem wird nur noch eine Abgabe von der Schafschur erwähnt, die den Priestern gegeben werden soll (*Deut.* 18, 4). — Zur Bestätigung des Bisherigen dienen die Forderungen Ezechiels (44, 28—30). Auch er, der doch selbst Priester war und die Ansprüche derselben gewiß eher begünstigt als zurückgedrängt hat, weiß doch noch nichts von einer Abgabe des Zehnt und der Erstgeburt an die Priester. Seine Ansprüche sind allerdings schon etwas höher als die des Deuteronomiums, bewegen sich aber im ganzen doch noch auf der gleichen Linie. Während das Deuteronomium den Priestern von den geopferten Tieren nur ein paar Stücke zuweist, sollen nach Ezechiel die Priester die Sündopfer und Schuldopfer (welche das Deuteronomium noch gar nicht kennt) ganz erhalten, desgleichen die Speisopfer (*Ezech.* 44, 29); ferner alles „Gebannte“ (44, 29); endlich die | Reschith, d. h. das Beste, von den Erstlingsfrüchten, von Opfergaben aller Art und vom Teig beim Backen (44, 30)[3].

Bedeutend höher als alle bisherigen Forderungen sind nun aber diejenigen des Priesterkodex, der in der Übersicht über die priesterlichen Einkünfte *Num.* 18, 8—32 vielfach mit Ezechiel übereinstimmt, daneben aber als bedeutendste Neuerung die Abgabe des Zehnt und der Erstgeburt einführt. Wie Ezechiel, so weist auch der Priesterkodex die Sündopfer, Schuldopfer und Speisopfer den Priestern zu, von letzteren wenigstens den größten Teil (*Num.* 18, 9—10; Genaueres s. *Lev.* 1—7). Von denjenigen Opfern, welche der Eigentümer selbst zum Opfermahl verwenden durfte

---

3) Die Stellung Ezechiels zwischen Deuteronomium und Priesterkodex ist u. a. treffend gezeichnet von Kamrath, Jahrbb. für prot. Theol. 1891, S. 585—610, bes. 597 ff. Vgl. auch: Bertholet, Der Verfassungsentwurf des Hesekiel in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung, 1896.

(den sogenannten זִבְחֵי שְׁלָמִים), sollten die Priester die Brust und die rechte Keule erhalten (*Lev.* 7, 30—34), also bedeutend bessere Stücke, als das Deuteronomium ihnen zugewiesen hatte. Wie nach Ezechiel, so erhalten die Priester auch nach dem Priesterkodex alles Gebannte (*Num.* 18, 14) und das Beste, die Reschith, von den Bodenerzeugnissen: von Öl, Most und Getreide (*Num.* 18, 12). Zu der Reschith kommen aber noch als eine Abgabe anderer Art die Erstlingsfrüchte, בִּכּוּרִים (*Num.* 18, 13); und endlich als das wesentlichste, alles Bisherige bedeutend übersteigende Einkommen der Zehnt (*Num.* 18, 20—32) und die Erstgeburt (*Num.* 18, 15—18). Der Zehnt gehört jedoch zunächst den „Leviten", die davon ihrerseits den zehnten Teil an die Priester abzugeben haben. Die Abgabe vom Teig an die Priester, die in der Hauptübersicht fehlt, wird auch im Priesterkodex an einer anderen Stelle erwähnt (*Num.* 15, 17—21). — Zur Zeit **Nehemias** finden wir diese Verordnungen bereits in voller Kraft. Nach *Nehem.* 10, 36—40 wurden damals bereits entrichtet: die Erstlingsfrüchte oder Bikkurim (10, 36), das Beste von den Bodenerzeugnissen, das hier wie im Priesterkodex sowohl von den Erstlingsfrüchten als vom Zehnt deutlich unterschieden wird (10, 38), der Zehnt in derselben Weise wie im Priesterkodex (10, 38—40), die Erstgeburt (10, 37) und die Abgabe vom Teig (10, 38)[4]. — Unter dem Zehnten ist hier überall nur der Zehnte | von den Feld- und Baumfrüchten zu verstehen. An **einer** Stelle des Priesterkodex wird aber außer diesem Zehnt auch derjenige vom Vieh gefordert (*Lev.* 27, 32—33). Vermutlich gehört diese ganz vereinzelt dastehende Forderung nicht zum ursprünglichen Bestande des Priesterkodex[5]. Zur Zeit des Chronisten scheint der Viehzehnt in der Tat entrichtet worden zu sein; oder er gehört doch zu den Idealen des Chronisten (II *Chron.* 31, 6). In der nachbiblischen Zeit hat man die ganze Stelle *Lev.* 27, 30—33 im Sinne des vom Deuteronomium geforderten Zehnt verstanden.

Die gesetzlichen Bestimmungen des Deuteronomiums und des

---

4) **Baudissin**, Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums, S. 124 ff. 170 ff., bestreitet, daß im Priesterkodex (*Num.* 18, 12—13) und bei Nehemia (10, 36. 38) die Reschith und die Bikkurim verschiedene Abgaben von denselben Erzeugnissen seien. Seine Ausführungen scheinen mir namentlich in betreff Nehemias nicht überzeugend; indessen ist die Sache sehr irrelevant, da die Bikkurim, wenn sie von der Reschith zu unterscheiden sind, materiell nicht ins Gewicht fallen. Die gewaltige Neuerung des Priesterkodex ist die Einführung des Zehnt und der Erstgeburtsabgabe als einer Steuer an die Kultusbeamten.

5) S. **Wellhausen**, Jahrbb. für deutsche Theol. 1877, S. 444. Geschichte Israels I, 162 = Prolegomena 5. Ausg. S. 155.

Priesterkodex sind nicht nur literarisch zu einem Ganzen vereinigt worden, sondern auch in der Praxis miteinander kombiniert worden. So hat die spätere Rechtsentwickelung die ohnehin schon sehr hohen Abgaben des Priesterkodex noch um ein Erhebliches gesteigert. Mit dem Levitenzehnt des Priesterkodex wurde jetzt der im Deuteronomium vorgeschriebene Zehnt, der vom Eigentümer vor Jahve verzehrt werden sollte, einfach als „zweiter Zehnt" kombiniert. Die widersprechenden Vorschriften des Priesterkodex und des Deuteronomiums in betreff der von den Opfertieren an die Priester abzugebenden Stücke wurden jetzt dadurch miteinander vereinigt, daß man nur die ersteren auf die geopferten Tiere, die letzteren aber auf die zum profanen Gebrauch geschlachteten Tiere bezog; von den ersteren erhielten die Priester nach *Lev.* 7, 30—34 die Brust und die rechte Keule, von den letzteren nach *Deut.* 18, 3 einen Vorderfuß, Kinnbacken und Magen. Endlich wurde zu allen Steuern des Priesterkodex auch noch die im Deuteronomium (18, 4) vorgeschriebene Abgabe von der Schafschur hinzugefügt. Durch dieses kombinierende Verfahren ergab sich folgende Liste von Einkünften der Priesterschaft, die wir zur Zeit Christi als in voller Geltung befindlich betrachten dürfen[6]. |

I) Von den Opfern kamen den Priestern folgende Anteile zu: 1) Die Sündopfer ganz, wenigstens in der Regel, da nur für ein paar besondere Arten die Verbrennung außerhalb des Lagers vor-

---

6) Eine Zusammenstellung gibt bereits Philo in seinem Traktat *De praemiis sacerdotum et honoribus* (*Opp. ed. Mangey* II, 232—237); vgl. dazu Ritter, Philo und die Halacha, 1879, S. 114—126. Ferner Josephus in der Hauptstelle *Antt.* IV, 4, 4, womit zu vgl. III, 9, 1—4 (Opferabgaben) und IV, 8, 22 (Erstlinge); vgl. dazu Olitzki, Magazin für die Wissensch. des Judenth. XVI, 1889, S. 169—182. — Die Rabbinen rechnen infolge künstlicher Zählung im Ganzen 24 Abgaben an die Priester, s. *Tosephta Challa* II, 7—9 (*ed. Zuckermandel*). *jer. Challa* IV *fin. fol.* 60b. *bab. Baba kamma* 110b. *Chullin* 133b. *Pesikta* bei *Ugolini, Thesaurus t.* XIII, 1122—1128. Einige von den 24 Abgaben sind schon *Mischna Challa* IV, 9 aufgezählt. Die talmudischen Stellen auch bei *Reland*, *Antiquitates sacrae* II, 4, 11; in Bernards Ausgabe des Josephus zu *Antt.* IV, 4, 4, und in Havercamps Ausgabe zu derselben Stelle; deutsch bei Saalschütz, Das mosaische Recht I, 351. — Unter den Neueren geben die relativ vollständigsten und korrektesten Übersichten: Saalschütz, Das mosaische Recht I, 343—353, und Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel S. 565—582. Urkundliches Material auch bei *Ugolini*, *Thesaurus* XIII, 1055—1129. — Interessante Parallelen geben die Opfertarife auf phönizischen Inschriften in Marseille (*Corp. Inscr. Semit. t.* I *n.* 165 = Landau, Beiträge zur Altertumskunde des Orients II, 1899, *n.* 213 = *Cooke*, *Text-book of North-semitic inscriptions n.* 42) und Karthago (*Corp. Inscr. Sem.* I *n.* 167. 168. 169. 170; Landau *n.* 216—219; *Cooke n.* 43).

geschrieben war[7]. 2) Die Schuldopfer ebenfalls ganz[8]. Bei beiden wurden nur die Fettstücke auf dem Altar verbrannt; das Fleisch gehörte den Priestern. 3) Von den Speisopfern bei weitem das meiste, indem in der Regel nur ein Abhub davon auf den Altar kam, das übrige aber den Priestern zufiel[9]. Alle diese Arten kamen sehr häufig vor, namentlich die Speisopfer, die nicht nur für sich allein dargebracht werden konnten, sondern auch eine notwendige Zugabe zu den meisten Tieropfern bildeten[10]. In dieselbe Kategorie wie diese drei Opferabgaben gehören auch noch 4) die zwölf Schaubrote, die im Tempel wöchentlich neu aufgelegt wurden, und von welchen immer die abgenommenen den Priestern gehörten[11]. — Alle diese vier Arten waren „hochheilig" und durften | als solche nur an heiliger Stätte, d. h. nur im innern Vorhof, und nur von den Priestern selbst (nicht deren Angehörigen) verzehrt werden[12].

Nicht ebenso streng sind die Bestimmungen in betreff der folgenden zwei Opferabgaben. Nämlich 5) von den זִבְחֵי שְׁלָמִים, d. h. von denjenigen Opfern, welche von den Darbringenden selbst verzehrt wurden, bei Luther „Dankopfer", richtiger „Mahlopfer", erhielten die Priester je zwei Stücke: die Brust und die rechte Keule. Diese durften überall „an reiner Stätte", also auch

---

7) *Lev.* 5, 13. 6, 19. 22 f. *Num.* 18, 9—10, *Ezech.* 44, 29. *Joseph. Antt.* III, 9, 3. *Siphra* zu *Lev.* 6, 19 ff. bei *Ugolini*, *Thesaurus* XIII, 1071 ff. — Über die Sünd- und Schuldopfer überhaupt s. *Lev.* 4—7; Winer RWB. II, 429—435. Riehm, Theol. Stud. u. Krit. 1854, S. 93—121. Rinck, ebendas. 1855, S. 369—381.

8) *Lev.* 7, 6—7. *Num.* 18, 9—10. *Ezech.* 44, 29. *Joseph. Antt.* III, 9, 3. *Siphra* zu *Lev.* 7, 6—7 bei *Ugolini Thes.* XIII, 1078.

9) *Lev.* 2, 3. 10. 6, 9—11. 7, 9—10. 7, 14. 10, 12—13. *Num.* 18, 9—10. *Ezech.* 44, 29. *Joseph. Antt.* III, 9, 4: *τὴν δὲ λοιπὴν οἱ ἱερεῖς πρὸς τροφὴν λαμβάνουσιν, ἢ ἑψηθεῖσαν (ἐλαίῳ γὰρ συμπεφύραται) ἢ γενομένων ἄρτων.* — Über die Speisopfer überhaupt s. *Lev.* 2 ganz u. 6, 7—11. Winer RWB. *s. v.*

10) Von der Häufigkeit mancher dieser Opfer kann man sich eine Vorstellung machen, wenn man die Gesetze über levitische Unreinheit und deren Beseitigung liest (*Lev.* 11—15; *Num.* 19). Jede Wöchnerin z. B. hatte ein Lamm als Brandopfer und eine Taube als Sündopfer, oder im Falle des Unvermögens eine Taube als Brandopfer und eine Taube als Sündopfer darzubringen, *Lev.* 12, 1—8; *Ev. Luc.* 2, 24.

11) *Lev.* 24, 5—9; dazu *Siphra* und die anderen rabbinischen Stellen bei *Ugolini*, *Thes.* XIII, 1084 ff.; auch *Jos. Antt.* III, 10, 7. *Ev. Matth.* 12, 4. *Marc.* 2, 26. *Luc.* 6, 4. — Über die Art der Verteilung: *Sukka* V, 7—8 (die abgehende Dienstabteilung erhielt die Hälfte und die antretende die andere Hälfte).

12) *Num.* 18, 10 und die in den vorigen Anmerkungen zitierten Stellen; auch *Joseph. Antt.* IV, 4, 4 *fin.*

außerhalb des Heiligtums genossen werden, und nicht nur von den Priestern, sondern auch von allen Angehörigen des Priesterstandes, auch den Frauen und Töchtern[13]. Verhältnismäßig am wenigsten erhielten die Priester endlich 6) von den Brandopfern, da diese ganz auf dem Altar verbrannt wurden. Aber selbst hiervon fiel ihnen wenigstens das Fell zu; und bei der Häufigkeit der Brandopfer hat Philo gewiß recht, wenn er auch diese Abgabe als eine recht ansehnliche taxiert[14].

II) So bedeutend diese Opferabgaben auch waren, so bildeten sie doch immer nur den geringeren Teil des priesterlichen Einkommens; sie kamen ja in der Hauptsache auch nur den diensttuenden Priestern zugute. Die eigentliche Masse des priesterlichen Einkommens bildeten dagegen diejenigen Abgaben, welche abgesehen von den Opfern noch zu entrichten waren, | welche also den Charakter einer reinen Steuer für die Priesterschaft hatten. Diese Abgaben bezogen sich teils auf die Erzeugnisse des Bodens, teils auf diejenigen der Viehzucht, und waren teils *in natura* zu entrichten, teils konnten sie auch gegen Geld ausgelöst werden. Die Abgaben von den Bodenerzeugnissen waren viererlei Art und mußten in folgender Ordnung abgesondert werden[15]: 1) Die Erstlingsfrüchte, בִּכּוּרִים. Sie wurden von den sogenannten „sieben Arten", d. h. von den im Deuteronomium (8, 8) aufgezählten sieben Haupterzeugnissen Palästinas dargebracht, von Weizen, Gerste, Weintrauben, Feigen, Granatäpfeln, Oliven

13) *Lev.* 7, 30—34. 10, 14—15. *Siphra* zu *Lev.* 7, 30—34 bei *Ugolini, Thes.* XIII, 1094 ff. *Philo*, *De praemiis sacerdotum* § 3 (*ed. Mang.* II, 234: *παντὸς γὰρ ἱερείου προστέτακται δύο τοῖς ἱερεῦσιν ἀπὸ δυοῖν δίδοσθαι μελῶν, βραχίονα μὲν ἀπὸ χειρὸς δεξιᾶς, ἀπὸ δὲ τοῦ στήθους ὅσον πῖον.* *Josephus Antt.* III, 9, 2: *τὸ δὲ στῆθος καὶ τὴν κνήμην τὴν δεξιὰν τοῖς ἱερεῦσι παρασχόντες.* — Vgl. über die Mahlopfer überh. *Lev.* 3 ganz, 7, 11—21. 28—34. Winer RWB. Art. „Dankopfer".

14) *Lev.* 7, 8; dazu *Siphra* bei *Ugolini, Thes.* XIII, 1079. *Mischna Sebachim* XII, 2—4. *Tosephta Sebachim* (oder *Korbanoth*) XI, 7 ff. bei *Ugolini, Thes.* XIII, 1080 ff. *Philo, De praemiis sacerdotum* § 4 (*Mang.* II, 235): *Ἐφ' ἅπασι μέντοι καὶ τὰς τῶν ὁλοκαυτωμάτων, ἀμύθητα δὲ ταῦτ' ἐστί, δορὰς προστάττει τοὺς ὑπηρετοῦντας ταῖς θυσίαις ἱερεῖς λαμβάνειν, οὐ βραχεῖαν ἀλλ' ἐν τοῖς μάλιστα πολυχρήματον δωρέαν.* *Josephus, Antt.* III, 9, 1. Ritter, Philo und die Halacha S. 126. Auch bei den Griechen gehörten die Häute der Opfertiere den Priestern (s. Knobel-Dillmann zu *Lev.* 7, 8); desgleichen nach der ersten Opfertafel von Karthago (*Corp. Inscr. Semit.* I *n.* 167 = Landau, Beiträge zur Altertumskunde des Orients II *n.* 216), während sie nach der Opfertafel von Marseille, die auch aus Karthago stammt (*ibid. n.* 165 = Landau *n.* 213), den Darbringenden gehörten. — Über die Brandopfer überh. s. *Lev.* 1, 3—17. Winer RWB. *s. v.*

15) Über die Reihenfolge s. *Terumoth* III, 6—7.

und Honig. Die nahe bei Jerusalem Wohnenden brachten frische Früchte, die entfernter Wohnenden getrocknete. Die Darbringung geschah in gemeinsamen Prozessionen und wird von Philo und der Mischna als ein fröhliches Fest beschrieben. Die Landleute sammelten sich in den Hauptstädten und zogen von da in festlichem Zuge unter Pfeifenspiel hinauf gen Zion. An der Spitze des Zuges wurde der Stier geführt, der zum Mahlopfer bestimmt war, die Hörner mit Gold belegt und mit Olivenzweigen bekränzt. In Jerusalem gingen die Vornehmsten der Priesterschaft dem Zuge entgegen. Die Darbringenden bekränzten die Körbe, in denen die Erstlinge lagen, und trugen sie auf der Schulter den Tempelberg hinauf bis zum Vorhof. So taten auch die Vornehmsten, selbst König Agrippa. Sobald der Zug in den Vorhof eintrat, empfingen ihn die Leviten mit dem Gesang von Psalm 30. Jeder übergab nun unter Ablegung des Bekenntnisses *Deut.* 26, 5—10 seinen Korb dem Priester, der ihn am Altar niedersetzte[16]. — 2) Verschieden von diesen Erstlingsfrüchten, deren Darbringung immerhin noch mehr symbolisch-religiöse Bedeutung hat und insofern nicht ganz in diese Kategorie gehört, ist die sogenannte Teruma (תְּרוּמָה), die den Charakter einer reinen Naturalleistung für die Priester hat. Unter Teruma im engeren Sinn (denn im weiteren Sinn ist Teruma jede „Hebe", d. h. jede Abgabe an das Heiligtum) versteht nämlich | das rabbinische Judentum die Abgabe des Besten der Feld- und Baumfrüchte an die Priester. Diese Abgabe bezog sich nicht nur auf die „sieben Arten", sondern auf alle Arten von Feld- und Baumfrüchten. Die wichtigsten waren auch hier wieder Getreide, Wein und Öl. Die Abgabe geschah nicht nach Maß, Gewicht und Zahl[17], sollte aber im Durchschnitt $^1/_{50}$ des Einkommens betragen; wer $^1/_{40}$ gab, gab reichlich, wer nur $^1/_{60}$, gab kärglich[18]. Was einmal zu Teruma bestimmt war, durfte

---

16) S. überh. *Num.* 18, 13. *Nehem.* 10, 36. Auch *Exod.* 23, 19. 34, 26. *Deut.* 26, 1—11 wurde hierauf bezogen. *Joseph. Antt.* IV, 8, 22. In der Mischna handelt von den Erstlingen der ganze Traktat *Bikkurim*. Vgl. bes. *Bikkurim* I, 3 (von den sieben Arten darzubringen) und III, 1—9 (Beschreibung des Festzuges). *Philo* handelt hiervon in dem erst durch Mai herausgegebenen kleinen Traktat *De festo cophini*, in Richters Ausgabe der Werke Philos V, 48—50; bei *Tischendorf, Philonea* (1868) *p.* 69—71; in Cohns Ausg. V, 1906, *p.* 140 *sq.* — Aus der Literatur ist hervorzuheben: Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch III, Kap. 54. *Ugolini*, *Thes.* XIII, 1100 ff. Winer RWB. Art. „Erstlinge". Saalschütz I, 344 f. Haneberg S. 565—568. Grätz, Monatsschrift für Geschichte und Wissensch. des Judenth. 1877, S. 433 ff.

17) *Terumoth* I, 7.

18) *Terumoth* IV, 3. —Vgl. *Hieronymus*, *Comment. in Ezechiel.* 45,13—14. (*Opp. ed. Vallarsi* V, 565): *At vero primitiva quae de frugibus offerebant, non*

nur von Priestern genossen werden[19]. — 3) Nach Absonderung dieser beiden Abgaben hatte nun erst die Absonderung der wichtigsten und größten Abgabe, die des Zehnten zu erfolgen. Wie peinlich man es mit der Vorschrift des Verzehntens nahm, ist aus den Evangelien bekannt; man verzehntete auch die geringwertigsten Dinge, wie Minze, Dill und Kümmel (*Matth.* 23, 23. *Luc.* 11, 42). Das Prinzip, das die Mischna in dieser Hinsicht aufstellt, lautet: „Alles was zur Speise dient und gehütet wird und sein Wachstum aus der Erde hat, ist zehntpflichtig"[20]. Der Ertrag dieser Steuer muß höchst bedeutend gewesen sein. Doch war sie hauptsächlich nicht sowohl für die Priester, als für die Kultusbeamten zweiten Ranges, die Leviten, bestimmt. Diesen kam der Zehnte zunächst zu; und sie hatten ihrerseits an die Priester wieder den Zehnten vom Zehnt abzugeben[21]. — Nach diesem Levitenzehnt hatte der Eigentümer | von seinem Einkommen noch einmal den zehnten

---

erant speciali numero definita, sed offerentium arbitrio derelicta. Traditionemque accepimus Hebraeorum non lege praeceptam, sed magistrorum arbitrio molitam: qui plurimum, quadragesimam partem dabat sacerdotibus, qui minimum, sexagesimam: inter quadragesimam et sexagesimam licebat offerre quodcumque voluissent.

19) S. überh. *Num.* 18, 12. *Nehem.* 10, 38. Die rabbinischen Bestimmungen im Traktat *Terumoth.* — *Philo, De praemiis sacerdotum* § 1 (*Mang.* II, 233): *προστάττει καὶ ἀπὸ τῆς ἄλλης κτήσεως ἀπάρχεσθαι, καθ' ἑκάστην μὲν ληνὸν οἶνον, καθ' ἑκάστην δὲ ἅλωνα σῖτον καὶ κριθάς. Ὁμοίως δὲ ἐξ ἐλαιῶν ἔλαιον καὶ ἀπὸ τῶν ἄλλων ἀκροδρύων ἡμέρους καρπούς* (daß hier Philo die Teruma meint, wird mit Recht auch von Ritter, Philo und die Halacha S. 122 angenommen). — *Joseph. Antt.* IV, 4, 4: *ἔτι δὲ ἀπαρχὰς τὸν λαὸν δίκαιον τῷ θεῷ πάντων τῶν ἐκ τῆς γῆς φυομένων καρπῶν ἐπιφέρειν.* — Vgl. auch Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch IV, Kap. 31. Winer RWB. Art. „Erstlinge". Saalschütz I, 346. Haneberg S. 568 f.

20) *Maaseroth* I, 1. — Im einzelnen vgl. z. B. *Maaseroth* IV, 5—6. V, 8. *Lightfoot, Horae hebr.* zu *Matth.* 23, 23 (*Opp.* II, 359). *Wetstein Nov. Test.* zu ders. Stelle. — Über die Verzehntung des Dilles (*ἄνηθον*, שֶׁבֶת) s. *Maaseroth* IV, 5; über die des Kümmels (*κύμινον*, כַּמּוֹן) *Demai* II, 1.

21) S. überh. *Num.* 18, 20—32. *Nehem.* 10, 38—40. *Philo, De caritate* § 10 (*ed. Mang.* II, 391); *de praemiis sacerdot.* § 6; wahrscheinlich ist auch ebendas. § 2 *init.* der Zehnt gemeint. *Josephus Antt.* IV, 4, 3—4. Die rabbinischen Bestimmungen im Traktat *Maaseroth.* — *Hottinger, De decimis Judaeorum, Lugd. Bat.* 1713. Lundius, Die alten jüd. Heiligthümer B. IV, Kap. 32. Winer, RWB. Artikel „Zehnt". Saalschütz I, 346 f. Haneberg S. 573—576. Leyrer in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XVIII, 414—421. Ritter, Philo und die Halacha S. 122—124. Knobel-Dillmann, Exegetisches Handbuch, zu *Lev.* 27, 30—33 (daselbst auch Parallelen aus dem Heidentum). Ryssel in Herzogs Real-Enz. 2. Aufl. XVII, 428—444. Geißler, Die literarischen Beziehungen der Esramemoiren (Chemnitz, Progr. des Realgymn. 1899) S. 42—44.

Teil, den sogenannten zweiten Zehnt abzusondern. Aber sowohl dieser als einige andere Abgaben ähnlicher Art wurden vom Eigentümer selbst zu Opfermahlen in Jerusalem verwendet; sie kamen also den Priestern überhaupt nicht zugute und gehören darum auch nicht hierher[22]. — 4) Die letzte Abgabe von den

---

22) In die Kategorie dieser Abgaben, die vom Eigentümer selbst in Jerusalem verzehrt wurden, gehören:

1) Der „zweite Zehnt“, nach *Deut.* 14, 22—26; auch *Lev.* 27, 30—31 wurde in diesem Sinne verstanden. Vgl. *Tobit* 1, 7. *Joseph. Antt.* IV, 8, 8. Ausführlich handelt über den zweiten Zehnt das Buch der Jubiläen c. 32, 10—14. In der Mischna der ganze Traktat *Maaser scheni*. *Hottinger, De decimis Judaeorum p.* 146—182 (*Exercit.* VII). Lundius, Die alten jüd. Heiligthümer IV, 33. Winer RWB. Artikel „Zehnt“. Saalschütz I, 169. 354—358. Leyrer in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XVIII, 417 f. — Die entferneter Wohnenden konnten den zweiten Zehnt in Geld umsetzen, unter Hinzufügung von 1/5 des Wertes (*Lev.* 27, 31. *Maaser scheni* IV, 3). Für dieses Geld durften aber nur Speisen, Getränke und Salben gekauft werden, die in Jerusalem verbraucht werden mußten (*Deut.* 14, 26. *Maaser scheni* II, 1).

2) Der Viehzehnt. Die einzige Stelle des Pentateuches, welche eine Verzehntung des Viehes fordert, *Lev.* 27, 32—33, wurde nämlich von der späteren Gesetzgebung im Sinne des „zweiten Zehnt“ verstanden, so daß also das verzehntete Vieh ebenfalls zu den Festmahlen in Jerusalem verwendet wurde. S. *Sebachim* V, 8. Bartenora und Maimonides zu *Bechoroth* IX, 1 (in Surenhusius' Mischna-Ausgabe V, 187). Philo scheint freilich den Viehzehnt auch zu den priesterlichen Einkünften zu rechnen, *De caritate* § 10 (*Mang.* II, 391); *de praemiis sacerdotum* § 2 *init.* (wo wahrscheinlich der Zehnt gemeint ist); vgl. Ritter, Philo und die Halacha S. 122 f. Ebenso *Tobit* 1, 6 nach dem Text des *cod. Sinait.* Deutlich spricht das Buch der Jubiläen den Viehzehnt den Priestern zu, die ihn „vor Gott“ essen sollen (32, 15; vgl. auch 13, 26. 32, 2. 8). — Näheres s. Mischna *Bechoroth* IX, 1—8; auch *Maaser scheni* I, 2. *Schekalim* I, 7. III, 1. VIII, 8. *Rosch haschana* I, 1. *Chagiga* I, 4. *Sebachim* V, 8. X, 3. *Menachoth* IX, 6. *Chullin* I, 7. *Hottinger, De decimis Judaeorum p.* 228—253 (*Exercit.* X). Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer B. IV, Kap. 38.

3) Der Ertrag vierjähriger Bäume und Weinberge. Nach *Lev.* 19, 23—25 durften die Früchte neugepflanzter Bäume (und Weinberge) in den ersten drei Jahren überhaupt nicht geerntet werden, im vierten Jahre sollten sie Gott geweiht werden; erst im fünften standen sie zur freien Verfügung des Besitzers. Das Buch der Jubiläen bestimmt genauer, daß vom Ertrag des vierten Jahres die Erstlingsfrucht auf den Altar gebracht, das übrige aber von den „Dienern des Hauses Gottes“ gegessen werden solle (Jubil. 7, 36, dazu *Charles, The book of Jubilees* 1902, *p.* 64 *sq.*). Die spätere Zeit aber hat die Verordnung dahin verstanden, daß der Ertrag des vierten Jahres wie der zweite Zehnt vom Eigentümer selbst in Jerusalem verzehrt werden sollte. S. bes. *Jos. Antt.* IV, 8, 19: *τῷ δὲ τετάρτῳ τρυγάτω πᾶν τὸ γενόμενον* (*τότε γὰρ ὥριον εἶναι*) *καὶ συναγαγὼν εἰς τὴν ἱερὰν πόλιν κομιζέτω, καὶ σὺν τῇ δεκάτῃ τοῦ ἄλλου καρποῦ μετὰ τῶν φίλων εὐωχούμενος ἀναλισκέτω καὶ μετ' ὀρφανῶν καὶ χηρευουσῶν γυναικῶν.* Vgl. auch *Philo, De caritate* § 21

Bodenerzeug|nissen ist endlich die sogenannte Challa (חַלָּה), d. h. die Agabe vom Brot beim Backen (*ἀπαρχὴ τοῦ φυράματος Rom.* 11, 16). Nach der Mischna unterlagen dieser Abgabe folgende fünf Getreidearten: Weizen, Gerste, Spelt, Hafer und Roggen (?)[23]. Die Abgabe durfte nicht vom Mehl, sondern mußte vom Teig entrichtet werden[24]. Sie betrug für Privatleute $^1/_{24}$, für Bäcker $^1/_{48}$ vom Ganzen[25]. |

(*Mang.* II, 402). *Mischna Pea* VII, 6. *Maaser scheni* V, 1—5. *Orla* ganz. *Edujoth* IV, 5. Guisius zu *Pea* VII, 6 (in Surenhusius' Mischna I, 68). *Hottinger, De jure plantae quarti anni juxta praeceptum Lev.* 19, 24, *Marburg* 1704. Saalschütz I, 168 f. Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel (1857) S. 181 ff. Ad. Schwarz, Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten, I, Wien 1893, S. 45—48.

4) Zu den Abgaben, welche nicht den Priestern zufielen, gehören endlich auch die Abgaben an die Armen, nämlich: a) bei der Ernte das am Rand Gewachsene und die Nachlese, *Lev.* 19, 9—10. 23, 22. *Deut.* 24, 19—22. *Joseph. Antt.* IV, 8, 21. *Philo, De caritate* § 9 (*Mang.* II, 390). Mischna Traktat *Pea.* — b) Der sogenannte dritte Zehnt oder Armenzehnt. Nach der hier zugrunde liegenden Vorschrift *Deut.* 14, 28—29. 26, 12 sollte man eigentlich erwarten, daß der Armenzehnt mit dem zweiten Zehnt abwechselte. Denn das Deuteronomium schreibt vor, daß der Zehnt, der sonst vom Eigentümer selbst vor Jahve verzehrt wurde, im dritten Jahre den Leviten und Armen zu überlassen sei. So auch noch LXX *Deut.* 26, 12: (*ἐν τῷ ἔτει τῷ τρίτῳ*) *τὸ δεύτερον ἐπιδέκατον δώσεις τῷ Λευίτῃ καὶ τῷ προσηλύτῳ καὶ τῷ ὀρφανῷ καὶ τῇ χήρᾳ.* Nach der späteren Praxis kam aber der Armenzehnt in jedem dritten Jahre noch zum zweiten Zehnt hinzu (genauer: zweimal in sieben Jahren, da das Sabbathjahr wegfiel). S. *Tobit* 1, 7—8. *Joseph. Antt.* IV, 8, 22. *Pea* VIII, 2—9. *Demai* IV, 3—4. *Maaser scheni* V, 6. 9—10. *Jadajim* IV, 3. *Targum Jonathan* zu *Deut.* 26, 12. *Hieronymus Comment. in Ezech.* 45, 13—14 (*ed. Vallarsi* V, 565). Guisius zu *Pea* VIII, 2 (in Surenhusius' Mischna I, 70). Bernards und Havercamps Ausgaben des Josephus zu *Antt.* IV, 8, 22. *Hottinger, De decimis Judaeorum p.* 182—203. Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch IV, Kap. 34. Winer RWB. Art. „Zehnt". Leyrer in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XVIII, 418 f. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 250 f. Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel S. 176 ff. Gronemann, Die Jonathansche Pentateuch-Übersetzung (1879) S. 161 f. Olitzki, Flavius Josephus und die Halacha I. Tl. (1885) S. 15—19 (dazu Theol. Litztg. 1886, 122 f., wo ich gezeigt habe, daß Josephus und die Mischna übereinstimmen).

23) *Challa* I, 1. Die Bedeutung der beiden gewöhnlich mit „Hafer" und „Roggen" übersetzten Worte (שבולת שועל und שיפון) ist nicht sicher; namentlich ist unter שיפון = *σίφων, σιφώνιον* wohl richtiger eine Haferart zu verstehen.

24) *Challa* II, 5.

25) *Challa* II, 7. — S. überh. *Num.* 15, 17—21. *Nehem.* 10, 38. *Ezech.* 44, 30. *Philo, De praemiis sacerdotum* § 1 (*Mang.* II, 233): *Κελεύει γὰρ τοὺς σιτοποιοῦντας ἀπὸ παντὸς στέατός τε καὶ φυράματος ἄρτον ἀφαιρεῖν ἀπαρχὴν εἰς ἱερέων χρῆσιν. Joseph. Antt.* IV, 4, 4: *τοῖς τε πέττοντας τὸν σῖτον καὶ ἀρτοποιουμένους τῶν πεμμάτων αὐτοῖς τινα χορηγεῖν.* Mischna Traktat

Eine zweite Hauptklasse regelmäßiger Abgaben bildeten die Abgaben von der Viehzucht. Dieselben waren dreierlei Art. 1) Die wichtigste war die Entrichtung der männlichen Erstgeburt (d. h. also der Erstgeburt, wenn diese eine männliche war). Mit den Bestimmungen hierüber verbindet das Gesetz auch Verordnungen in betreff der Erstgeburt des Menschen. Schon nach der älteren jahvistischen und deuteronomischen Gesetzgebung sollte die männliche Erstgeburt des Viehes Gott geweiht, d. h. zu Opfer und Opfermahl verwendet werden (*Exod.* 13, 11—16. 22, 28 bis 29. 34, 19—20. *Deut.* 15, 19—23). Das Priestergesetz macht daraus eine Abgabe für die Priester (*Exod.* 13, 1—2. *Lev.* 27, 26—27. *Num.* 18, 15—18. *Nehem.* 10, 37). Beide fügen zu der Erstgeburt des Viehes auch die Erstgeburt des Menschen hinzu, die ebenfalls als eigentlich Gott gehörig betrachtet wird und darum ausgelöst werden muß. Da außerdem zwischen reinem und unreinem Vieh zu unterscheiden ist, so ergeben sich in betreff der Erstgeburt folgende nähere Bestimmungen[26]: a) Die Erstgeburt des reinen und opferbaren Viehes, d. h. der Rinder, Schafe und Ziegen, ist *in natura* abzuliefern. Ist sie fehlerfrei, so muß sie als Opfer behandelt, d. h. das Blut an den Altar gesprengt und das Fett auf dem Altare verbrannt werden[27]. Das Fleisch darf von allen Angehörigen des Priesterstandes, auch den Frauen, überall in Jerusalem gegessen werden (*Num.* 18, 17—18. *Nehem.* 10, 37. *Exod.* 22, 29. 34, 19. *Deut.* 15, 19—20)[28]. Hat das Tier einen Fehler, so gehört es ebenfalls den Priestern, wird aber als profane Speise behandelt (*Deut.* 15, 21—23)[29]. b) Die Erstgeburt der unreinen

Challa. *Siphre* zu *Num.* 15, 17 ff. bei *Ugolini, Thesaurus* XIII, 1108 ff. Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer B. IV, Kap. 39. Saalschütz I, 347. Haneberg S. 571—573. Ritter, Philo und die Halacha S. 118. — Über eine Differenz zwischen Schammai und Hillel: *Edujoth* I, 2 und dazu Ad. Schwarz, Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten, I, 1893, S. 26—29.

26) Die spätere Praxis hat die jahvistischen und deuteronomischen Gesetze mit denjenigen des Priesterkodex verbunden und sie nach Maßgabe der letzteren interpretiert.

27) Die Mischna bezeichnet daher auch die Erstgeburt als „Heiliges", aber als solches zweiten Grades, קדשים קלים, wie Passa und Viehzehnt, *Sebachim* V, 8.

28) In der Deuteronomiumstelle wird das „Du" 15, 20 als Anrede an die Priester, nicht (wie es der ursprüngliche Sinn der Stelle ist) als Anrede an die Israeliten, aufgefaßt.

29) In diesem Falle darf also das Fleisch von den Priestern auch an Nichtpriester verkauft und von letzteren genossen werden, s. Bartenora zu *Bechoroth* V, 1 (in Surenhusius' Mischna V, 160).

Tiere, nach Philo namentlich der Pferde, Esel und Kamele, und zwar auch hier, wie | überall, nur die männliche Erstgeburt, ist gegen Geld auszulösen nach Abschätzung des Priesters unter Hinzufügung des fünften Teiles (*Num.* 18, 15. *Nehem.* 10, 37. *Lev.* 27, 27). Ein Esel sollte durch ein Schaf ausgelöst werden (*Exod.* 13, 13. 34, 20). Nach Josephus scheint die Auslösung nach einer festen Taxe von 1½ Sekel für das Stück erfolgt zu sein. c) Die Erstgeburt des Menschen, d. h. das erste Kind einer Frau, wenn es ein Knabe war, mußte im Alter von einem Monat mit fünf Sekel „gelöst“ werden (*Num.* 18, 15—16; vgl. *Num.* 3, 44 ff. *Nehem.* 10, 37. *Exod.* 13, 13. 22, 28. 34, 20). Eine Darstellung des Knaben im Tempel war dabei nicht nötig, wie man in der Regel auf Grund von *Luc.* 2, 22 f. meint[30]. Unter den Sekeln sind, wie hier ausdrücklich bemerkt wird, solche in tyrischer Währung zu verstehen[31]. Die Taxe galt für Reiche wie für Arme ohne Unterschied[32]. |

---

30) S. dagegen: Löw, Die Lebensalter in der jüdischen Literatur (1875) S. 110 ff.

31) *Bechoroth* VIII, 7; vgl. oben S. 76 Anm. 203. Ein Sekel in phönizischer (= althebräischer) Währung beträgt ungefähr 2 Mark 62 Pfennige deutschen Geldes (Hultsch, Griech. und röm. Metrologie, 2. Aufl. S. 420), fünf Sekel also etwa 13 Mark. — Die ältere Gesetzgebung (*Exod.* 13, 13. 34, 20) meint mit der „Lösung“ sicher nicht Auslösung in Geld, sondern gegen ein Opfer.

32) S. überh. *Philo, De praemiis sacerdotum* § 1 (*Mang.* II, 233): *Τρίτον ἐστὶ γέρας τὰ πρωτότοκα ἀρρενικὰ καὶ πάντα τῶν χερσαίων ὅσα πρὸς ὑπηρεσίας καὶ χρῆσιν ἀνθρώπων. Ταῦτα γὰρ κελεύει διαδίδοσθαι τοῖς ἱερωμένοις ἀνθρώποις. Βοῶν μὲν καὶ προβάτων καὶ αἰγῶν αὐτὰ τὰ ἔκγονα, μόσχους καὶ κριοὺς καὶ χιμάρρους, ἐπειδὴ καθαρὰ καὶ πρὸς ἐδωδὴν καὶ πρὸς θυσίας ἐστί τε καὶ νενόμισται· λύτρα δὲ κατατιθέναι τῶν ἄλλων ἵππων καὶ ὄνων καὶ καμήλων καὶ τῶν παραπλησίων μὴ μειοῦντας τὴν ἀξίαν. Ἔστι δὲ καὶ ταῦτα παμπληθῆ . . . . . Τὴν δὲ τῶν πρωτοτόκων υἱῶν καθιέρωσιν, ὡς ὑπὲρ τοῦ μήτε γονεῖς τέκνων μήτε τέκνα γονέων διαζεύγνυσθαι, τιμᾶται τὴν ἀπαρχὴν ἀργυρίῳ ῥητῷ, προστάξας ἴσον εἰσφέρειν καὶ πένητα καὶ πλούσιον.* Vgl. auch *De caritate* § 10 (*ed. Mang.* II, 391). — *Josephus Antt.* IV, 4, 4: *τῶν τετραπόδων δὲ τῶν εἰς τὰς θυσίας νενομισμένων τὸ γεννηθὲν πρῶτον, ἂν ἄρσεν ᾖ, καταθῦσαι παρασχεῖν τοῖς ἱερεῦσιν, ὥστε αὐτοὺς πανοικὶ σιτεῖσθαι ἐν τῇ ἱερᾷ πόλει· τῶν δ' οὐ νενομισμένων ἐσθίειν παρ' αὐτοῖς κατὰ τοὺς πατρίους νόμους τοὺς δεσπότας τῶν τικτομένων σίκλον καὶ ἥμισυ αὐτοῖς ἀναφέρειν, ἀνθρώπου δὲ πρωτοτόκου πέντε σίκλους.* — Mischna Traktat *Bechoroth.* — *Hottinger, De primogenitis, Marb.* 1711. Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer B. III, Kap. 44. Winer RWB. Art. „Erstgeburt“. Saalschütz I, 348 f. Haneberg S. 569—571. Frankel, Über den Einfluß der palästinischen Exegese etc. 1851, S. 98 f. (über die LXX zu *Exod.* 13, 13 und 34, 20). Ritter, Philo S. 118—122. 136 f. (am eingehendsten und genauesten). Knobel-Dillmann, Exeget. Handbuch zu *Exod.* 13, 1—2. Löw, Die Lebensalter in der jüdischen Literatur 1875, S. 110—118. 390—392 (spe-

2) Von allem Fleisch, das überhaupt geschlachtet wurde, erhielten die Priester drei Stücke: Vorderfuß, Kinnbacken und Magen. In diesem Sinne, also von den zum profanen Gebrauch geschlachteten, nicht von den geopferten Tieren wurde nämlich *Deut.* 18, 3 verstanden. Die Vorschrift bezieht sich, auch nach der späteren Auslegung, nur auf die opferbaren Tiere: Rinder, Schafe und Ziegen[33]. — 3) Auch von dem Ertrag der Schafschur mußte eine Abgabe an die Priester entrichtet werden, jedoch nur wenn einer mehrere Schafe hatte; nach der Schule Schammais schon bei zweien, nach der Schule Hillels erst bei fünfen. Die Abgabe sollte fünf judäische (= zehn galiläische) Sela betragen[34].

III) Neben den regelmäßigen Abgaben fielen den Priestern auch noch zahlreiche unregelmäßige und außerordentliche Abgaben anheim. Im Grunde gehören in diese Kategorie schon eine große Zahl der Opfer, die aus den verschiedensten Anlässen dargebracht wurden (s. oben S. 301 ff.); außerdem aber auch noch folgende: 1) Die Gelübde. Diese konnten sehr verschiedener Art sein. Man konnte Menschen oder sich selbst dem Heiligtum weihen. In diesem Falle war Auslösung gegen Geld die Regel. Für einen Mann waren fünfzig Sekel, für eine Frau dreißig Sekel zu ent-

---

ziell über die Erstgeburt des Menschen). Olitzki, Flavius Josephus und die Halacha 1. Tl. 1885, S. 29 (über die Auslösung der Esels-Erstgeburt).

33) S. überh. außer *Deut.* 18, 3: *Philo, De praemiis sacerdotum* § 3 (*Mang.* II, 235): *Ἀπὸ δὲ τῶν ἔξω τοῦ βωμοῦ θυομένων ἕνεκα κρεωφαγίας τρία προστέτακται τῷ ἱερεῖ δίδοσθαι, βραχίονα καὶ σιαγόνα καὶ τὸ καλούμενον ἤνυστρον.* — *Jos. Antt.* IV, 4, 4: *εἶναι δὲ καὶ τοῖς κατ' οἶκον θύουσιν, εὐωχίας ἕνεκα τῆς αὐτῶν, ἀλλὰ μὴ θρησκείας, ἀναγκὴν κομίζειν τοῖς ἱερεῦσιν ἤνυστρόν τε καὶ χελύνιον καὶ τὸν δεξιὸν βραχίονα τοῦ θύματος.* Über die Bedeutung von *χελύνιον* (nicht Brust, sondern Kinnbacke) s. Bernards und Havercamps Ausgaben des Josephus zu d. Stelle. — Mischna Traktat *Chullin* X und dazu die Gemara *fol.* 130 ff. *Siphre* zu *Deut.* 18, 3 bei *Ugolini* XIII, 1113—1115 (auch hier, wie bei Josephus, der rechte Vorderfuß). — *Hieronymus*, *Epist.* 64 *ad Fabiolam* c. 2 (*Vallarsi* I, 355): *caeterum et alia tria, exceptis primitiis hostiarum, et de privato et de macello publico, ubi non religio sed victus necessitas est, sacerdotibus membra tribuuntur, brachium, maxilla et venter.* — Kaiser Julian bei *Cyrill. adv. Julian.* p. 305 *sq.*: *Ἰουδαῖοι καὶ νῦν ἔτι . . . τὸν δεξιὸν ὦμον διδόασιν ἀπαρχὰς τοῖς ἱερεῦσιν* (dazu Friedmann und Grätz, Theol. Jahrbb. 1848, S. 359 ff.). — Bernards und Havercamps Ausgaben des Josephus zu *Antt.* IV, 4, 4. Saalschütz I, 350. Haneberg S. 576 f. Oehler in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XII, 181 f. Knobel zu *Deut.* 18, 3. Ritter, Philo S. 124 f. Wellhausen, Gesch. Israls I, 158 f. = Prolegomena zur Gesch. Israels. 5. Aufl. S. 151.

34) S. überh. *Deut.* 18, 4. *Tobit* 1, 6. *Joseph. Antt.* IV, 4, 4: *εἶναι δὲ ἀπαρχὰς αὐτοῖς καὶ τῆς τῶν προβάτων κουρᾶς.* Mischna *Chullin* XI, 1—2. *Siphre* zu *Deut.* 18, 4 bei *Ugolini* XIII, 1113. — *Philo, De caritate* § 10 (*Mangey* II, 391) nennt diese Abgabe irrtümlich unter den Zehnten.

richten. Man konnte aber auch Tiere, Häuser oder Grundstücke dem Heiligtum weihen. Waren die Tiere opferbar, so mußten sie *in natura* | abgeliefert werden. Bei unreinen Tieren, Häusern und Grundstücken konnte ebenfalls Auslösung in Geld eintreten unter verschiedenen Bedingungen, die im Gesetz näher fixiert werden[35]. — 2) Eine besondere Art der Gelübde war die Bannung, d. h. die nicht-lösbare Weihung an das Heiligtum. Wenn etwas in dieser Form (als Banngut, חֵרֶם) dem Heiligtum geweiht war, so war es demselben, d. h. den Priestern, *in natura* verfallen, es mochte nun Mensch, Vieh oder Grundeigentum sein[36]. — 3) Endlich gehörte den Priestern auch der Reueersatz für entwendetes oder irgendwie unrechtmäßig erworbenes Gut in dem Falle, daß dasselbe seinem rechtmäßigen Eigentümer nicht mehr zurückerstattet werden konnte[37]. — In betreff der beiden letzten Gefälle lautet das Gesetz deutlich dahin, daß sie den Priestern persönlich gehörten. Die Gelübde dagegen scheint man in der Regel für allgemeine Kultuszwecke verwendet zu haben[38]. Doch nennt Josephus unter

---

35) S. überh. *Lev.* 27. *Deut.* 23, 22—24. *Joseph. Antt.* IV, 4, 4. *Ev. Matth.* 15, 5. *Marc.* 7, 11. Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer B. III, Kap. 45. Saalschütz, Das mosaische Recht I, 150—153. 358—367. Winer RWB. Art. „Gelübde". Oehler in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. IV, 788—790 (Art. „Gelübde bei den Hebräern"). Knobel-Dillmann, Exeget. Handbuch, zu *Lev.* 27. Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel S. 370—376. Nowack, Lehrb. der hebr. Archäologie II, 263 ff. Buhl in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. VI, 485—487 (Art. „Gelübde im A. T."). Moore in der *Encyclop. Biblica* IV, Art. *Vows, Votive offerings.* — *Lightfoot*, *Horae hebr.* zu *Matth.* 15, 5 (*Opp. ed. Roterodamens.* II, 332 *sq.*). *Edzard*, *Tractatus Talmudicus Aboda sara* 1710, *p.* 294 *sqq. Schoettgen*, *Horae hebr.*, *Wolf*, *Curae phil. in Nov. Test.*, *Wetstein*, *Nov. Test.*, sämtlich zu *Matth.* 15, 5; überh. die Ausleger zu *Matth.* 15, 5 und *Marc.* 7, 11; auch „Saat auf Hoffnung" herausgeg. von Delitzsch, Jahrg. 1875 S. 37—40. — Über die Gültigkeit der Gelübde bei Frauen s. *Num.* 30; Mischna Traktat *Nedarim.*

36) S. *Lev.* 27, 28. *Num.* 18, 14. *Ezechiel* 44, 29. Saalschütz I, 368—373. Winer RWB. Art. „Bann". — Nicht hierher gehört *Lev.* 27, 29. S. darüber Knobel-Dillmann zu d. Stelle.

37) *Num.* 5, 5—8.

38) *Schekalim* IV, 6—8: Wenn jemand sein Vermögen (נְכָסָיו) heiligt . . . . und es ist darunter Vieh, das für den Altar geeignet ist, männliches oder weibliches, so soll nach R. Elieser das männliche zu Brandopfern und das weibliche zu Mahlopfern an die, welche solche brauchen, verkauft werden und das Geld mit dem übrigen Vermögen der Kasse der Tempel-Erhaltung (לְבֶדֶק הַבַּיִת) zufallen. R. Josua sagt: die männlichen opfert man als Brandopfer, die weiblichen verkauft man an solche, welche Mahlopfer brauchen, und für das Geld werden Brandopfer dargebracht; das übrige Vermögen fällt der Kasse der Tempel-Erhaltung zu. . . . . . Wenn jemand sein Vermögen heiligt, und es sind dabei für den Altar geeignete Dinge, Wein, Öl, Geflügel,

den priesterlichen Einkünften bestimmt das Lösegeld von fünfzig, resp. dreißig Sekel für | den Fall, daß jemand sich selbst Gott als Eigentum geweiht hat[39]. Und die rabbinischen Gelehrten rechnen zu den 24 Priestergaben außer dem Banngut und dem Reueersatz auch den als Gelübde dargebrachten „Erbacker“ (*Lev.* 27, 16—21)[40].

In welchem Umfang alle diese Abgaben auch von den Juden in der Diaspora dargebracht wurden, läßt sich im einzelnen nicht mehr mit Sicherheit sagen[41]. Die Abgaben vom Bodenertrag (Bikkurim, Teruma, Zehnt) fielen für die Diaspora von selbst hinweg; denn die Meinung der einschlägigen Gesetzesbestimmungen ist nicht die, daß der Grundbesitz überhaupt, sondern die, daß der Boden des heiligen Landes steuerpflichtig ist (wobei allerdings von der späteren Kasuistik für die Nachbarländer gewisse Ausnahmen statuiert wurden)[42]. In manchen Einzelheiten waren die Ansichten der Gelehrten über die Abgabenpflicht der Diaspora schwankend. Ein großer Teil der Abgaben ist gewiß auch von der Diaspora entrichtet worden und bildete durch seine Massenhaftigkeit eine ergiebige Quelle des priesterlichen Wohlstandes. — Auch über die Art und Weise der Entrichtung können wir uns nicht mehr durchweg eine deutliche Vorstellung machen. Manche Abgaben, wie die Challa und die drei Fleischstücke beim Schlachten, waren ja von der Art, daß sie keine längere Aufbewahrung ertrugen. Eine Ablieferung nach Jerusalem war also hier unmöglich. Jedenfalls sind sie an den Orten, wo Priester waren, diesen direkt gegeben worden[43]. Soweit es aber irgend tunlich, war die Ver-

---

so sollen sie nach R. Eleasar an die, welche solche Opferarten brauchen, verkauft, für das Geld aber Brandopfer dargebracht werden; das übrige Vermögen fällt der Kasse der Tempel-Erhaltung zu“.

39) *Jos. Antt.* IV, 4, 4.

40) Vgl. die oben Anm. 6 zitierten rabbinischen Stellen.

41) Material hierüber: *Challa* IV, 7—11. *Jadajim* IV, 3. *Chullin* X, 1 (die drei Stücke beim Schlachten auch außerhalb Palästinas abzugeben). *Cicero pro Flacco* 28. *Philo*, *De monarchia* II, 3 (*Mang.* II, 224). *Legat. ad Cajum* § 23. 40 (*Mang.* II, 568 *sq.* 592). *Joseph. Antt.* XIV, 7, 2. XVI, 6, 2—7. XVIII, 9, 1. *Epiphan. haer.* 30, 11. *Cyrill. adv. Julian. p.* 306 A. Die Stellen aus Philo und Josephus beziehen sich allerdings vor allem auf die Didrachmensteuer; aber nicht auf diese allein, s. *Antt.* XVIII, 9, 1: *τό τε δίδραχμον .... καὶ ὁπόσα ἄλλα ἀναθήματα.* — *Hottinger*, *De decimis Judaeorum p.* 100 *sqq.* (*Exercit.* V). Frankel, Über den Einfluß der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik (1851) S. 98 f.

42) Über Syrien vgl. *Demai* VI, 11. *Schebiith* VI, 2. 5. 6. *Maaseroth* V, 5. *Challa* IV, 7. 11. *Orla* III, 9. *Aboda sara* I, 8. *Ohaloth* XVIII, 7. Büchler, Der galiläische Am-ha-Areṣ des zweiten Jahrhunderts (1906) S. 255—274.

43) Von der Teruma heißt es *Terumoth* II, 4: Überall wo ein Prie-

waltung der Abgaben in Jerusalem zentralisiert. Dorthin wurden sie abgeliefert; von da wurden sie dann an die Priester verteilt[44]. Diese priesterliche Zentralverwaltung erstreckte sich auch über den Zehnten, der in Wirklichkeit gar | nicht an die Leviten, sondern an die Priester abgeliefert und von diesen verwaltet wurde[45].

Zum Genuß der priesterlichen Einkünfte waren nicht nur die Priester selbst, sondern auch deren Angehörige berechtigt. Nur das „Hochheilige“ durfte lediglich von Priestern genossen werden (s. oben S. 301 f.). Im übrigen kamen die Einkünfte allen zum Hausstand des Priesters Gehörigen zugute: Frauen, Töchtern und Sklaven. Ausgenommen waren gemietete Arbeiter und die an Nichtpriester verheirateten Töchter. In allen Fällen aber durften die Gaben nur im Zustande levitischer Reinheit genossen werden[46]. — In betreff der Priester wurde kein Unterschied gemacht zwischen den wirklich fungierenden und den wegen Leibesfehlern vom Dienst ausgeschlossenen. Die letzteren

---

ster ist, entrichtet man die Teruma vom Besten; wo aber kein Priester ist, von dem, was sich lange erhält“. — Nach *Challa* IV, 8—9 können Challa, Banngut, Erstgeburten, Lösegeld für erstgeborene Söhne, Lösegeld für Erstgeburt des Esels, Vorderfuß, Kinnbacken und Magen (beim profanen Schlachten), Abgabe von der Schafschur u. A. „jedem Priester“ gegeben werden. Daher mußten z. B. Teruma, Zehnt und Erstgeburten auch noch nach der Zerstörung des Tempels entrichtet werden, *Bikkurim* II, 3. *Schekalim* VIII, 8.

44) S. bes. II *Chron.* 31, 11—19. *Nehem.* 12, 44. 13, 5. *Maleachi* 3, 10. — *Philo, De praemiis* § 4 (*Mang.* II, 235 *sq.*): *Ὑπὲρ δὲ τοῦ μηδένα τῶν διδόντων ὀνειδίζειν τοῖς λαμβάνουσι, κελεύει τὰς ἀπαρχὰς εἰς τὸ ἱερὸν κομίζεσθαι πρότερον, εἶτ' ἐνθένδε τοὺς ἱερεῖς λαμβάνειν.*

45) Vgl. *Joseph. Vita* 12. 15. *Antt.* XX, 8, 8. 9, 2. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael II, 138 ff. Delitzsch, Zeitschr. f. luth. Theol. 1877, S. 448 f. Wellhausen, Gesch. Israels I, 171 f. = Prolegomena zur Gesch. Israels 5. Aufl. S. 164. Ritter, Philo und die Halacha S. 123 f. Grätz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1886, S. 97 ff. — Zur Zeit Nehemias wurde der Zehnt noch genau nach Vorschrift des Priesterkodex den Leviten gegeben, und von diesen nur der Zehnte vom Zehnt an die Schatzkammern des Tempels abgeliefert, doch geschah beides unter priesterlicher Aufsicht (*Nehem.* 10, 38—39). — Die Mischna scheint als das Korrekte vorauszusetzen, daß die Priester und die Leviten je ihren Anteil direkt vom Eigentümer erhalten (*Maaser scheni* V, 6).

46) *Lev.* 22, 1—16. *Philo, De monarchia Lib.* II § 13—15 (*ed. Mangey* II, 230—233). *Joseph. Antt.* IV, 4, 4: *πάντων δὲ τῶν τοῖς ἱερεῦσι τελουμένων κοινωνεῖν διέταξε καὶ τοὺς οἰκέτας καὶ θυγατέρας καὶ γυναῖκας, ἔξω τῶν ὑπὲρ ἁμαρτημάτων ἐπιφερομένων θυσιῶν· ταύτας γὰρ ἐν τῷ ἱερῷ μόνοι δαπανῶσιν οἱ ἄρρενες τῶν ἱερέων αὐθημερόν.* — *Terumoth* VI, 2. VII, 2. *Siphra* zu *Lev.* 22, 10 ff. bei *Ugolini, Thesaurus* XIII, 1102 ff.

durften sogar, wenn ihre Abteilung zum Dienst kam, auch vom Hochheiligen genießen[47].

Alle bisher aufgezählten Abgaben bildeten nur das persönliche Einkommen der Priester. Von ihnen sind nun noch zu unterscheiden die Abgaben, welche direkt zur Unterhaltung des öffentlichen Kultus bestimmt waren. Die wichtigste davon war die Halbsekel- oder Didrachmensteuer[48]. Eine Steuer dieser Art hat bis zum Exil überhaupt nicht existiert, da bis dahin die | öffentlichen Opfer durch den König bestritten wurden (*Ezech.* 45, 17 ff.; 46, 13—15 nach LXX). Zur Zeit Nehemias wurde sie bereits entrichtet, betrug aber damals nur ein Drittel Sekel (*Nehem.* 10, 33—34). Die Erhöhung auf einen halben Sekel kann erst nach Nehemia eingeführt worden sein. Die betreffende Stelle des Pentateuches, in welcher die Halbsekelsteuer vorgeschrieben wird (*Exod.* 30, 11—16), ist demnach als eine spätere Novelle zum Priesterkodex zu betrachten, was ohnehin auch aus anderen Gründen wahrscheinlich ist[49]. Über die tatsächliche Entrichtung dieser Steuer

---

47) *Lev.* 21, 22. *Philo, De monarchia* II, 13. *Joseph. Antt.* III, 12, 2. *Bell. Jud.* V, 5, 7. *Sebachim* XII, 1. *Menachoth* XIII, 10 *fin.*

48) Vgl. Winer RWB. Art. „Abgaben". Saalschütz I, 291—293. Wieseler, Chronologische Synopse S. 264 ff. Ders., Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien S. 108 ff. Huschke, Über den Census und die Steuerverfassung der früheren römischen Kaiserzeit (1847) S. 202—208. Keim, Geschichte Jesu II, 599 ff. Meyer und andere Ausleger zu Matth. 17, 24. Baudissin, Gesch. des alttestamentl. Priestertums S. 220 (und die dort genannte Literatur). Ryssel, Art. „Abgaben" in Herzogs Real-Enz. 3. Aufl. I, 92.

49) S. *Kuenen*, *De godsdienst van Israël* II, 1870, *p.* 219 f. 267. Ders., Einl. in die Bücher des A. T. I, 1, S. 297. Wellhausen, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1877, S. 412. Reuß, Gesch. der heil. Schriften A. T.s 1881, S. 475 f. Geißler, Die literarischen Beziehungen der Esramemoiren (Chemnitz, Progr. des Realgymn. 1899) S. 36—39. Siegfried, Esra, Nehemia und Esther (in Nowacks Handkomm. I, 6, 2) 1901, S. 114. — Eine Ausgleichung zwischen *Nehem.* 10, 33—34 und *Exod.* 30, 11—16 wäre möglich, wenn man verschiedene Münzsysteme annehmen dürfte. So Baentsch, Exodus-Leviticus-Numeri (in Nowacks Handkomm. I. 2) 1903, S. 262: „Wenn Neh. 10. 33 die jährliche Tempelsteuer auf $^1/_3$ Seqel festgesetzt ist, so ... beruht das auf Akkomodation an das pers. Münzsystem, dessen Silberseqel 21,82 g. wog, so daß ein Drittel desselben ungefähr dem halben Silberseqel der Juden entsprach". Vgl. Bertholet, Die Bücher Esra und Nehemia (in Martis Kurzem Handcomm.) 1902, S. 78. Unklar Ryssel a. a. O. Da aber *Exod.* 30, 11—16 auch aus anderen Gründen als spätere Novelle zum Priesterkodex zu betrachten ist (so auch Baentsch), so dürfte die obige Auffassung die näherliegende sein. Die Exodusstelle spricht freilich an sich nur von einer einmaligen Abgabe, welche bei der Musterung zur Zeit Mosis (*Num.* 1) entrichtet werden sollte. Indirekt soll aber damit sicherlich eine gesetzliche Grundlage geschaffen wer-

im Zeitalter Christi haben wir verschiedene sichere Zeugnisse[50]. Sie mußte von jedem männlichen Israeliten, der zwanzig Jahre oder darüber alt war, gleichviel ob reich oder arm, bezahlt werden[51], und zwar, wie alle heiligen Abgaben, in althebräischer oder tyrischer (phönizischer) Währung[52]. Der Termin für die Bezahlung war der Monat Adar (ungefähr März)[53]; die Entrichtung geschah in der Art, daß die Beträge zunächst innerhalb einer Gemeinde gesammelt und dann von Gemeindewegen nach Jerusalem abgeliefert wurden[54]. — Verwendet wurde diese Steuer hauptsächlich zur Bestreitung des täglichen Brandopfers und überhaupt aller im Namen des Volkes darzubringenden Opfer, sowie auch zu anderen öffentlichen Zwecken[55]. — Nach der Zerstörung Jerusalems mußte das Didrachmon eine Zeit||lang an den Tempel des *Jupiter Capitolinus* in Rom abgeliefert werden[56]. Unter Nerva ist zwar die *calumnia fisci judaici* beseitigt, die Steuer selbst aber nicht aufgehoben worden[57].

---

den für die Einforderung einer regelmäßigen Halbsekelsteuer. In diesem Sinne hat es auch schon der Chronist verstanden (II Chron. 24, 4—10).

50) *Ev. Matth.* 17, 24. *Jos. Antt.* XVIII, 9, 1. *Bell. Jud.* VII, 6, 6. Mischna Traktat *Schekalim.*

51) *Exod.* 30, 14—15. *Philo, De monarchia* II, 3 (*Mang.* II, 224): *Προστέτακται γὰρ ἀνὰ πᾶν ἔτος ἀπαρχὴν εἰσφέρειν ἀπὸ εἰκοσαετοῦς ἀρξαμένους.*

52) *Tosephta Kethuboth* XII *fin.*: „Alles Geld, von dem das Gesetz spricht, ist tyrisches Geld (כסף צורי)". Die erhaltenen hebräischen Sekel-Münzen stimmen in der Tat mit den Münzen phönizischer Währung überein. Ein halber Sekel ist also = zwei tyrische Drachmen oder ungefähr 1 Mark 31 Pfennige deutschen Geldes. Vgl. oben S. 76 u. 309. — Im Zeitalter Christi wurde in Palästina nur in römischer Währung geprägt, deren Münzfuß dem attischen entspricht, s. überh. oben S. 73 ff. Man hatte daher beim Entrichten der heiligen Abgaben sehr oft die Wechsler nötig. Vgl. *Lambert*, *Les changeurs et la monnaie en Palestine etc.* (*Revue des études juives t.* LI, 1906, *p.* 217—244, LII, 1906, *p.* 24—42).

53) *Schekalim* I, 1 u. 3.

54) *Schekalim* II, 1. Vgl. *Ev. Matth.* 17, 24.

55) *Nehem.* 10, 33—34. *Schekalim* IV, 1—3.

56) *Joseph. Bell. Jud.* VII, 6, 6. *Dio Cass.* LXVI, 7. — Vgl. *Sueton. Domitian.* 12: *Judaicus fiscus acerbissime actus est.* — Hirschfeld, Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diocletian. 2. Aufl. 1905, S. 73.

57) Ersteres ist bezeugt durch eine Münze Nervas mit der Umschrift *fisci Judaici calumnia sublata* (*Madden*, *History of Jewish Coinage p.* 199). Gemeint ist damit die Denunziation im Interesse des *fiscus Judaicus*, welche Nerva verbot (s. unten § 31, II, 2). Die Steuer selbst ist auch später noch entrichtet worden; vgl. *Appian. Syr.* 50 und besonders *Origenes Epist. ad. African.* § 14 (*ed. Lommatzsch* XVII, 44): *καὶ νῦν γοῦν Ῥωμαίων βασιλευόντων, καὶ Ἰουδαίων τὸ δίδραχμον αὐτοῖς τελούντων.* — Die Rabbinen ihrerseits

Zu der Halbsekelsteuer kam als regelmäßige Abgabe für den Tempel namentlich noch die jährliche **Holzlieferung** für den Bedarf des Brandopferaltares hinzu[58]. Schon zur Zeit Nehemias war angeordnet worden, daß die Priester, die Leviten und das Volk zu gewissen Zeiten des Jahres das Holz für den Altar liefern sollten, alle nach ihren „Vaterhäusern", indem die Reihenfolge durchs Los bestimmt wurde (*Nehem.* 10, 35. 13, 31). In der späteren Zeit geschah die Holzlieferung vorwiegend am 15. Ab, der eben dadurch einen gewissen festlichen Charakter erhielt[59]. Doch wurde auch in dieser späteren Zeit noch von einzelnen Geschlechtern an anderen Tagen geliefert[60]. | Zu-

---

haben bestimmt, daß die Halbsekel-Steuer nicht Pflicht sei, wenn kein Tempel besteht (*Schekalim* VIII, 8).

58) S. hierüber: Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael II, 144 f. Grätz, Geschichte der Juden 3. Aufl. III, 612 (Note 1) und 668 f. (Note 14) = 4. Aufl. S. 571 und 707 f. *Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 109 *not.* 2. Hamburger, Real-Enz. für Bibel und Talmud II. Abt. S. 881 f. (Artikel „Opferholzspende").

59) *Megillath Taanith* § 11 (bei *Derenbourg p.* 443. 445). — *Joseph. Bell. Jud.* II, 17, 6: *τῆς τῶν ξυλοφορίων ἑορτῆς οὔσης, ἐν ᾗ πᾶσιν ἔθος ὕλην τῷ βωμῷ προσφέρειν.* Da Josephus *B. J.* II, 17, 7 den darauf folgenden Tag als den 15. Loos (= Ab) bezeichnet, so würde sich für die Holzlieferung der 14. Ab ergeben. Daß aber der 15. Ab der Haupttag war, unterliegt nach den rabbinischen Quellen keinem Zweifel, s. *Megillath Taanith* § 11, Mischna *Taanith* IV, 5. IV, 8; im allgemeinen auch *Taanith* IV, 4. *Megilla* I, 3. *jer. Taanith* 68b—69c. *jer. Megilla* 70c. *bab. Taanith* 28a—31a.

60) Mischna *Taanith* IV, 5: „Die Zeiten zur Holzlieferung waren für Priester und Volk neun bestimmte Tage:

1. Am 1. Nisan lieferte das Haus Arach vom Stamme Juda (vgl. *Esra* 2, 5. *Nehem.* 7, 10).
2. Am 20. Tammus das Haus David vom Stamme Juda (vgl. *Esra* 8, 2).
3. Am 5. Ab das Haus Parĕosch vom Stamme Juda (vgl. *Esra* 2, 3. 8, 3. 10, 25. *Nehem.* 3, 25. 7, 8. 10, 15).
4. Am 7. Ab das Haus Jonadabs des Rechabiten (vgl. II *Reg.* 10, 15. 23. *Jerem.* 35, 8. I *Chron.* 2, 55).
5. Am 10. Ab das Haus Sĕnaa vom Stamme Benjamin (vgl. *Esra* 2, 35. *Nehem.* 3, 3. 7, 38).
6. Am 15. Ab das Haus Sattu vom Stamme Juda (vgl. *Esra* 2, 8. 10, 27. *Nehem.* 7, 13. 10, 15).
   An demselben Tage: Die Priester.
Die Leviten.
Die von unbekannter Abstammung.
Die *Benê Gonbê Eli* und die *Benê Kozʿê Keziʿoth.*
7. Am 20. Ab das Haus Pachath-Moab vom Stamme Juda (vgl. *Esra* 2, 6. 8, 4. 10, 30. *Nehem.* 3, 11. 7, 11. 10, 15).
8. Am 20. Elul das Haus Adin vom Stamme Juda (vgl. *Esra* 2, 15. 8, 6. *Nehem.* 7, 20. 10, 17).
9. Am 1. Tebeth das Haus Parĕosch zum zweitenmale".

lässig waren alle Holzarten außer vom Ölbaum und vom Weinstock[61].

Große Reichtümer müssen endlich dem Tempel auch durch freiwillige Schenkungen zugeflossen sein. Es ist schon erwähnt worden, daß wahrscheinlich der größte Teil der Gelübde nicht den Priestern persönlich zufiel, sondern für Kultuszwecke verwendet wurde (s. oben S. 311). Jedenfalls gilt dies von den für bestimmte Zwecke dargebrachten Gelübden und von den sonstigen freiwilligen Gaben, die nicht gerade auf Grund eines Gelübdes geweiht wurden[62]. Sehr häufig wurden einzelne Gegenstände geschenkt, die zum Gebrauch beim Kultus oder zur Zierde des Tempels dienten[63]. Man konnte z. B., um nur einiges zu erwähnen, zur Erweiterung des goldenen Weinstocks über dem Tempeltore Gold in Form einzelner Blätter, Trauben oder Beeren schenken[64]; der reiche Alabarch Alexander in Alexandria stiftete die Gold- und Silberbekleidung für die Tore des Vorhofes[65]; selbst vornehme Nichtjuden stifteten nicht selten Weihgeschenke für den Tempel (s. darüber am Schluß dieses Paragraphen). Das Gewöhnlichste waren wohl Gaben in Geld; und da war selbst das Scherflein der armen Witwe nicht unwillkommen (*Ev. Marc.* 12, 41—44. *Luc.* 21, 1—4). In der Schatzkammer des Tempels waren dreizehn posaunenförmige Kasten aufgestellt, in welche das für die einzelnen Kultuszwecke bestimmte Geld eingelegt wurde. Nicht weniger als sechs davon enthielten die „freiwilligen Gaben" schlechthin, ohne nähere | Bestimmung; und diese wurden sämtlich, wie wenigstens die Mischna behauptet, zu Brandopfern verwendet (weil nämlich bei diesen am meisten, sozusagen, Gott zugute kam)[66].

III. Die einzelnen Ämter.

Die große Zahl der Priester, die Fülle ihrer Einkünfte, die Mannigfaltigkeit ihrer Funktionen erforderten auch eine reiche Gliederung der Ämter. Es ist bereits im ersten Abschnitt gezeigt worden, wie die ganze Priesterschaft in 24 Geschlechter ge-

---

61) *Tamid* II, 3. Anders: Buch der Jubiläen c. 21, 12—15. *Testam.* XII *Patriarch. Levi* c. 9. Vgl. *Charles, The book of Jubilees*, 1902, p. 134 sq.

62) Daß man zwischen Gelübden (נדרים) und freiwilligen Gaben (נדבות) wenigstens formell unterschied, sieht man z. B. aus *Megilla* I, 6.

63) S. im allgemeinen *Jos. Bell. Jud.* V, 13, 6. *Mischna Joma* III, 10.

64) *Middoth* III, 8 *fin.*

65) *Jos. Bell. Jud.* V, 5, 3.

66) *Schekalim* VI, 5—6.

teilt war, deren jedes einen einheitlichen Körper für sich bildete mit Vorstehern und Ältesten an der Spitze. Unabhängig von dieser gesellschaftlichen Gliederung des ganzen Standes war nun aber der Organismus spezieller Ämter, die zur Durchführung der mannigfaltigen Kultuszwecke und Kultusordnungen erforderlich waren. Unter diesen speziellen Ämtern ragen (wenigstens im letzten Jahrhundert des Tempelbestandes, auf welches die folgende Darstellung sich bezieht) zwei über alle anderen hervor, die darum hier an die Spitze zu stellen sind.

1) Das Haupt der gesamten Priesterschaft war der Oberpriester oder, wie wir zu sagen gewohnt sind, der Hohepriester (כהן גדול, ἀρχιερεύς, in der aramäischen Landessprache: Kahna rabba, s. oben S. 25 Anm. 70)[1]. Das Charakteristische seiner Stellung war die Vereinigung einer politischen und einer priesterlichen Würde in einer Person. Er war nicht nur der höchste Kultusbeamte, der allein zur Ausübung gewisser Kultushandlungen von höchster religiöser Bedeutung, wie namentlich zur Darbringung des Opfers am Versöhnungstage berechtigt war; sondern er war zugleich auch das politische Oberhaupt des Volkes, also das Staatsoberhaupt, soweit eben der Staat nicht von fremden Herren regiert wurde. In der Zeit der Unabhängigkeit waren die erblichen hasmonäischen Hohenpriester zugleich Fürsten und Könige; später sind die Hohenpriester wenigstens die Präsidenten des Synedriums und die obersten Vertreter des Volkes auch in allen politischen Angelegenheiten den | Römern gegenüber gewesen (Näheres s. oben § 23, IV). Die vornehme soziale Stellung des Hohenpriesters brachte es mit sich, daß er nur bei festlichen Gelegenheiten als Priester fungierte. Gesetzlich verpflichtet war er dazu nur am Versöhnungstage, an welchem er das große Sündopfer des Volkes vor Gott brachte (*Lev.* 16); nach der späteren Praxis hatte er auch in der Woche vor dem Versöhnungstage das tägliche Opfer darzubringen[2]. Im übrigen hatte er vollkommen freie Hand, zu opfern, wann er wollte[3]. Nach dem Zeugnis des Josephus tat er

1) Vgl. über ihn: Winer RWB. *s. v.*; Oehler, Art. „Hoherpriester" in Herzogs Real-Enz. (1. Aufl. VI, 198—206, 2. Aufl. VI, 237—245, revidiert von Delitzsch), und die von beiden zitierte Literatur. Graf, Art. „Priester" in Schenkels Bibellex., Wellhausen, Gesch. Israels I, 153—156 = Prolegomena zur Gesch. Israels 5. Aufl. S. 145—149. Riehm, Handwörterb. des bibl. Altertums *s. v.* Baudissin, Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums S. 26—28, 88 f., 127—130, 140—142, 214, 251—253, 289 f. Kuenen, Gesammelte Abhandlungen, übers. von Budde 1894, S. 475 ff. Buhl, Art. „Hoher Priester" in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. VIII, 1900, S. 251—256.

2) *Joma* I, 2.

3) *Joma* I, 2. *Tamid* VII, 3.

dies in der Regel an jedem Sabbat und an den Neumonds- und Jahresfesten[4]. Mit diesen Opfern, die er als Vertreter des Volkes und in dessen Namen darbrachte, ist nicht zu verwechseln das tägliche Speisopfer, das er von sich aus als eigenes Opfer darzubringen hatte (*Lev.* 6, 12—16). Hierbei kam es nicht sowohl darauf an, daß er selbst fungierte (was in der Regel nicht geschehen ist), als darauf, daß er die Kosten bestritt[5]. — Die Einzigartigkeit seiner Stellung kam auch zum Ausdruck in der besonderen Reinheit und Heiligkeit, die von ihm gefordert wurde (s. oben S. 281. 283), sowie in einem prachtvollen Dienstgewande, das er bei Verrichtung seiner priesterlichen Funktionen trug[6]. Nur am Versöhnungstage, wenn er ins Allerheiligste eintrat, | trug er einfache weiße Kleider, die übrigens auch aus der kostbarsten pe-

---

4) *Bell. Jud.* V, 5, 7: *ὁ δὲ ἀρχιερεὺς ἀνῄει μὲν σὺν αὐτοῖς, ἀλλ' οὐκ ἀεί, ταῖς δ' ἑβδομάσι καὶ νουμηνίαις καὶ εἴ τις ἑορτὴ πάτριος ἢ πανήγυρις πάνδημος ἀγομένη δι' ἔτους.* — Auch die Schilderung der hohenpriesterlichen Funktionen Simons II. bei *Sirach* 50, 11—21 ist wohl nicht nur auf den Versöhnungstag zu beziehen, denn was hier beschrieben wird, ist der gewöhnliche tägliche Opferdienst, während auf den Versöhnungstag nur 50, 5 angespielt wird (heraustreten hinter dem Vorhang). — Auch die hasmonäischen Fürsten und Könige haben die priesterlichen Funktionen tatsächlich ausgeübt. S. *Jos. Antt.* XIII, 10, 3 (Joh. Hyrkan), XIII, 13, 5 (Alexander Jannäus).

5) *Jos. Antt.* III, 10, 7. Näheres s. unten Abschnitt IV.

6) Dieses Prachtgewand wird von den biblischen und nachbiblischen Quellen mit besonderer Vorliebe beschrieben. S. *Exod.* 28 und 39. *Sirach* 45, 6—13. 50, 5 ff. *Aristeas ed. Wendland* § 96—99. *Philo, Vita Mosis* III, 11—14 (*ed. Mang.* II, 151—155); *de monarchia* II, 5—6 (*ed. Mang.* II, 225—227). *Josephus Antt.* III, 7, 4—7 und *Bell. Jud.* V, 5, 7. *Mischna Joma* VII, 5. *Hieronymus Epist.* 64 *ad Fabiolam c.* 10—18 (*ed. Vallarsi* I, 360—366). — Aus der Literatur sei hervorgehoben: *Joh. Braun, Vestitus sacerdotum Hebraeorum, Amst.* 1680. Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch III, Kap. 4—8. *Bened. Dav. Carpzov, De pontificum Hebraeorum vestitu sacro* (in *Ugolini, Thes. t.* XII, daselbst in *t.* XII und XIII auch noch andere Monographien). *Ugolini, Thes.* XIII, 163—434. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus II, 61—165. Leyrer, Art. „Kleider, heilige bei den Hebräern" in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. VII, 714—722, und die daselbst zitierte Literatur. Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel S. 531—555. *De Saulcy, Revue archéologique, Nouv. Série t.* XX, 1869, *p.* 91—115. Grünbaum, Die Priestergesetze bei Flavius Josephus (1887) S. 37—55. Auch die in Anm. 1 zitierte Literatur über die Hohenpriester. Die Universitätsbibliothek zu Gießen besitzt handschriftlich ein sehr gelehrtes Werk von *Martinus Mauritii, De re vestiaria Hebraeorum* 1685 (*cod. Gissens.* 593—595). — Über die Aufbewahrung des hohenpriesterlichen Gewandes entstand in der römischen Zeit ein ernsthafter politischer Konflikt, s. *Jos. Antt.* XV, 11, 4. XVIII, 4, 3. XX, 1, 1—2; dazu Theol. Stud. und Krit. 1872, S. 627—630. Bei der Eroberung Jerusalems fiel das Prachtgewand den Römern in die Hände (*Jos. Bell. Jud.* VI, 8, 3).

lusischen und indischen Leinwand (oder Baumwolle?) angefertigt waren [7].

2) Dem Hohenpriester am nächsten stand dem Range nach der סְגָן oder סֶגֶן, aramäisch סְגַן, über dessen amtliche Funktionen freilich die rabbinischen Autoritäten sehr im unklaren sind. Man meint gewöhnlich, er sei der Stellvertreter des Hohenpriesters gewesen und habe namentlich die Aufgabe gehabt, für diesen einzutreten, wenn er durch levitische Verunreinigung an der Ausübung seines Dienstes verhindert war [8]; diese Meinung ist auch unter christlichen Gelehrten bis auf den heutigen Tag noch die herrschende [9]. Sie ist aber sicher falsch. Die sämtlichen Stellen der Mischna, an welchen der סגן erwähnt wird, geben über seine amtliche Stellung überhaupt keinen näheren Aufschluß. Sie zeigen

---

7) *Lev.* 16, 4. *Mischna Joma* III, 7 (über die hier erwähnten Stoffe s. oben S. 80. Vgl. auch unten Abschnitt IV über die Priesterkleidung überhaupt). *Jos. B. J.* V, 5, 7: *ταύτην μὲν οὖν τὴν ἐσθῆτα* [*οὐκ*] *ἐφόρει τὸν ἄλλον χρόνον, λιτοτέραν δ' ἀνελάμβανεν ὁπότε* [*δὲ*] *εἰσίοι εἰς τὸ ἄδυτον*. Die eingeklammerten Worte sind hier sicher zu tilgen. Statt *τὸν ἄλλον χρόνον* liest Niese-Destinon *χρόνιον*, was im selben Sinne gemeint sein müßte. M. Simon (*Jewish Quarterly Review* XIII, 1901, *p.* 547 *sq.*) behält *οὐκ* bei, liest *χρόνιον*, tilgt *δὲ* und übersetzt: „diese Kleidung trug er nicht für gewöhnlich (sondern nur wenn er opferte); eine einfachere legte er an, wenn er ins Allerheiligste einging". Diese Erklärung scheitert nicht nur an der Trivialität des ersten Satzes, sondern auch daran, daß die Ergänzung der Worte „sondern nur wenn er opferte" unberechtigt ist. — Die leinenen Kleider (בגדי לבן) trug der Hohepriester nur bei den speziell auf den Versöhnungstag bezüglichen Handlungen. Bei den übrigen Kultushandlungen trug er auch am Versöhnungstage seine Prachtgewänder (בגדי זהב), *Lev.* 16, 23—24. Genaueres darüber s. *Joma* III, 4. 6. VII, 1. 3. 4; vgl. auch *Jos. Antt.* XVIII, 4, 3 (als die Römer die Prachtgewänder in Verwahrung hatten, wurden sie den Juden ausgeliefert *τρισὶν ἑορταῖς ἑκάστου ἔτους καὶ κατὰ τὴν νηστείαν*, d. h. am Versöhnungstage).

8) So *Joma* 39a. (Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael II, 141).

9) S. überh.: *Buxtorf*, *Lex. Chald. s. v.* סגן. — *Selden*, *De successione in pontificatum Ebraeorum* II, 1. — *Lightfoot*, *Ministerium templi* V, 1 (*Opp.* I, 687 *sq.*). — *Sheringam* zu *Joma* III, 9 (in Surenbusius' Mischna II, 223). — *Carpzov*, *Apparatus historico-criticus p.* 98 *sq.* — *Vitringa*, *Observationes sacrae* (1723) *lib.* VI *c.* 23, *p.* 517—531. — *Blossius* 1711, *Overkampf* 1739 (beide zitiert von *Meusel*, *Bibliotheca historica* I, 2, 165). — *Quandt*, *De pontificis maximi suffraganeo* (in Ugolinis *Thesaurus t.* XII, 963—1028). — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael II, 141. — Oehler, Art. „Hoherpriester" in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. VI, 204. — Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel S. 558 f. — Levy, Chald. Wörterb. *s. v.* סגן. Ders., Neuhebr. Wörterb. *s. v.* — Büchler, Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels, Wien 1895, S. 103—118 (hierüber: Theol. Litztg. 1895, 516). — Über die סגנים im A. T. s. *Gesenius*, *Thesaurus s. v.*

nur, daß er im | Rang der nächste nach dem Hohenpriester war. Wenn der Hohepriester am Versöhnungstage das Los über die beiden Böcke zog, stand der סגן ihm zur Rechten, und der Vorsteher der diensttuenden Abteilung (ראש בית אב) zur Linken[10]. Wenn der Hohepriester aus der Schrift vorzulesen hatte, reichte der Synagogenvorsteher die Schriftrolle dem סגן, und dieser übergab sie dem Hohenpriester[11]. Wenn der Hohepriester das tägliche Opfer darbringen wollte, stand ihm ebenfalls der סגן zur Seite[12]. Aus alledem kann man aber nicht schließen, daß der Segan (ich wähle diese aramäische Form, da die hebräische Singularform sich nicht sicher feststellen läßt) zur Stellvertretung des Hohenpriesters im Falle von dessen Verhinderung bestimmt war. Und ein solcher Schluß wäre entschieden falsch. Denn die Mischna sagt über diese Stellvertretung vielmehr folgendes: „Sieben Tage vor dem Versöhnungstage bestimmt man einen andern Priester (כהן אחר) zur Stellvertretung des Hohenpriesters für den Fall, daß diesem ein den Dienst verhindernder Zufall zustieße“[13]. Dies wäre doch sehr überflüssig gewesen, wenn es einen ständigen Vicarius des Hohenpriesters gegeben hätte. — Über die wirkliche Stellung des Segan läßt sich, wie mir scheint, sehr leicht und sicher ins klare kommen, sobald man nur beachtet, wie die LXX das Wort סגנים im Alten Testamente übersetzen. Sie übersetzen es nämlich fast konstant durch *στρατηγοί*[14]. Der סגן ist also nichts anderes als der in den griechischen Quellen, sowohl im Neuen Testamente als bei Josephus, öfters erwähnte *στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ*, der Tempelhauptmann[15]. Er hatte die oberste Aufsicht über die äußere Ordnung im Tempel. Und es begreift sich bei der Wichtigkeit dieser Stellung leicht, daß er als der im Rang dem Hohenpriester am nächsten stehende Priester angesehen wurde. |

10) *Joma* III, 9. IV, 1.

11) *Joma* VII, 1. *Sota* VII, 7—8.

12) *Tamid* VII, 3.

13) *Joma* I, 1.

14) So *Jerem.* 51, 23. 28. 57. *Ezechiel* 23, 6. 12. 23. *Esra* 9, 2 (*vulg. omitt.*). *Nehem.* 2, 16. 4, 8. 12, 40. 13, 11. *Daniel* 3, 2. 27. 6, 8. Nur selten = *ἄρχοντες* *Jes.* 41, 25. *Nehem.* 4, 13. 5, 7. 7, 5. Einmal = *σατράπαι* *Daniel* 2, 48.

15) *Actor.* 4, 1: *ὁ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ*. Ebenso *Actor.* 5, 24. 26. — *Josephus Antt.* XX, 6, 2: *Ἀνανίαν τὸν ἀρχιερέα καὶ τὸν στρατηγὸν Ἄνανον*. — *Bell. Jud.* VI, 5, 3: *οἱ τοῦ ἱεροῦ φύλακες ἤγγειλαν τῷ στρατηγῷ*. — *Antt.* XX, 9, 3: *τὸν γραμματέα τοῦ στρατηγοῦντος Ἐλεαζάρου*. — *Bell. Jud.* II, 17, 2: *Ἐλεάζαρος υἱὸς Ἀνανίου τοῦ ἀρχιερέως, νεανίας θρασύτατος, στρατηγῶν τότε*. — An einigen der letzteren Stellen könnte möglicherweise statt des obersten *στρατηγός* einer der unteren *στρατηγοί* gemeint sein, die es ebenfalls gab, wie sogleich gezeigt werden wird.

Neben dem Segan oder *στρατηγός* im Singularis kommen auch סגנים oder *στρατηγοί* im Pluralis vor. Wenn die Festzüge der Landleute mit den Erstlingsfrüchten nach Jerusalem kamen, so gingen ihnen die vornehmsten Priester entgegen, nämlich die פַּחוֹת und סְגָנִים und גִּזְבָּרִים[16]. Den beiden an erster Stelle genannten Kategorien פַּחוֹת und סְגָנִים entsprechen bei Lucas *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ στρατηγοί* (*Luc.* 22, 4. 52)[17]. Was unter den *ἀρχιερεῖς* zu verstehen sei, ist bereits oben S. 274 ff. gezeigt worden. Die סגנים oder *στρατηγοί* aber sind der Art nach jedenfalls dasselbe wie der סגן oder *στρατηγός*, nur in einer geringeren Rangstufe, also ebenfalls Häupter der Tempelpolizei, aber in einer dem obersten *στρατηγός* untergeordneten Stellung[18].

In den priesterlichen Ranglisten, welche an einigen talmudischen Stellen gegeben werden, werden als die dem Hohenpriester und dem Segan Zunächststehenden die Vorsteher der Dienstabteilungen genannt, und zwar zunächst die Vorsteher der 24 Hauptabteilungen (ראש המשמר) und sodann die Vorsteher der Unterabteilungen (ראש בית אב)[19]. Das Amt dieser Vorsteher bezieht sich aber nicht direkt auf den Kultus, sondern vielmehr auf die Priesterschaft als Korporation, weshalb von ihnen bereits oben S. 290 die Rede gewesen ist. Die eigentlichen Kultusämter, die hier außer dem des Hohenpriesters und des Segan noch zu erwähnen sind, haben es teils mit der Vermögensverwaltung, teils mit der Polizeiaufsicht im Tempel, teils mit den Kultushandlungen selbst zu tun. Was wir über diese drei Kategorien wissen, ist im wesentlichen folgendes[20].

I) Eine sehr wichtige Funktion war die Verwaltung des ungeheuren Tempelvermögens. Der Tempel zu Jerusalem bietet |

---

16) *Bikkurim* III, 3.

17) Die Verbindung פַּחוֹת und סְגָנִים findet sich öfters auch im Alten Testamente (*Jerem.* 51, 23. 28. 57. *Ezech.* 23, 6. 12. 23). Die LXX übersetzen hier meistens *ἡγεμόνες* (oder *ἡγούμενοι*) *καὶ στρατηγοί*, einmal (*Jerem.* 51, 57) *ἄρχοντες καὶ στρατηγοί.* In der zitierten Mischnastelle *Bikkurim* III, 3, wo es sich um Priester handelt, können daher die פַּחוֹת kaum etwas anderes sein als die *ἀρχιερεῖς*, denn die *ἄρχοντες* unter den *ἱερεῖς* sind eben die *ἀρχιερεῖς*. Bestätigt wird dies durch die Formel des Lucas.

18) Ein סגן dieser Art ist vermutlich der in der Mischna öfters vorkommende R. Chananja סגן הכהנים. S. über ihn § 25, IV.

19) S. bes. *Tosephta Horajoth fin.* (*ed. Zuckermandel p.* 476 unten); *jer. Horajoth* 48b, bei *Ugolini Thes.* XIII, 870.

20) Vgl. *Lightfoot*, *Ministerium templi c.* V und VII. Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael I, 387—424. Haneberg, Die religiösen Altertümer S. 555 ff. Graf in Merx' Archiv I, 226—232. Köberle, Die Tempelsänger im Alten Testament, 1899. Überhaupt auch die oben S. 291 zitierte Literatur über die Leviten.

uns in dieser Hinsicht ganz dasselbe Bild, wie andere berühmte Tempel des Altertums[21]. Schon die keilinschriftlichen Urkunden geben Zeugnis von dem Reichtum der Tempel in Babylonien und Assyrien und von der Pünktlichkeit, mit welcher ihre Einnahmen und Ausgaben gebucht wurden[22]. Besonders genau sind wir jetzt durch zahlreiche inschriftliche Funde über den Besitzstand und die Vermögensverwaltung der Tempel in Delos unterrichtet. Ungeheure Schätze waren hier angesammelt; und die Finanzverwaltung wurde mit einer Sorgfalt geführt, die noch heute unsere Bewunderung erregt[23]. Für Ägypten liefert ein gleiches Bild eine

21) Daß die Tempel in der Regel ihre eigene Schatzverwaltung hatten, unabhängig von den städtischen Finanzen, zeigt Swoboda, Über griechische Schatzverwaltung (Wiener Studien X, 1888, S. 278—307. XI, 1889, S. 65—87).

22) O. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer 1907, S. 260—262: Urkunden der Tempelverwaltung.

23) Die inschriftlichen Urkunden über die Tempel zu Delos beziehen sich teils auf die Zeit der athenischen Herrschaft (5. bis 4. Jahrh. vor Chr.), teils auf die Zeit, während welcher die Insel unabhängig war (Ende des 4. bis Mitte des 2. Jahrh. vor Chr.). 1) Zur Zeit der athenischen Herrschaft wurde von den Amphiktyonen alle vier Jahre Rechnung abgelegt. Dieselbe wurde in zwei Exemplaren auf Marmortafeln ausgefertigt, von welchen das eine in Athen, das andere in Delos aufbewahrt wurde, weshalb die Funde teils dort, teils hier zutage gekommen sind (s. *Corpus Inscriptionum Atticarum t.* I *n.* 283, *t.* II *n.* 813—828, *Homolle*, *Bulletin de correspondance hellénique t.* VIII, 1884, *p.* 282—327, *t.* X, 1886, *p.* 461—475 [besonders gut erhaltenes Exemplar vom J. 364 vor Chr.]). 2) Zur Zeit der Unabhängigkeit der Insel wurde von den *ἱεροποιοί* alle Jahre Rechnung abgelegt, die ebenfalls auf marmornen Tafeln aufgestellt wurde (s. *Homolle*, *Bulletin de correspondance hellénique t.* VI, 1882, *p.* 1—167 [Rechnung vom J. 180 vor Chr.]. *Ibid. t.* XIV, 1890, *p.* 389—511, XV, 1891, *p.* 113—168 [Rechnung vom J. 279 vor Chr.]. *Ibid.* XXVII, 1903, *p.* 62—103 [Rechnung vom J. 250 vor Chr.]. *Homolle*, *Les archives de l'intendance sacrée à Délos*, 315—166 *av. J. C.* = *Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome*, *vol.* 49, *Paris* 1887 [Untersuchung der Chronologie und Katalog der bisher gefundenen Urkunden, ohne näheres Eingehen auf den Inhalt]. *Schoeffer*, *De Deli insulae rebus.* Berlin 1889. Ders., Art. „Delos", in Pauly-Wissowas Real-Enz. IV, 2459 ff. Eine anschauliche Zusammenfassung der Resultate bietet der Aufsatz von G. Hirschfeld, „Delos", in: Deutsche Rundschau, Bd. 41, Okt.—Dez. 1884, S. 107—119). — Der Inhalt aller dieser Urkunden ist ein doppelter. Zunächst wird aufs genaueste Rechnung abgelegt über die Einnahmen und Ausgaben der Tempel; sodann wird ein genaues Inventar aufgestellt über alle vorhandenen beweglichen Gegenstände, welche die abgehenden Beamten ihren Amtsnachfolgern überliefern: Opfergeräte, wie Schalen, Becken, Dreifüße, Lampen, Körbe, oder Schmuckgegenstände, wie Kränze, Ringe, Halsbänder und dgl., meist aus Silber oder Gold, in der Regel als Weihgeschenk dem Gotte dargebracht. Von dem Umfang dieser Finanzverwaltung und dem Reichtum des Besitzes kann man sich eine Vorstellung machen, wenn man weiß, daß z. B. die Urkunde vom J. 279 im

Papyrusurkunde vom Jahre 215 nach Chr. aus Arsinoë. „Es sind uns in ihr über mehrere Monate hin die Berechnungen der Einnahmen und Ausgaben des Tempels des Jupiter Capitolinus von Arsinoë erhalten, die von den Oberpriestern selbst aufgestellt als Rechenschaftsbericht wohl an den Rat der Stadt abgeliefert werden mußten" [24]. Ähnlich werden wir uns, wenigstens was den Reichtum des Besitzes anlangt, die Verhältnisse beim Tempel zu Jerusalem zu denken haben. Allerdings hatte der jüdische Tempel keinen Grundbesitz. Infolge der Abgaben und Schenkungen waren aber in den Schatzkammern des Tempels Besitztümer mannigfaltiger Art in gewaltigen Massen angesammelt. Schon die Geräte, die zum Opferdienst nötig waren, repräsentierten einen | hohen Wert: da waren in Menge goldene und silberne Becken, Schalen, Krüge, Pfannen und ähnliche Geräte, wie man sie zum Auffangen und Sprengen des Blutes, zum Darbringen des Räucherwerkes, der Speis- und Trankopfer brauchte [25]. Da waren Vorräte an Vorhängen, Priestergewändern und den zur Anfertigung derselben nötigen Stoffen [26]. Da waren namentlich auch große Vorräte an Naturalien: Mehl und Öl zum Speisopfer, Wein zum Trankopfer, wohlriechende Stoffe zum Räucherwerk; auch die für die Priester gelieferten Abgaben [27]. Vor allem aber lagen in den

---

Druck des *Bulletin* 26 Seiten umfaßt (XIV, 389—415), die vom J. 250 38 Seiten (XXVII, 64—102), die vom J. 180 sogar 48 Druckseiten (*Bulletin* VI, 6—54). Ein Verzeichnis der verschiedenen Geräte s. *Bulletin* VI, 108 ff.

24) S. Wilcken, Arsinoitische Tempelrechnungen aus dem J. 215 n. Chr. (Hermes Bd. XX, 1885, S. 430—476). — Vgl. überhaupt in Betreff der ägyptischen Tempel: W. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten Bd. I, 1905, S. 258—405: „Besitz und Einnahmen der Tempel".

25) Nach dem, freilich nicht authentischen Verzeichnis *Esra* 1, 9—11 sollen die zur Zeit des Cyrus zurückkehrenden Exulanten mitgebracht haben: 30 goldene und 1000 silberne Becken, 29 Messer, 30 goldene und 410 silberne Deckelgefäße, im ganzen 5400 goldene und silberne Gefäße (andere Zahlen gibt der griechische Esra). — Nach dem authentischen, von Esra selbst herrührenden Bericht *Esra* 8, 26—27 brachten die unter ihm zurückkehrenden Exulanten mit: 650 Talente Silber, silberne Gefäße im Wert von 100 Talenten, 100 Talente Gold, 20 goldene Deckelgefäße im Wert von 1000 Dariken, 2 Gefäße von feinem Erz (dazu Ed. Meyer, Die Entstehung des Judentums S. 69). — Vgl. ferner: I *Makk.* 1, 21—23. *Joseph. Antt.* XIV, 4, 4. *Bell. Jud.* I, 7, 6. V, 13, 6. VI, 5, 2. VI, 8, 3. *Joma* III, 10. IV, 4. — Nach *Tamid* III, 4 gehörten zum täglichen Dienst 93 silberne und goldene Geräte; nach *Chagiga* III, 8 waren alle dreifach vorhanden. Einiges Einzelne s. *Exod.* 25, 29. 38. 27, 3. 37, 16. 23. 38, 3. *Num.* 4, 7. 9. 14.

26) *Bell. Jud.* VI, 5, 2. VI, 8, 3.

27) *Nehem.* 12, 44. 13, 5. 9. 12. I *Chron.* 9, 29. *Bell. Jud.* V, 13, 6. VI, 8, 3. *Antt.* XIV, 4, 4. *Bell. Jud.* I, 7, 6. — Auch Salz war in großen Mengen er-

Schatzkammern des Tempels auch große Summen baren Geldes, die durch ihre kolossale Höhe nicht selten die Habgier fremder Machthaber zur Plünderung reizten und doch immer wieder rasch ersetzt waren[28]. Zu den dem Tempel gehörigen Geldern kamen endlich auch noch die von Privatleuten daselbst deponierten Kapitalien; denn man pflegte auch Privatgelder dem Tempel zur Aufbewahrung anzuvertrauen, wo man sie wegen der Heiligkeit des Ortes am sichersten geborgen wußte[29]. — Alle diese Gelder | und Wertgegenstände waren in verschiedenen Schatzkammern (*γαζοφυλάκια*) im inneren Vorhofe des Tempels aufbewahrt und bedurften nicht nur einer steten Bewachung, sondern wegen des fortwährenden Zu- und Abflusses auch einer sorgsamen Verwaltung[30].

Die Schatzmeister, denen diese Verwaltung oblag, heißen im Griechischen *γαζοφύλακες*[31], im Hebräischen גִּזְבָּרִים[32]. Die-

---

forderlich: *Esra* 6, 9. 7, 22. *Joseph. Antt.* XII, 3, 3 § 140; daher eine Salzkammer im Tempelvorhof, *Middoth* V, 3. Vgl. Winer RWB. *s. v.* „Salz". Zehnpfund, Art. „Salz" in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. XVII, 405 ff. Über das Salzen der Opferstücke s. unten Abschnitt IV, Anm. 48.

28) Plünderung durch Heliodor versucht (II *Makk.* 3); durch Antiochus Epiphanes (I *Makk.* 1, 21—23). Pompeius läßt den Schatz unberührt (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 6); Crassus plündert ihn (*Antt.* XIV, 7, 1. *B. J.* I, 8, 8: zweitausend Talente); desgleichen: Sabinus nach dem Tode des Herodes (*Antt.* XVII, 10, 2 *fin.* *B. J.* II, 3, 3 *fin.*); Pilatus (*Antt.* XVIII, 3, 2. *B. J.* II, 9, 4); Florus (*B. J.* II, 14, 6). — Vgl. über den *ἱερὸς θησαυρός* im allgemeinen auch *Ev. Matth.* 27, 6. *Joseph. Bell. Jud.* V, 5, 1. *Antt.* XX, 9, 7.

29) II *Makk.* 3, 10—12. 15. *Joseph. Bell. Jud.* VI, 5, 2. Auch in heidnischen Tempeln geschah dies vielfach. S. überh. Winer RWB. Art. „Hinterlage". Grimm, Exeget. Handb. zu den Apokryphen, zu II *Makk.* 3, 10. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. III, 1878, S. 210. Hermann und Blümner, Lehrb. der griechischen Privataltertümer (1882) S. 456 f.

30) Über die *γαζοφυλάκια* s. bes. *Joseph. Bell. Jud.* V, 5, 2 *fin.* VI, 5, 2. *Antt.* XIX, 6, 1. *Nehem.* 12, 44. 13, 5. 9. 12. 13. II *Makk.* 3, 6. 24. 28. 40. 4, 42. 5, 18. Unter dem im Neuen Testamente erwähnten *γαζοφυλάκιον* ist nicht eine Schatzkammer, sondern ein Schatzkasten zu verstehen (*Marc.* 12, 41. 43; *Luc.* 21, 1; wahrscheinlich auch *Joh.* 8, 20). Nach *Schekalim* VI, 5 gab es im Tempel dreizehn posaunenförmige Geldkasten.

31) *Antt.* XV, 11, 4. XVIII, 4, 3 (die *γαζοφύλακες* verwahren das hohepriesterliche Kleid). — *Antt.* XX, 8, 11: *Ἰσμάηλον τὸν ἀρχιερέα καὶ Ἑλκίαν τὸν γαζοφύλακα* (als Gesandte nach Rom). — *Bell. Jud.* VI, 8, 3: *ὁ γαζοφύλαξ τοῦ ἱεροῦ Φινέας* (liefert den Römern die priesterlichen Gewänder aus). — Vgl. auch *Antt.* XIV, 7, 1: *ὁ τῶν θησαυρῶν* [*al. χρημάτων*] *φύλαξ ἱερεύς, Ἐλεάζαρος ὄνομα . . . . πεπιστευμένος τὴν τῶν καταπετασμάτων τοῦ ναοῦ φυλακήν* (zur Zeit des Crassus).

32) *Pea* I, 6 *fin.* II, 8 *fin.* IV, 8. *Challa* III, 3—4. *Bikkurim* III, 3. *Schekalim* II, 1. V, 2. 6. *Menachoth* VIII, 2. 7. *Meila* III, 8. — Das Wort kommt

selben hatten nicht etwa nur die Verwaltung der Tempelgelder, sondern überhaupt die Verwaltung aller Besitztümer der eben genannten Kategorien. Sie verwahrten die heiligen Geräte[33], die Vorhänge und Priestergewänder[34]; sie nahmen das Mehl zu den Speisopfern und den Wein zu den Trankopfern in Empfang[35], nahmen Geheiligtes (dem Tempel Geschenktes) an oder gaben es gegen Auslösung wieder frei[36]; sie kauften Holz[37] und nahmen die Halbsekelsteuer ein[38]. — Selbstverständlich gab es auch bei den Schatzmeistern wieder verschiedene Rangabstufungen. Nach den Angaben des Alten Testamentes könnte es scheinen, als ob alle diese Ämter in den Händen von Leviten gewesen wären[39]. Für die niederen Chargen mag dies in der Tat der Fall gewesen sein; die höheren dagegen waren sicher in den Händen von Priestern. Erscheint doch | bei Josephus der *γαζοφύλαξ* (vielleicht der oberste derselben) unmittelbar neben dem Hohenpriester als einer der vornehmsten Tempelbeamten[40]. Auch sonst werden die גִּזְבָּרִים in der Regel zu den höheren Tempelchargen gerechnet[41]. — Wenn die Mischna festsetzt, daß im Tempel mindestens drei גִּזְבָּרִים sein sollten[42], so denkt sie dabei wohl auch nur an die Oberschatzmeister, nicht an das ganze für die Schatzverwaltung nötige Personal.

Wahrscheinlich gehören in die Kategorie der Schatzbeamten auch die *Amarkelin* (אמרכלין), die in der Mischna einmal erwähnt werden, ohne irgendwelche Andeutung ihrer Funktionen[43], weshalb

---

auch im A. T. vor, *Esra* 1, 8. 7, 21. Vgl. auch Levy, Chald. Wörterb. *s. v.* Ders., Neuhebr. Wörterb. *s. v.* Ed. Meyer, Die Entstehung des Judentums (1896) S. 24.

33) *Schekalim* V, 6. I *Chron.* 9, 28.

34) *Jos. Antt.* XIV, 7, 1. XV, 11, 4. XVIII, 4, 3. *Bell. Jud.* VI, 8, 3.

35) *Menachoth* VIII, 2. 7.

36) *Pea* I, 6 *fin.* II, 8 *fin.* IV, 8. *Challa* III, 3—4.

37) *Meila* III, 8.

38) *Schekalim* II, 1.

39) I *Chron.* 9, 28—29. 26, 20—28. II *Chron.* 31, 11—19. — Die Vorliebe des Chronisten für die Leviten ist bekannt. Bei *Nehem.* 13, 13 erscheint doch ein Priester an der Spitze der Schatzmeister.

40) *Antt.* XX, 8, 11, s. oben Anm. 31.

41) *Bikkurim* III, 3 (s. oben S. 322); auch in der priesterlichen Rangliste *Tosephta Horajoth fin.* (s. Anm. 19) stehen die גזברים über den gewöhnlichen Priestern und diese wieder über den Leviten. — In einem rabbinischen Weheruf über die Verworfenheit der Hohenpriester erscheinen die גזברים wie bei Josephus unmittelbar neben den Hohenpriestern („sie sind Hohepriester und ihre Söhne גזברין und ihre Eidame אמרכלין" *Tosephta Menachoth fin., bab. Pesachim* 57a, *Derenbourg, Histoire* p. 232 *not.*).

42) *Schekalim* V, 2.

43) *Schekalim* V, 2.

die Rabbinen darüber nur vage Vermutungen, zum Teil auf Grund harmloser etymologischer Spielereien geben[44]. Das Wort ist persischen Ursprungs und bedeutet einen „Rechnungsrat oder Rechenmeister“[45]. Im Targum Jonathan steht daher z. B. II *Reg.* 12, 10 und 22, 4 אמרכליא für das Hebräische שֹׁמְרֵי הַסַּף, „Wächter der Schwelle“, womit die priesterlichen Schatzmeister gemeint sind. Identisch mit unserm Wort ist das armenische *hamarakar*, das ebenfalls einen Rechnungsbeamten (Oberkassierer) bezeichnet[46]. Sonst kommt das Wort in den Targumen allerdings auch im weiteren Sinne von Präfekten überhaupt vor[47]. Da aber die priesterlichen | אמרכלין in der Regel mit den גזברין zusammen genannt werden[48], so darf wohl als sicher angenommen werden, daß sie auch in die Klasse der Schatzmeister gehören. Möglicherweise waren sie Unterbeamte derselben Kategorie[49]; vielleicht aber sind *gisbarim* und *amarkelin* in der Weise zu unterscheiden, daß erstere es mit der Einnahme und Verwahrung der Schätze, letztere es mit der Verteilung der Priesterabgaben an die Priester zu tun hatten[50]. —

44) In der *Tosephta Schekalim* II, 15 (*ed. Zuckermandel p.* 177) wird behauptet, daß sie die sieben Schlüssel zu den sieben Toren des Vorhofes gehabt hätten (s. auch Grätz, Monatsschrift 1876, 441). Dies ist aber nur eine Hypothese auf Grund der Angabe der Mischna, daß es mindestens sieben Amarkelin sein müßten. Etymologisch wird das Wort entweder durch מר כל (Herr von allem) oder אמר כל (der alles sagt, d. h. alles zu befehlen hat) erklärt. S. überh. Levy, Chald. Wörterb. *s. v.* Ders., Neuhebr. Wörterb. *s. v.* אמרכל und מרכל. Büchler, Die Priester und der Cultus (1895) S. 94 ff. *Kohler* in *The Jewish Encyclopedia* I, 485 *sq.* (Art. *Amarkol*).

45) Perles, Etymologische Studien (1871) S. 106. Vgl. Nöldeke, Göttinger gel. Anzeigen 1871, 149. Ders., Literar. Centralbl. 1875, 876.

46) *Prud'homme* (*Journal asiatique, sixième série, t.* VII, 1866, *p.* 115) erklärt es durch *comptable ou caissier chef.* Vgl. auch Levy in Geigers Jüd. Zeitschrift V, 1867, S. 214 f. Lagarde, Armenische Studien (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. XXII, 1877) Nr. 1216.

47) *Buxtorf*, *Lex. Chald.* und Levy, Chald. Wörterb. *s. v.*

48) So außer *Schekalim* V, 2 auch in der Rangliste *Tosephta Horajoth fin.* und in dem Weheruf *Tosephta Menachoth fin.* (s. Anm. 41).

49) In der Rangliste *Tosephta Horajoth fin.* stehen die אמרכלין allerdings über den גזברין. Dies ist aber schwerlich richtig. S. dagegen *Schekalim* V, 2; *Tosephta Menachoth fin.* Unter den priesterlichen Notabeln *Bikkurim* III, 3 werden die אמרכלין überhaupt nicht genannt, wohl aber die גזברין.

50) In der Chronik (II *Chron.* 31, 11—19) werden die Beamten, welche die Priestergaben einzunehmen hatten, von denjenigen, welche sie auszuteilen hatten, deutlich unterschieden. Nun heißt es *Mischna Schekalim* V, 2: „Man stellt nicht weniger als drei Gisbarim und nicht weniger als sieben Amarkelim an“. Wenn man hiermit vergleicht, was über das Einsammeln und Austeilen der Armengelder gesagt wird (*Pea* VIII, 7: „Das Einsammeln geschieht durch Zwei, das Austeilen durch Drei“), so liegt die

Der jerusalemische Talmud erwähnt außer diesen beiden auch noch קתוליקין (*καθολικοί*), von welchen die Mischna jedoch nichts weiß[51].

Obwohl die Schatzverwaltung im wesentlichen in den Händen der Priester lag, scheint doch in der römischen Zeit von den staatlichen Behörden eine Oberaufsicht ausgeübt worden zu sein. Wenigstens von Herodes von Chalcis wird gelegentlich bemerkt, daß er außer dem Recht, die Hohenpriester zu ernennen, auch *τὴν ἐξουσίαν τοῦ νεὼ καὶ τῶν ἱερῶν χρημάτων* erhalten habe[52]. Wahrscheinlich ist diese Befugnis vor ihm von den Prokuratoren und nach ihm von Agrippa II. ausgeübt worden[53]. Wie bei der Schatzverwaltung, so haben damals auch bei Ausführung von Bauten am Tempel die priesterlichen und die politischen Behörden zusammengewirkt[54].

II) Für den Polizeidienst, der ein sehr zahlreiches Personal erforderte, wurden vorwiegend die Leviten verwendet. Ja in der | früheren Zeit, noch zur Zeit Esras und Nehemias, gehörten die „Torhüter" (שֹׁעֲרִים) nicht einmal zu den Leviten, sondern standen noch eine Stufe unter ihnen; erst der Chronist rechnet auch sie zu den Leviten (s. oben S. 294). Im inneren Vorhofe wurde der Sicherheitsdienst durch die Priester selbst ausgeübt. — Über die Organisation desselben geben die Chronik, sodann Philo und die Mischna einige nähere Aufschlüsse[55]. Die Chronik zählt im ganzen vierundzwanzig Wachposten unter vier Hauptleuten, nach den vier Himmelsgegenden (I *Chron.* 26, 12—18; auch 9, 17. 24—27). Ihre Angaben beziehen sich auf den Tempel Serubabels. Durch Herodes wurde namentlich der Umfang des Tempelplatzes oder des sogenannten äußeren Vorhofes sehr erweitert, so daß er nun ein großes Viereck bildete mit der größeren Ausdehnung von Norden nach Süden. Innerhalb dieses großen Platzes lag wieder ein von festen Mauern eingeschlossener länglich-viereckiger

---

Vermutung nahe, daß die Gisbarim und Amarkelim sich ebenso zu einander verhalten, wie die Einnehmer und Ausgeber der Armengelder.

51) *jer. Schekalim* V, *fol.* 49a.

52) *Antt.* XX, 1, 3.

53) Über Agrippa: *Antt.* XX, 9, 7.

54) S. bes. *Bell. Jud.* V, 1, 5 (eine bauliche Veränderung am Tempel wird beschlossen „vom Volk und den Priestern" und ausgeführt von König Agrippa II.; über dieselbe Sache s. auch *Antt.* XV, 11, 3). Wegen einer von den Priestern eigenmächtig erbauten Mauer entstand ein ernster Konflikt zwischen ihnen und den politischen Behörden (Agrippa und Festus), s. *Antt.* XX, 8, 11.

55) S. überh. Opitii *Commentarius de custodia templi nocturna* (*Ugolini, Thes. t.* IX, 979—1076). — Winer RWB. II, 590 f. — Kneucker Art. „Tempelpolizei" in Schenkels Bibel-Lex. V, 484 ff.

Platz mit der Hauptausdehnung von Westen nach Osten: der sogenannte **innere Vorhof** oder „der Vorhof" im eigentlichen Sinne. Zu diesem Vorhof stieg man auf Stufen hinan; und unterhalb dieser Stufen lief ein Gitter herum, welches die Schranke bezeichnete, bis zu welcher auch die Heiden gehen durften. Jeder Heide, der diese Schranke überschritt und den inneren Vorhof betrat, wurde mit dem Tode bestraft; und die römische Behörde hatte den jüdischen Anschauungen sogar so weit Rechnung getragen, daß sie die Ausführung dieser Strafbestimmung auch gegen römische Bürger gestattete[56]. In gewissen Zwischenräumen waren an jenem Gitter Warnungstafeln in griechischer und lateinischer Sprache angebracht, welche jenes Verbot samt der betreffenden Strafbestimmung verkündigten[57]. Auch für die Israeliten unterlag das Betreten des | äußeren und inneren Vorhofes gewissen Beschränkungen, namentlich mit Rücksicht auf die verschiedenen Grade levitischer Ver-

---

56) S. überh. *Joseph. Antt.* XV, 11, 5. *Bell. Jud.* V, 5, 2. VI, 2, 4. *Apion.* II, 8. — *Philo, Legat. ad Cajum* § 31 (*ed. Mang.* II, 577). — *Mischna Middoth* II, 3. *Kelim* I, 8. — Wegen angeblicher Übertretung dieses Verbotes, deren der Apostel Paulus sich durch Einführung des Trophimus in den inneren Vorhof schuldig gemacht haben sollte, entstand der Volkstumult, der zur Gefangennehmung des Paulus führte (*Actor.* 21, 28). — Über das Juristische vgl. auch oben S. 261 f. — Die Bestimmung, daß kein Fremder den *περίβολος* des Tempels zu Jerusalem betreten dürfe, ist übrigens schon durch Antiochus den Großen genehmigt und eingeschärft worden (*Antt.* XII, 3, 4).

57) Eine dieser Inschriften ist im J. 1871 durch Clermont-Ganneau wieder aufgefunden und publiziert worden. S. darüber: *Clermont-Ganneau, Revue archéologique, Nouv. Série t.* XXIII, 1872, *p.* 214—234, 290—296, *pl.* X (auch separat). *Derenbourg, Journal asiatique, sixième série t.* XX, 1872, *p.* 178—195. Piper, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1876, S. 51 f. Mommsen, Römische Geschichte V, 513. Grätz, Gesch. der Juden III, 4. Aufl. S. 225. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896, S. 311 f. *Dittenberger, Orientis graeci inscriptiones selectae vol.* II *n.* 598. (Derenbourg und Grätz verstehen die Strafbestimmung nur als Drohung mit dem Strafgericht Gottes, weil die juristische Fassung dem toleranten Sinne des Judentums widersprechen würde!!). Photographische Abbildung des ganzen Steines bei Stade, Gesch. des Volkes Israel II, 268. — Der Stein befindet sich jetzt in Konstantinopel im Museum Tschinili-Kiöschk (Mordtmann, Zeitschr. des DPV. VII, 1884, S. 119 f.). — Der Text lautet:

ΜΗΘΕΝΑ ΑΛΛΟΓΕΝΗ ΕΙΣΠΟ
ΡΕΥΕΣΘΑΙ ΕΝΤΟΣ ΤΟΥ ΠΕ
ΡΙ ΤΟ ΙΕΡΟΝ ΤΡΥΦΑΚΤΟΥ ΚΑΙ
ΠΕΡΙΒΟΛΟΥ ΟΣ Δ ΑΝ ΛΗ
ΦΘΗ ΕΑΥΤΩΙ ΑΙΤΙΟΣ ΕΣ
ΤΑΙ ΔΙΑ ΤΟ ΕΞΑΚΟΛΟΥ
ΘΕΙΝ ΘΑΝΑΤΟΝ.

unreinigungen[58]. — Nach Philo standen nun Wachposten sowohl | an den Toren des äußeren Vorhofes als an den Eingängen zum inneren Vorhof, welche für die Aufrechterhaltung der Ordnung zu sorgen hatten. Außerdem gingen auch Wachen bei Tag und bei Nacht überall umher, damit nirgends etwas Ungehöriges vorkäme[59]. Nach der Mischna hatten (bei Nacht) an einundzwanzig Stellen die Leviten Wache und an drei Stellen die Priester. Die levitischen Wachposten standen teils an den Toren und Ecken des äußeren Vorhofes (innerhalb desselben), teils an den Toren und Ecken des inneren Vorhofes (außerhalb desselben); die priesterlichen Wach-

---

58) *Kelim* I, 8: „Der Tempelberg (d. h. der äußere Vorhof) ist heiliger (als die übrige Stadt), denn es dürfen dorthin nicht kommen schleimflüssige Männer und Weiber (זבים וזבות), Menstruierende und Wöchnerinnen [über letztere vgl. *Lev.* 12. Buch der Jubiläen 3, 9—14]. Der *Chêl* (d. h. der Raum innerhalb des Gitters) ist heiliger, denn es dürfen dorthin nicht kommen Heiden und solche Israeliten, welche sich an Toten verunreinigt haben. Der Frauen-Vorhof ist heiliger, denn kein „heute Untergetauchter" (welcher wegen einer bis abends haftenden Verunreinigung gebadet hat) darf dorthin kommen. Der Vorhof der Israeliten ist heiliger, denn kein „der Sühne Ermangelnder" (der wegen irgend einer Verfehlung das vorgeschriebene Opfer noch nicht dargebracht hat) darf dorthin kommen. Der Priester-Vorhof ist heiliger, denn kein Israelite darf dorthin kommen, außer wenn es nötig ist zum Handauflegen, Schlachten und Schwingen". — Der Frauen-Vorhof, der Vorhof der Israeliten und der Priester-Vorhof sind Abteilungen des inneren Vorhofes (s. darüber unten Nr. IV). — Mit diesen subtilen Bestimmungen der Mischna stimmen nicht ganz überein die ähnlichen Angaben des Josephus, welche nach dem richtigen (von Niese hergestellten) Texte lauten *Bell. Jud.* V, 5, 6: *γονορροίοις μὲν δὴ καὶ λεπροῖς ἡ πόλις ὅλη, τὸ δ' ἱερὸν γυναικῶν ἐμμήνοις ἀπεκέκλειστο, παρελθεῖν δὲ ταύταις οὐδὲ καθαραῖς ἐξῆν ὃν προείπαμεν ὅρον. ἀνδρῶν δ' οἱ μὴ καθάπαν ἡγνευκότες εἴργοντο τῆς ἔνδον αὐλῆς, καὶ τῶν ἱερέων πάλιν οἱ μὴ καθαρεύοντες εἴργοντο.* *Contra Apion.* II, 8: *In exteriorem [porticum] itaque ingredi licebat omnibus etiam alienigenis; mulieres tantummodo menstruatae transire prohibebantur. In secunda vero porticu cuncti Judaei ingrediebantur eorumque conjuges, cum essent ab omni pollutione mundae; in tertia masculi Judaeorum mundi existentes atque purificati, in quartam autem sacerdotes stolis induti sacerdotalibus.* Vgl. auch Olitzki, Flavius Josephus und die Halacha 1. Tl. 1885, S. 28. — Über ähnliche Bestimmungen in betreff heidnischer Tempel s. *E. Miller, Revue archéologique, troisième Série t.* II, 1883, *p.* 181—184. Hatch, Griechenthum und Christenthum, 1892, S. 212, Anm. 4.

59) *Philo, De praemiis sacerdotum* § 6 (*ed. Mangey* II, 236): *Τούτων οἱ μὲν ἐπὶ θύραις ἵδρυνται παρ' αὐταῖς ταῖς εἰσόδοις πυλωροί· οἱ δὲ εἴσω κατὰ τὸ πρόναον ὑπὲρ τοῦ μή τινα ὧν οὐ θέμις ἑκόντα ἢ ἄκοντα ἐπιβῆναι· οἱ δὲ ἐν κύκλῳ περινοστοῦσιν, ἐν μέρει διακληρωσάμενοι νύκτα καὶ ἡμέραν, ἡμεροφύλακες καὶ νυκτοφύλακες.* — Nach *Joseph. Antt.* XVIII, 2, 2 wurde die Bewachung verschärft, seitdem einmal zur Zeit des Coponius (um 6—9 n. Chr.) Samaritaner Menschengebeine im Tempel ausgestreut hatten.

posten waren im inneren Vorhof[60]. Ein Tempelhauptmann machte bei Nacht die Runde, um sich von der Wachsamkeit der Posten zu überzeugen[61]. Dieser Tempelhauptmann heißt אִישׁ הַר הַבַּיִת. Außerdem kommt gelegentlich noch ein אִישׁ הַבִּירָה vor[62]. Da die Sprache der Mischna zur Bezeichnung des äußeren Tempelplatzes, auch da wo er vom inneren Vorhof unterschieden wird, kein anderes Wort hat als הַר הַבַּיִת[63], so wird unter dem איש הר הבית ein Tempelhauptmann zu verstehen sein, welcher die Aufsicht über den äußeren Vorhof hatte, unter dem איש הבירה aber derjenige, welcher die Aufsicht über den Tempel selbst hatte. Denn die בִּירָה kann nicht die Burg Antonia sein, da diese unter einem römischen φρούραρχος stand[64], sondern nur der Tempel selbst[65]. Die beiden Genannten würden also mit den סגנים oder στρατηγοί, die wir bereits kennen, identisch sein.

Zum Sicherheitsdienst gehörte auch das Schließen und Öffnen sämtlicher Tore der Vorhöfe, die alle bei Nacht geschlossen waren. Auch hierfür war ein Oberbeamter bestellt „über das Schließen der Tore“[66]. Nach Josephus waren zum Schließen jedesmal zweihundert Mann erforderlich[67], zwanzig allein für das | schwere eherne Tor im Osten des Vorhofes[68]. Das Tor des Tempels selbst soll beim Öffnen so laut geknarrt haben, daß man den Ton bis Jericho hörte[69]. Die Schlüssel zu den Toren des Vorhofes hatten die Ältesten der im Vorhof Wache habenden Priesterabteilung in Verwahrung[70]. Beim Wechsel der Dienstabteilungen übergab die abgehende Abteilung die Schlüssel der antretenden[71]. Da das Morgenopfer bei Tagesanbruch dargebracht werden mußte, geschah das Öffnen der Tore schon vor Tagesanbruch; am Passafest sogar schon um Mitternacht[72].

---

60) *Middoth* I, 1. *Tamid* I, 1.

61) *Middoth* I, 2.

62) *Orla* II, 12.

63) Z. B. *Bikkurim* III, 4. *Pesachim* V, 5—10. *Schekalim* VII, 2—3. *Sanhedrin* XI, 2.

64) *Jos. Antt.* XV, 11, 4. XVIII, 4, 3.

65) So auch I *Chron.* 29, 1. 19. *Pesachim* III, 8. VII, 8. *Sebachim* XII, 5. *Tamid* I, 1. *Middoth* I, 9. *Para* III, 1.

66) *Schekalim* V, 1.

67) *Contra Apion.* II, 9.

68) *Bell. Jud.* VI, 5, 3. Vgl. über dieses Tor oben S. 64 f.

69) *Tamid* III, 8.

70) *Middoth* I, 8—9. *Tamid* I, 1.

71) *Contra Apion.* II, 8.

72) *Antt.* XVIII, 2, 2. Auch am Pfingstfest gingen die Priester schon bei Nacht in den Vorhof zum Dienst, *Bell. Jud.* VI, 5, 3. Vgl. auch *Joma* I, 8.

III) Die eigentlichen Kultushandlungen, d. h. die Opfer und was damit zusammenhing, wurden zwar in der Hauptsache von der gesamten Priesterschaft vollzogen, deren vierundzwanzig Abteilungen darin wöchentlich sich ablösten (s. darüber den nächsten Abschnitt). Für einzelne Funktionen waren aber doch auch hier ständige Beamte erforderlich. Eine Vorstellung von der Mannigfaltigkeit dieser Funktionen gibt uns eine Stelle der Mischna, in welcher, freilich in sehr bunter und unsystematischer Reihenfolge, die Namen derjenigen Personen aufgezählt werden, welche zu einer bestimmten Zeit (offenbar in den letzten Jahren vor der Zerstörung des Tempels) die wichtigsten Kultusämter inne hatten [73]. Man sieht daraus, daß es z. B. einen besonderen Beamten „über die Lose" | gab (Nr. 3), welcher täglich die Verlosung der einzelnen Dienstverrichtungen unter die diensttuenden Priester zu leiten hatte [74]. Ein anderer Beamter war „über die Siegel" (Nr. 1), und wieder ein anderer „über die Trankopfer" (Nr. 2). Es war nämlich zur Vereinfachung des Geschäftsganges die Einrichtung getroffen worden, daß für die verschiedenen Arten von Trankopfern „Siegel" oder Marken ausgegeben wurden, gegen deren Vorzeigung

73) *Schekalim* V, 1: „Folgendes sind die Beamten, die im Heiligtum waren: 1) Jochanan Sohn des Pinchas war über die Siegel, 2) Achia über die Trankopfer, 3) Matthia Sohn des Samuel über die Lose, 4) Petachja über die Gelder zu Geflügelopfern, 5) Ben Achia über die Heilung unterleibs-kranker Priester, 6) Nechonja war Brunnenmeister, 7) Gebini Herold, 8) Ben Gabar Ober-Torschließer, 9) Ben Bebai hatte die Geißel (? פקיע, die Erklärung ist unsicher), 10) Ben Arsa das Lärmbecken, 11) Hygros Sohn Levis die Leitung des Gesanges, 12) die Familie Garmu die Anfertigung der Schaubrote, 13) die Familie Abtinas die Anfertigung des Räucherwerkes, 14) Eleasar die Herstellung (oder Aufbewahrung?) der Vorhänge, 15) Pinchas die der Kleider". — Die Parallelstelle in der *Tosephta Schekalim* II, 14 (*ed. Zuckermandel p.* 177) bietet manche Abweichungen. — Zur Erläuterung der ganzen Stelle vgl. die rabbinischen Kommentare in Surenhusius' Mischna II, 192, und bes. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael I, 405 ff.; auch Jost, Gesch. des Judenthums I, 151 f. Grätz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1885, S. 193 ff.

74) Über diese Verlosung s. *Joma* II, 2—4. *Tamid* I, 2. III, 1. V, 2. — Der als Beamter über die Lose erwähnte Matthia Sohn des Samuel kommt auch *Joma* III, 1, *Tamid* III, 2 vor als Gewährsmann für gewisse Gebräuche im Tempel. — Büchler, Die Verlosung der Dienstgeschäfte (*Recueil des travaux rédigés en mémoire du jubilé scientifique de M. Chwolson, Berlin* 1899, *p.* 1—8) meint, daß die Verlosung der Dienstgeschäfte erst in den letzten drei Dezennien vor der Zerstörung des Tempels eingeführt worden sei. S. dagegen: Theol. Litztg. 1899, 610, und Fried, Das Losen im Tempel zu Jerusalem (Monatsschr. für Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 1901, S. 292—298) [letzterer nimmt nur für eine einzelne Handlung, nämlich das Wegräumen der Asche vom Altar, die späte Einführung des Losens an].

man das betreffende Trankopfer erhielt. Man kaufte zuerst bei dem Beamten „über die Siegel“ eine Marke, übergab diese dem Beamten „über die Trankopfer“ und erhielt dafür das für den beabsichtigten Zweck erforderliche Quantum Trankopfers [75]. In ähnlicher Weise war für prompte Darbringung der Geflügelopfer gesorgt. Man brauchte nur das Geld dafür in einen Kasten einzulegen, und der „über die Geflügelopfer“ aufgestellte Beamte (Nr. 4) hatte für die rasche und richtige Verwendung dieser Gelder zu sorgen [76]. Manche Opfer waren von der Art, daß zu ihrer Herstellung eine gewisse Kunstfertigkeit erforderlich war, die in einzelnen Familien sich fortpflanzte. So hatte die Familie Garmu (Nr. 12) die Anfertigung der Schaubrote, die Familie Abtinas (Nr. 13) die Anfertigung des wohlriechenden Räucherwerkes [77]. Auch die Leitung des Gesanges hatte ein ständiger Oberbeamter (Nr. 11) [78]. Wieder ein anderer gab mit dem Lärmbecken (צלצל) den Leviten das Zeichen zum Beginnen des Gesanges (Nr. 10) [79]. Es gab ferner einen Tempelarzt (Nr. 5), einen Brunnenmeister (Nr. 6), einen Herold (Nr. 7), dessen Stimme so kräftig war, daß man sie bis Jericho hörte [80]. Da die Vorhänge im Tempel zuweilen erneuert werden mußten [81], so war auch für deren Anfertigung und für die Aufbewahrung der Vorräte ein besonderer Beamter angestellt (Nr. 14). Endlich war auch | die Sorge für die Priesterkleider einem besonderen Beamten übertragen (Nr. 15) [82].

Eine sehr zahlreiche Klasse von Kultusbeamten bildeten die heiligen Sänger, welche die Darbringung des täglichen Brandopfers und die sonstigen feierlichen Kultushandlungen mit Gesang

---

75) *Schekalim* V, 3—5.

76) Das Geld wurde in einen der dreizehn posaunenförmigen Kasten eingelegt, die im Tempel aufgestellt waren, s. oben S. 325, Anm. 30.

77) Beide Familien werden *Joma* III, 11 darüber getadelt, daß sie ihre Kunst nicht anderen mitteilen wollten. Nach der Familie Abtinas (= griech. *Εὔθυνος*) wurde ein Gemach im inneren Vorhof בית אבטינס genannt (*Joma* I, 5. *Tamid* I, 1. *Middoth* I, 1). — Vgl. überh. auch 1 *Chron.* 9, 30—32. 23, 29.

78) Vgl. über ihn auch *Joma* III, 11.

79) Vgl. *Tamid* VII, 3.

80) *Tamid* III, 8. — Vgl. Büchler, Die Signale im Tempel für die einzelnen Dienstgeschäfte (*Recueil des travaux rédigés en mémoire . . . de M. Chwolson* 1899, *p.* 21—41) [phantasiereich].

81) *Schekalim* VIII, 5.

82) Die Dienstkleider der Priester wurden nämlich im Vorhof aufbewahrt (*Ezech.* 42, 14). Der Ober-Garderobier Pinchas wird auch *Middoth* I, 4, *Jos. Bell. Jud.* VI, 8, 3 erwähnt. Ob er nur für die Aufbewahrung, oder auch für die notwendigen Neuanschaffungen zu sorgen hatte, ist nicht ganz deutlich.

und Saitenspiel zu begleiten hatten[83], hebr. מְשֹׁרְרִים (häufig bei Esra und Nehemia), griechisch ψαλτῳδοί, ἱεροψάλται, ὑμνῳδοί, κιθαρισταί τε καὶ ὑμνῳδοί[84]. Ihre Zunft war eine genealogisch abgeschlossene und wurde noch zur Zeit Esras und Nehemias von den Leviten unterschieden, später aber auch zu den Leviten gerechnet (s. oben S. 294)[85]. Sie zerfielen in drei Geschlechter, die Familien Heman, Asaph und Ethan oder Jeduthun (I *Chron.* 6, 16—32. 15, 16—19. 25 ganz. II *Chron.* 5, 12)[86], und waren ins|-

83) Vgl. über sie und über die Tempelmusik überhaupt außer der S. 291 und 322 zitierten Literatur: *Gesenius*, *Thesaurus p.* 698. 844. 1167. — Winer RWB. Art. „Musik" und „Musikalische Instrumente". — Leyrer, Art. „Musik bei den Hebräern" in Herzogs Real-Enz. (1. Aufl. X, 123—135, 2. Aufl. X, 387—398). — Wetzstein in Delitzsch's Commentar zu Jesaja 2. Aufl. S. 702—704. — Riehm, Handwörterb. des bibl. Altertums S. 1028—1045 (mit vielen Abbildungen). — Grätz, Die Tempelpsalmen (Monatsschr. 1878, S. 217—222). Ders., Die musikalischen Instrumente im jerusalemischen Tempel und der musikalische Chor der Leviten (Monatsschr. 1881, S. 241—259). — Lagarde, Erklärung hebräischer Wörter (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. XXVI, 1880) S. 13—27. — *Stainer*, *The music of the bible. London* (ohne Jahr, 1879?); mit 100 Abbildungen (s. Bursians philol. Jahresber. XXVIII, 172). — Joh. Weiß, Die musikalischen Instrumente in den heil. Schriften des Alten Testamentes, Graz 1895, Universitätsprogr. — Büchler, Zur Geschichte der Tempelmusik und der Tempelpsalmen (Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch. 1899, S. 96—133; 329—344; 1900, S. 97—135). — *Millar*, Art. *Music* in: *Hastings' Dictionary of the Bible* III, 1900, *p.* 456—463. — *Prince*, Art. *Music* in: *Cheyne's Encyclopaedia biblica* III, 1902, *col.* 3225 ff. (mit Abbildungen). — Benzinger, Art. „Musik bei den Hebräern" in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. XIII, 1903, S. 585—603. — Greßmann, Musik und Musikinstrumente im A. T. 1903. — *The Sacred Books of the Old Testament, A new english translation printed in colors etc. P.* 14: *The book of Psalms by Wellhausen* 1904 [richtiger 1898, s. Theol. Litztg. 1905, 348], enthält S. 217—234 einen Exkurs über die Musik der alten Hebräer mit vielen Abbildungen. — Über Parallelen bei den Griechen s. K. v. Jan, Die griechischen Saiteninstrumente. Progr. Saargemünd 1882 (Bursians Jahresber. XLIV, 30 f.).

84) ψαλτῳδοί oder nach anderer Lesart ψαλμῳδοί *Sirach* 47, 9. 50, 18. ἱεροψάλται *Jos. Antt.* XII, 3, 3 *s. fin.* ὑμνῳδοί *Antt.* XX, 9, 6. κιθαρισταί τε καὶ ὑμνῳδοί *Bell. Jud.* II, 15, 4. — Aus letzterer Stelle darf nicht gefolgert werden, daß die Saitenspieler und Sänger veschiedene Kategorien sind. Beide kommen ja μετὰ τῶν ὀργάνων. „Diejenigen, welche die Saiten spielen und singen", sind also dieselben Personen. Vgl. I *Chron.* 15, 16 המשררים בכלי שיר, auch I *Chron.* 23, 5.

85) Auch in der Mischna werden die Sänger stets als „Leviten" (לוים) bezeichnet, *Bikkurim* III, 4. *Sukka* V, 4. *Rosch haschana* IV, 4. *Arachin* II, 6. *Tamid* VII, 3—4.

86) Über die künstliche Zurückführung dieser Sängerfamilien auf Levi s. Graf in Merx' Archiv I, 231 f. — Unter den mit Serubabel und Josua zu-

gesamt wieder in vierundzwanzig Dienstklassen eingeteilt (I *Chron.* 25). — Ihre Hauptaufgabe war der Gesang. Die Musik kam nur in Betracht als Begleitung des Gesanges. Die musikalischen Instrumente, welche dabei angewandt wurden, waren hauptsächlich folgende drei[87]: 1) Die Cymbel (מְצִלְתַּיִם, *κύμβαλα*), ein Schlaginstrument, ähnlich dem Lärmbecken (צלצל), mit welchem das Zeichen zum Beginn des Gesanges gegeben wurde[88]. Sie bestand, wie schon die Dualform andeutet, aus zwei großen ehernen Becken[89], die zusammengeschlagen wurden und dadurch einen lauten Ton gaben. Mehr zur harmonischen Begleitung des Gesanges dienten 2) der נֵבֶל, *νάβλα*, Luther: „Psalter", und 3) der כִּנּוֹר, *κινύρα*, Luther: „Harfe". Beides waren Saiteninstrumente, die *νάβλα* nach Josephus zwölfsaitig, die *κινύρα* zehnsaitig[90]. Die *νάβλα* wurde mit der Hand gespielt, die *κινύρα* nach Josephus mit dem Plektrum (in der älteren biblischen Zeit wurde auch der כִּנּוֹר mit der Hand gespielt)[91]. Über die nähere Beschaffenheit dieser Instrumente ist zwar viel geschrieben, ein sicheres Resultat aber doch noch nicht erreicht worden. Nach der Mischna kamen bei der Tempelmusik mindestens zwei und höchstens sechs נְבָלִים zur Anwendung, während es von den כִּנּוֹרוֹת mindestens neun sein mußten und deren Zahl bis zu beliebiger Höhe vermehrt werden konnte[92]. Man wird hieraus schließen dürfen, daß der כִּנּוֹר das herrschende, tonangebende Instrument war, und der נֵבֶל mehr zur Begleitung diente. — Außer diesen drei Instrumenten kamen bei den großen Jahresfesten (Passa, Pfingsten und Laubhütten) auch noch Rohrpfeifen, חֲלִילִים, zur Anwendung[93].

Während die bisher genannten musikalischen Instrumente von den Leviten gehandhabt wurden (nur in betreff der Pfeifen ist die Überlieferung schwankend), war das Blasen mit den Trompeten (חֲצוֹצְרוֹת) Sache der Priester. Es geschah namentlich auch beim

---

rückgekehrten Exulanten wird nur die Familie Asaph genannt, *Esra* 2, 41. *Neh.* 7, 44.

87) S. *Nehem.* 12, 27. I *Chron.* 13, 8. 15, 16—22. 15, 28. 16, 5. II *Chron.* 5, 12. 29, 25. — I *Makk.* 4, 54. 13, 51. — *Joseph. Antt.* VII, 12, 3. — *Sukka* V, 4. *Arachin* II, 3—6. *Middoth* II, 6.

88) Vgl. oben S. 333. — In der Hauptstelle über die musikalischen Instrumente *Arachin* II, 3—6 werden מצלתים gar nicht erwähnt, sondern nur צלצל. Man ist daher zu der Annahme versucht, daß beide identisch sind. Aber die verschiedenen Worte bezeichnen doch wohl verschiedene Instrumente.

89) I *Chron.* 15, 19. *Joseph. Antt.* VII, 12, 3.

90) *Antt.* VII, 12, 3.

91) I *Sam.* 16, 23. 18, 10. 19, 9.

92) *Arachin* II, 3. 5.

93) Über deren Gebrauch s. bes. *Arachin* II, 3—4.

Darbringen des täglichen Brandopfers, sowie sonst bei festlichen | Gelegenheiten[94]. Auch der Anbruch und Ausgang des Sabbats wurde von den Priestern durch Trompetenblasen von der Zinne des Tempels herab verkündigt[95].

Die niederen Dienste wurden zur Zeit Serubabels, Esras und Nehemias durch Tempelsklaven (נְתִינִים) besorgt[96]. In der späteren Literatur werden zwar bei Gelegenheit juristischer Erörterungen noch נְתִינִים erwähnt[97]; ihre Verwendung im Tempel läßt sich aber nicht mehr mit Sicherheit konstatieren. Statt ihrer kommen jetzt „Diener" (חַזָּנִים) vor[98]; ja Philo erwähnt das Reinigen und Auskehren des Tempels neben dem Wachdienst als ein Geschäft der *νεωκόροι*, d. h. der Leviten[99]. — Für manche Verrichtungen wurden auch die heranwachsenden Priesterknaben (פִּרְחֵי כְהֻנָּה) verwendet[100].

IV. Der tägliche Kultus.

Der tägliche Opferdienst wurde von den vierundzwanzig Abteilungen der Priesterschaft (s. oben S. 286ff.) in der Weise abwechselnd besorgt, daß jede Abteilung immer eine Woche lang den Dienst hatte. Der Wechsel fand am Sabbat statt, und zwar so, daß die abgehende Abteilung noch das Morgenopfer und die Zugabeopfer für den Sabbat (nach *Num.* 28, 9—10), die antretende aber das Abendopfer darbrachte[1]. An den drei großen |

94) S. überh.: *Num.* 10, 1—10. *Esra* 3, 10. *Nehem.* 12, 35. I *Chron.* 15, 24. 16, 6. II *Chron.* 5, 12. 7, 6. 29, 26—28. — *Sirach* 50, 16. — *Joseph. Antt.* III, 12, 6. — *Sukka* V, 4—5. *Rosch haschana* III, 3—4. *Tamid* VII, 3. — Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch III, Kap. 47.

95) *Jos. Bell. Jud.* IV, 9, 12. *Sukka* V, 5.

96) *Esra* 2, 43. 58. 70. 7, 7. 8, 17. 20. *Nehem.* 3, 26. 31. 7, 46. 60. 73. 10, 29. 11, 3. 21. I *Chron.* 9, 2. — Vgl. *Pfeffinger*, *De Nethinaeis* (in *Ugolini, Thes. t.* XIII). Winer RWB. Art. „Nethinim". Oehler, Art. „Nethinim" in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. X, 296 f. *Jacobs*, *Studies in biblical archaeology, London* 1894, *p.* 104—122 (Theol. Litztg. 1895, 482 f.). *Taylor*, Art. *Nethinim* in *Hastings' Dictionary of the Bible* III, 519 f. Benzinger, Art. *Nethinim* in: *Encyclopaedia biblica* III, 3397 ff.

97) Z. B. *Jebamoth* II, 4. *Kidduschin* IV, 1. *Makkoth* III, 1. *Horajoth* III, 8.

98) *Sukka* IV, 4. *Tamid* V, 3. Vgl. auch *Sota* VII, 7—8. *Joma* VII, 1.

99) *Philo*, *De praemiis sacerdotum* § 6 (*ed. Mangey* II, 236): *Ἕτεροι δὲ τὰς στοὰς καὶ τὰ ἐν ὑπαίθρῳ κοροῦντες τὸν φορυτὸν ἐκκομίζουσιν, ἐπιμελόμενοι καθαρότητος.*

100) *Joma* I, 7. *Sukka* V, 2. *Sanhedrin* IX, 6. *Tamid* I, 1. *Middoth* I, 8. III, 8.

1) S. bes. *Tosephta Sukka* IV, 24—25 (*ed. Zuckermandel p.* 200); auch *Mischna Sukka* V, 7—8. *Tamid* V, 1. — II *Chron.* 23, 4. 8 (wo deutlich von

Jahresfesten (Passa, Pfingsten und Laubhütten) waren sämtliche vierundzwanzig Abteilungen gleichzeitig im Dienst[2]. — Die Versuche christlicher Gelehrter, für das Geburtsjahr Jesu Christi die Dienstwoche der Klasse Abia (*Luc.* 1, 5) chronologisch zu ermitteln, entbehren jeder haltbaren historischen Grundlage[3]. — Jede Wochenabteilung war wieder in etwa 5—9 Unterabteilungen eingeteilt, von denen durchschnittlich je eine an einem Tage den Dienst hatte. Waren es weniger als sieben Unterabteilungen, so kamen einige zweimal an die Reihe; waren es mehr als sieben, so fungierten an einigen Tagen je zwei Abteilungen (s. oben S. 286). Auch von den Priestern einer Tagesabteilung konnte aber immer nur ein Bruchteil durchs Los zur wirklichen Beteiligung an dem regelmäßigen täglichen Gemeindeopfer bestimmt werden.

Wie die Priester, so waren auch die Leviten in vierundzwanzig Dienstklassen geteilt (s. S. 295), die ebenfalls wöchentlich sich ablösten[4]. — Endlich aber hatte man parallel mit diesen 24 priesterlichen und levitischen Dienstklassen auch das Volk selbst in vierundzwanzig Dienstklassen (מִשְׁמָרוֹת) geteilt, von denen ebenfalls in wöchentlichem Wechsel immer je eine als Vertretung des Volkes vor Gott stehen sollte, während das tägliche

den priesterlichen Dienstabteilungen die Rede ist; anders in der Parallelstelle II *Reg.* 11, 5. 9). — *Joseph. Antt.* VII, 14, 7: *διέταξέ τε μίαν πατριὰν διακονεῖσθαι τῷ θεῷ ἐπὶ ἡμέρας ὀκτώ, ἀπὸ σαββάτου ἐπὶ σάββατον.* — Wahrscheinlich ist auf den Wechsel der wöchentlichen (nicht der täglichen) Abteilungen auch zu beziehen *contra Apion.* II, 8: *alii succedentes ad sacrificia veniunt, et congregati in templum mediante die a praecedentibus claves templi et ad numerum omnia vasa percipiunt.*

2) S. *Sukka* V, 6—8 und Bartenora zu *Sukka* V, 6 in Surenhusius' Mischna-Ausgabe II, 279.

3) S. die Versuche bei: *Scaliger, De emendatione temporum* (*Coloniae Allobrog.* 1629) Anhang *p.* 54—59. — *Lightfoot, Harmonia evangelistarum* zu Luc. 1, 5 (*Opp.* I, 258—264). — *Bengel, Ordo temporum* (1741) *p.* 230—232. — Wieseler, Chronologische Synopse S. 140—145. — Seyffarth, *Chronologia sacra* (1846) *p.* 97—103. — Stawars, Die Ordnung Abia in Beziehung auf die Bestimmung des wahren Geburtsdatums Jesu (Tüb. Theol. Quartalschrift 1866, S. 201—225). — *Ljungberg, Chronologie de la vie de Jésus, deux études, Paris* 1879 (s. Lit. Centralbl. 1879, 537). — Die Berechnungen beruhen teils auf ganz unbewiesenen Voraussetzungen, teils auf der rabbinischen Überlieferung, daß am Tage der Tempelzerstörung die Klasse Jojarib im Dienst gewesen sei. Diese findet sich zwar nicht nur im Talmud, *bab. Taanith* 29a, sondern auch schon im *Seder Olam* (krit. Ausg. von *Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles* II, 1895, *p.* 66, und *Ratner, Seder olam rabba, Wilna* 1897, *p.* 147 *sq.*). Sie wird aber sehr verdächtig durch die Behauptung, daß dieses bei der zweiten Zerstörung ebenso wie bei der ersten der Fall gewesen sei.

4) I *Chron.* 9, 25. II *Chron.* 23, 4. 8. *Joseph. Antt.* VII, 14, 7. *Taanith* IV, 2.

Opfer Gott dargebracht wurde[5]. Die im Dienst befindliche Abteilung hieß מַעֲמָד „Standmannschaft“. Doch brauchten die Israeliten nicht wie die Priester und Leviten, wenn ihre Abteilung an die Reihe kam, sämtlich nach Jerusalem hinaufzuziehen. Sie versammelten sich vielmehr in den Synagogen ihrer Städte zu Gebet und Schriftlektion; und es ging wahrscheinlich immer nur eine Deputation wirklich nach Jerusalem hinauf, um bei der Darbringung des Opfers anwesend zu sein. Diese Deputation war dann die מַעֲמָד im eigentlichen und engeren Sinne, welche „dabei stand“, während das Opfer dargebracht wurde[6].

Die Priester, welche den Dienst ausübten, trugen während desselben eine besondere Dienstkleidung, die aus folgenden vier Stücken bestand: 1) מִכְנָסַיִם, d. h. kurzen, nur Hüfte und Schenkel bedeckenden Beinkleidern aus Byssus (wahrscheinlich nicht Baumwolle, sondern feine weiße Leinwand). Darüber 2) die כְּתֹנֶת, ein langer, bis auf die Füße reichender, ziemlich anschließender Leibrock mit engen Ärmeln, ebenfalls aus Byssus. Dieser Leibrock wurde in der Gegend der Brust zusammengehalten 3) durch einen

5) Vgl. über die ganze Einrichtung: *Buxtorf*, *Lexicon Chald. col.* 1622 *sq. (s. v.* מעמד). — *Lightfoot*, *Ministerium templi c.* VII, 3 (*Opp.* I, 700 *sq.*). — *Carpzov*, *Apparatus historico-criticus p.* 109 *sq.* — *Hottinger*, *De viris stationariis*, *Marburg* 1707 (am erschöpfendsten). — Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael III, 188—200. 204—209. — Oehler in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XII, 187 (2. Aufl. XII, 227). — Hamburger, Real-Enz. für Bibel und Talmud II, 877—880 (Artikel: „Opferbeistände“).

6) S. bes. *Taanith* IV, 1—4. — Die Hauptstelle *Taanith* IV, 2 lautet: „Die ersten Propheten haben vierundzwanzig Dienstklassen (משמרות) aufgestellt. Auf jede Dienstklasse kam eine Standmannschaft (מעמד) in Jerusalem, von Priestern, Leviten und Israeliten. Wenn die Zeit des Dienstes kam, so zogen die Priester und Leviten nach Jerusalem hinauf, und die Israeliten in derselben Dienstklasse versammelten sich in den Synagogen ihrer Städte und lasen die Schöpfungsgeschichte“. — In dem Wortlaut der Stelle liegt insofern ein Widerspruch, als die ganze מעמד in Jerusalem sein soll, und doch die Israeliten sich nur in den Synagogen ihrer Städte versammeln. Wahrscheinlich gibt hier die Parallelstelle der *Tosephta* (*ed. Zuckermandel p.* 219) den richtigen Sinn, indem sie bei „Israeliten in derselben Dienstklasse“ den Zusatz hat: „welche nicht nach Jerusalem hinaufziehen konnten“. Die Meinung ist also, daß die dienstfähigen Priester und Leviten einer Dienstklasse sämtlich hinaufziehen mußten, die Israeliten aber, sofern sie verhindert waren, zu Hause bleiben durften, wobei aber doch vorausgesetzt wird, daß auch von ihnen ein Bruchteil wirklich nach Jerusalem hinaufging. Es wird daher *Tamid* V, 6 „das Haupt der Standmannschaft“ (ראש המעמד) ohne weiteres als in Jerusalem anwesend vorausgesetzt. Ebenso fassen die Sache z. B. auch Herzfeld III, 193 und Hamburger II, 878. — Eine geographische Abgrenzung der Standmänner-Bezirke mit je einer Hauptstadt wird *Bikkurim* III, 2 vorausgesetzt. Sonst vgl. auch *Taanith* II, 7.

Gürtel, אַבְנֵט, der in der Hauptsache ebenfalls aus Byssus bestand, aber mit eingewobenen purpur-, scharlach- und hyazinthfarbenen Ornamenten. Er war also das einzige Bunte an der im übrigen | ganz weißen Priesterkleidung. Als Kopfbedeckung diente 4) die מִגְבָּעָה, eine Art Mütze oder Turban[7]. Schuhe werden nirgends erwähnt; und es darf als sicher angenommen werden, daß die Priester den Dienst ohne Fußbekleidung verrichteten[8]. |

---

7) S. über die Priesterkleidung *Ezech.* 44, 17—19. *Exod.* 28, 40—43. 39, 27—29, und besonders die ausführliche Beschreibung bei *Joseph. Antt.* III, 7, 1—3. Kürzer *Philo*, *Vita Mosis* III, 16 (*Mang.* II, 157): *χιτῶνας λινοῦς, ζώνας τε καὶ περισκελῆ*. *De monarchia* II, 5 (*Mang.* II, 225): *ἡ δὲ ἐσθής ἐστι χιτὼν λινοῦς καὶ περίζωμα*. *Jos. Antt.* XX, 9, 6: *λινῆν στολήν*. *Aristeas ed. Wendland* § 87: *τῶν ἱερέων κεκαλυμμένων μέχρι τῶν σφυρῶν βυσσίνοις χιτῶσιν*. — Die Literatur über unsern Gegenstand ist dieselbe wie die über die Kleidung des Hohenpriesters, s. oben S. 319. — Über die Frage, ob Byssus = Baumwolle oder Leinwand s. u. a. Winer RWB. Art. „Baumwolle", Dillmann zu *Exod.* 25, 4, Haneberg, Die religiösen Alterthümer S. 536—538 (welcher meint, daß dieselbe durch Rosellini zugunsten der Baumwolle entschieden sei), und dagegen Marquardt, Das Privatleben der Römer Bd. II (1882) S. 464 f., und das hier zitierte Hauptwerk von *Yates*, *Textrinum antiquorum, An account of the art of weaving among the ancients, Part* I, *London* 1843; auch Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere, 3. Aufl. S. 145; Wönig, Die Pflanzen im alten Ägypten (1886), S. 189. Olck, Art. „Byssus" in Pauly-Wissowas Real-Enz. III, 1108—1114. Da die Alten zwischen Leinen und Baumwolle nicht immer streng unterschieden, so ist es wohl möglich, daß unter Umständen auch Baumwolle zur Priesterkleidung verwendet wurde (wie denn namentlich das feine indische Gewebe, das der Hohepriester am Versöhnungstage nachmittags trug, wohl aus Baumwolle bestand, s. oben S. 80). Als sicher darf dagegen angenommen werden, daß in der Regel Leinenstoffe gebraucht wurden. Nach *Mischna Kilajim* IX, 1 ist zur Priesterkleidung nur Flachs (פשתים) und Schafwolle (צמר) verwendet worden, letztere nämlich zu den bunten Ornamenten im Gürtel; s. die Kommentare in Surenhusius' Mischna I, 149 und *Braun*, *Vestitus sacerdotum Hebraeorum* I, 6, 2; II, 3, 4. Mit Rücksicht hierauf heißt es bei Josephus, daß es den Priestern, und nur ihnen, erlaubt sei, ein aus Leinen und Wolle gemischtes Gewebe zu tragen, *Antt.* IV, 8, 11: *μηδεὶς δ' ἐξ ὑμῶν κλωστὴν ἐξ ἐρίου καὶ λίνου στολὴν φορείτω· τοῖς γὰρ ἱερεῦσι μόνοις ταύτην ἀποδεδεῖχθαι*. Die Priesterkleidung war also ausdrücklich von dem Verbot *Lev.* 19, 19. *Deut.* 22, 11 ausgenommen.

8) S. Bartenora zu *Schekalim* V, 1 (in Surenhusius' Mischna II, 192). — *Braun*, *Vestitus sacerdotum Hebraeorum* I, 3, 3 (*p.* 43—47). — *Carpzov*, *Discalceatio religiosa in loco sacro, ad Exod.* 3, 5 (in *Ugolini, Thes. t.* XXIX). — *Ugolini*, *Thesaurus t.* XIII, 405 ff. — Winer RWB. II, 271. — Leyrer in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. VII, 718. — Vom Synagogen-Gottesdienst heißt es *Megilla* IV, 8: „Wer sagt: Ich will nicht in bunten Kleidern vorbeten, der darf es auch nicht in weißen Kleidern. Wer es nicht mit Sandalen tun will, der darf es auch nicht barfuß". Der Sinn ist: Man darf beim Synagogengottesdienst nicht priesterliche Kleidung beanspruchen. In betreff des Priestersegens dagegen soll Jochanan ben Sakkai angeordnet haben, daß er auch

Wie die weiße Kleidung Symbol der Reinheit war, so wurde von den diensttuenden Priestern auch Nüchternheit und levitische Reinheit gefordert. Während ihrer Dienstzeit durften sie keinen Wein, noch sonst irgend ein berauschendes Getränke trinken[9]. Wer nicht levitisch rein war, durfte nicht den Vorhof zum Dienst betreten. Ja selbst diejenigen, die es waren, mußten unter allen Umständen vor Antritt des Tagesdienstes ein rituelles Tauchbad nehmen[10]. Außerdem aber mußten sie dann auch noch Hände und Füße waschen in dem ehernen Waschbecken (כִּיּוֹר), das sich unter freiem Himmel zwischem dem Tempel und dem Brandopferaltar befand[11].

Hinsichtlich der Opfer, welche täglich in Masse dargebracht wurden[12], sind zwei Kategorien zu unterscheiden: die Ge-

---

nach der Zerstörung des Tempels von den Priestern nur barfuß gesprochen werden dürfe (*Rosch haschana* 31[b]. *Sota* 40[b]. *Derenbourg*, *Histoire de la Palestine* p. 305 n. 3).

9) *Lev.* 10, 8—11. *Ezech.* 44, 21. *Pseudo-Hecataeus* bei *Josephus contra Apion.* I, 22 (*ed. Niese* § 199): *τὸ παράπαν οἶνον οὐ πίνοντες ἐν τῷ ἱερῷ.* *Philo*, *De monarchia* II, 7. *Josephus Antt.* III, 12, 2. *Bell. Jud.* V, 5, 7. *Mischna Taanith* II, 7. *Ugolini*, *Thesaurus* XIII, 885 ff. (hier *in extenso* hebr. und lat. die Stellen aus *jer. Taanith* 65[d]. *Tosephta Taanith* II, *Siphra* und *Pesikta* zu *Lev.* 10, 9).

10) *Joma* III, 3: „Niemand darf den Vorhof zum Dienst betreten, selbst wenn er rein ist, ohne untergetaucht zu haben". Vgl. *Tamid* I, 2. Buch der Jubiläen 21, 16. *Testam. XII Patriarch. Levi* 9 *s. fin.*: *Καὶ πρὸ τοῦ εἰσελθεῖν εἰς τὰ ἅγια λούου· καὶ ἐν τῷ θύειν νίπτου· καὶ ἀπαρτίζων πάλιν τὴν θυσίαν νίπτου.* — Namentlich hatte man auch nach Verrichtung der Notdurft immer ein Tauchbad zu nehmen, *Joma* III, 2. — Über den Ort des Tauchbades s. *Tamid* I, 1. *Middoth* I, 9 *fin.*

11) *Exod.* 30, 17—21. 40, 30—32. *Tamid* I, 4. II, 1. *Philo*, *Vita Mosis* III, 15: *πόδας μάλιστα καὶ χεῖρας ἀπονιπτόμενοι.* Buch der Jubiläen 21, 16. Auch in der in der vorigen Anmerkung zitierten Stelle der *Testam. XII Patriarch. Levi* 9 *s. fin.* wird neben dem *λούεσθαι* noch das *νίπτεσθαι* erwähnt. — Über den כִּיּוֹר selbst s. auch *Exod.* 38, 8. *Middoth* III, 6. *Joma* III, 10. *Tamid* III, 8. *Lightfoot*, *Descriptio templi c.* 37, 1 (*Opp.* I, 643 *sq.*). *Clemens*, *De labro aeneo*, *Traject. ad Rh.* 1725 (auch in *Ugolini*, *Thes. t.* XIX). Die Kommentare in Surenhusius' Mischna II, 224. V, 360. *Iken*, *Tractatus talmudicus de cultu quotidiano*, 1736, *p.* 32—34 (reichhaltig). Winer RWB. Art. „Handfaß". Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus 2. Aufl. I, 583—586. Köhler, Lehrb. der bibl. Geschichte I, 373 f.

12) S. über den Opferkultus überh.: Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch III, Kap. 33—46. — Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus II, 187—522. — Winer RWB. Art. „Opfer", und dazu die einzelnen Artikel über Brandopfer, Schuld- und Sündopfer, Dankopfer, Speisopfer, Trankopfer, Räuchern u. a. — Oehler, Art. „Opfercultus des Alten Testaments" in Herzogs Real-Enz. (1. Aufl. X, 614—652, 2. Aufl. XI, 29—61). — Thalhofer, Die unblutigen Opfer des mosaischen Cultes, 1848. — Kurtz, Der alttestament-

meindeopfer und die Privatopfer[13]. Erstere wurden im Namen des Volkes dargebracht und aus den vom Volk entrichteten Abgaben, namentlich der Halbsekelsteuer bestritten. Letztere waren Privatsache einzelner und konnten aus den mannigfaltigsten Anlässen dargebracht werden, teils freiwillig, teils weil man aus irgendeinem Grunde dazu verpflichtet war. Beide zerfielen wieder je nach Inhalt und Zweck der Darbringung in verschiedene Arten; und zwar lassen sich folgende drei Hauptarten unterscheiden: 1) die Brandopfer, deren Wesen darin besteht, daß das geopferte Tier ganz auf dem Altare verbrannt wird, 2) die Sünd- und Schuldopfer, bei welchen nur die Fettstücke auf dem Altar verbrannt werden, während das Fleisch den Priestern zufällt, 3) die „Mahlopfer" (זִבְחֵי שְׁלָמִים), nach Luther: „Dankopfer", bei welchen ebenfalls nur die Fettstücke auf den Altar kommen, während das Fleisch vom Eigentümer selbst zu einem fröhlichen Opfermahle verwendet wird[14]. — Die Hauptmasse der Opfer bildeten natürlich die zahl-

---

liche Opfercultus nach seiner gesetzlichen Begründung und Anwendung, 1862. — Orelli, Art. „Opferkultus des A. T." in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. XIV, 1904, S. 386—400. — Köhler, Lehrb. der bibl. Geschichte I, 387 ff. — Wellhausen, Geschichte Israels I, 53—84 = Prolegomena zur Geschichte Israels 5. Ausg. S. 54—81. — Dillmann, Exeget. Handb. zu Exodus und Leviticus S. 373—387. — Baentsch, Exodus-Leviticus-Numeri (in Nowacks Handkommentar zum A. T. I, 2) 1903, S. 308—310 (zu Lev. 1). — Die Wörterbb. von Schenkel und Riehm, und die archäologischen Werke von De Wette, Ewald, Keil, Haneberg, Nowack u. a.

13) *Philo, De victimis* § 3 (*ed. Mangey* II, 238 *sq.*): *Ἐπεὶ δὲ τῶν θυσιῶν αἱ μέν εἰσιν ὑπὲρ ἅπαντος τοῦ ἔθνους, εἰ δὲ δεῖ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν ὑπὲρ ἅπαντος ἀνθρώπων γένους, αἱ δὲ ὑπὲρ ἑκάστου τῶν ἱερουργεῖν ἀξιούντων, λεκτέον πρότερον περὶ τῶν κοινῶν.* — *Josephus Antt.* III, 9, 1: *δύο μὲν γάρ εἰσιν ἱερουργίαι· τούτων δ' ἡ μὲν ὑπὸ τῶν ἰδιωτῶν, ἑτέρα δ' ὑπὸ τοῦ δήμου συντελούμεναι κ. τ. λ.*

14) In der Hauptstelle über die Opferordnung *Lev.* 1—7 werden eigentlich fünf Opferarten erwähnt: 1) Das Brandofer, 2) das Speisopfer, 3) das Mahlopfer, 4) das Sündopfer, 5) das Schuldopfer. Allein das Speisopfer steht überhaupt nicht in gleicher Linie mit den Tieropfern und kommt am häufigsten nur als Zugabe zu diesen vor, wie das Trankopfer. Die Sünd- und Schuldopfer aber sind zwar verschieden, jedoch so nahe verwandt, daß sie als eine Art zu betrachten sind. Man hat also hinsichtlich der Tieropfer, und diese sind bei weitem die wichtigsten, drei Hauptarten zu unterscheiden, wie dies auch von *Philo* (*De victimis* § 4) und *Josephus* (*Antt.* III, 9, 1—3) geschieht. — Alle drei Arten kamen sowohl bei den Privat- als bei den Gemeindeopfern vor; bei letzteren allerdings das Mahlopfer (זֶבַח שְׁלָמִים) nur selten, nämlich regelmäßig nur am Pfingstfest (*Lev.* 23, 19); sonst nur bei besonderen Veranlassungen (s. Winer RWB. Art. „Dankopfer"). Das Fleisch der Gemeinde-Mahlopfer gehörte den Priestern (*Lev.* 23, 20). S. über dieselben überh.: *Pesachim* VII, 4. *Sebachim* V, 5. *Menachoth* V, 7. *Meila* II, 5.

reichen Privatopfer der verschiedenen Arten. Für unsere Darstellung des regelmäßigen täglichen Kultus kommen jedoch nur die Gemeindeopfer in Betracht, und zwar unter ihnen hauptsächlich das wichtigste: das tägliche Brandopfer der Gemeinde. |

Zur Orientierung seien zunächst ein paar topographische Bemerkungen vorausgeschickt[15]. Der innere Vorhof, in welchem alle Kultushandlungen vollzogen wurden, war durch eine Mauer in eine westliche und eine östliche Hälfte geteilt. Letztere hieß „der Vorhof der Weiber", nicht etwa, weil dorthin nur die Weiber Zutritt hatten, sondern weil dorthin auch die Weiber Zutritt hatten[16]. Das schöne Tor im Osten dieses Vorhofes mit kunstvoll gearbeiteten ehernen Torflügeln (*ἡ θύρα ἡ λεγομένη ὡραία* Apgesch. 3, 2) bildete den Haupteingang zum Vorhof (vgl. oben S. 64 f.); daher pflegten hier auch die Bettler zu sitzen (Apgesch. 3, 2). Zu der westlichen Abteilung des Vorhofes hatten nur die männlichen Israeliten Zutritt; und hier stand nun der eigentliche Tempel. Er war ein verhältnismäßig nicht großes, aber prachtvolles Gebäude. Das Innere, das vermutlich nur wenig Tageslicht hatte, zerfiel in einen größeren vorderen Raum und einen nur halb so großen hinteren. Letzteres war das „Allerheiligste", welches nur einmal im Jahre von einem menschlichen Fuße betreten wurde, nämlich vom Hohenpriester am Versöhnungstage. In dem vorderen (also östlichen) Raume befanden sich die drei heiligen Geräte, deren pünktliche Bedienung ein Hauptstück des priesterlichen Dienstes war, nämlich 1) in der Mitte der goldene Räucheraltar (מִזְבַּח הַזָּהָב), auch „der innere Altar" (מִזְבַּח הַפְּנִימִי) genannt, auf welchem täglich morgens und abends das Räucheropfer dargebracht werden mußte[17], 2) südlich | davon der goldene siebenarmige

Sehr häufig sind die im Namen der Gemeinde dargebrachten Brandopfer und Sündopfer; s. das Verzeichnis derselben für die Festtage *Num.* 28—29.

15) Die Quellen und Literatur über den herodianischen Tempel s. oben § 15.

16) S. *Joseph. contra Apion.* II, 8: *in secunda vero porticu* (damit ist der Weibervorhof gemeint) *cuncti Judaei ingrediebantur eorumque conjuges.*

17) Über die tägliche Darbringung des Räucheropfers s. *Exod.* 30, 7—8. — Über die Zubereitung des Räucherwerkes: *Exod.* 30, 34—38. — Über den Räucheraltar: *Exod.* 30, 1—10. 37, 25—29. I *Makk.* 1, 21. 4, 49. *Philo, Vita Mosis* III, 9. *De victimas offerentibus* § 4. *Josephus Antt.* III, 6, 8. *Bell. Jud.* V, 5, 5. — Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch I, Kap. 25—27. Monographien bei *Ugolini*, *Thes. t.* XI. Winer RWB. Art. „Räucheraltar" und „Räuchern". Thalhofer, Die unblutigen Opfer des mosaischen Cultes S. 78—82. 131—139. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, 2. Aufl. I, 499—505. Bleek, Der Brief an die Hebräer II, 2, 479 ff. (zu *Ebr.* 9, 4). Leyrer Art. „Räucheraltar" und „Räuchern" in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XII, 502—513. Delitzsch in Riehms Wörterb. S. 1255—1260. Baentsch, Exodus-

Leuchter (מְנוֹרָה), dessen Licht stets brennend erhalten werden mußte[18], und 3) nördlich vom Altar der goldene Schaubrottisch, auf welchen an jedem Sabbat zwölf neue Brote aufgelegt werden

---

Leviticus-Numeri S. 258 f. (zu Exod. 30). Orelli, Art. „Räuchern, Räucheraltar" in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. XVI, 404—409. — מִזְבַּח הַזָּהָב *Joma* V, 5. 7. *Chagiga* III, 8. *Sebachim* V, 2. *Menachoth* III, 6. IV, 4. מִזְבַּח הַפְּנִימִי *Joma* II, 3. V, 5. *Sebachim* IV, 2. *Meila* III, 4. *Tamid* III, 6. 9. VI, 1. — Die Zweifel Wellhausens an der Existenz des Räucheraltares (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1877, S, 410 ff.) werden durch die einstimmigen Zeugnisse von der Makkabäerzeit bis zu Josephus und Mischna widerlegt. Allerdings erwähnt *Pseudo-Hecataeus* (bei *Josephus contra Apion.* I, 22 *ed. Niese* § 198) im Innern des Tempels außer dem Leuchter nur einen goldenen *βωμός*, was ebensogut der Schaubrottisch als der Räucheraltar sein kann. Und bei Aufzählung der von Pompeius im Tempel gefundenen Geräte wird *Antt.* XIV, 4, 4 der Räucheraltar nicht genannt. Aber in der Parallele zu letzterer Stelle *Bell. Jud.* I, 7, 6 erscheinen außer Leuchter und Tisch auch *θυμιατήρια*, worunter der Räucheraltar mit gemeint sein kann. Und an seiner Existenz zur Zeit des Pompeius kann angesichts der übrigen Zeugnisse nicht gezweifelt werden; denn die Nichterwähnung unter den Beutestücken des Titus *B. J.* VII, 5, 5 hat ihren Grund in der geringeren Kostbarkeit. Mit weniger Sicherheit läßt sich seine Existenz für die Zeit des Pseudo-Hekatäus (3. Jahrh. vor Chr.) behaupten.

18) Über die Bedienung des Leuchters s. *Exod.* 27, 20—21. 30, 7—8. *Lev.* 24, 1—4. *Num.* 8, 1—4. II *Chron.* 13, 11. — Nach den biblischen Stellen sollten, wie es scheint, die Lampen des Leuchters nur Abends angezündet werden, um über Nacht zu brennen. So auch *Philo*, *De victimas offerentibus* § 7 *init.* Nach *Josephus Antt.* III, 8, 3 *fin.* dagegen brannten unter Tags drei von den sieben Lampen, bei Nacht alle sieben; nach der Mischna bei Tag eine, bei Nacht alle sieben (*Tamid* III, 9. VI, 1, und dazu das Referat bei Krüger, Theol. Quartalschr. 1857, S. 248 f. Ebenso *Siphra* zu *Lev.* 24, 1—4 und *Siphre* zu *Num.* 8, 1—4, worauf Hamburger verweist. Über die ganze Streitfrage auch *Iken*, *Tractatus Talmudicus de cultu quotidiano templi* (1736) *p.* 73—76. 107 *sq.*). Vgl. auch *Pseudo-Hecataeus* bei *Joseph. c. Apion.* I, 22: *ἐπὶ τούτων φῶς ἐστιν ἀναπόσβεστον καὶ τὰς νύκτας καὶ τὰς ἡμέρας.* *Diodor.* XXXIV, 1 (*ed. Müller*): *τὸν δὲ ἀθάνατον λεγόμενον παρ' αὐτοῖς λύχνον καὶ καιόμενον ἀδιαλείπτως ἐν τῷ ναῷ.* — Über den Leuchter selbst s. *Exod.* 25, 31—40. 37, 17—24. I *Makk.* 1, 21. 4, 49. *Philo*, *Vita Mosis* III, 9. *Josephus Antt.* III, 6, 7. *Bell. Jud.* V, 5, 5. VII, 5, 5. *Mischna Menachoth* III, 7. IV, 4. IX, 3 *fin.* *Tamid* III, 6. 9. VI, 1. — Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch I, Kap. 23. Winer, RWB. Art. „Leuchter". Bähr, Symbolik 2. Aufl. I, 492—499. Krüger, Der siebenarmige Leuchter (Tüb. Theol. Quartalschr. 1857, S. 238—261). Riehms Wörterb. Art. „Leuchter" (mit Abbildungen). Hamburger, Real-Enz. für Bibel und Talmud, Supplementbd. (1886) S. 40 f. Art. „Beständiges Licht". *Levesque*, Art. *Chandelier* in: *Vigouroux*, *Dictionnaire de la Bible* II, 541—546. *Cook*, Art. *Candlestick* in: *Encyclopaedia Biblica* I, 644—647. — Eine authentische Abbildung des Leuchters ist uns erhalten auf den Reliefs des Titusbogens in Rom (s. oben § 20 Bd. I, S. 636 f.); auch auf alten Glasgeräten und Grabschriften ist er nicht selten abgebildet, s. *Garrucci*, *Storia*

mußten[19]. — Die Front des Tempels | war gegen Osten gerichtet. Vor demselben, unter freiem Himmel, befand sich der große **Brandopferaltar** oder „der **Altar**" *κατ' ἐξοχήν*, an welchem mit Ausnahme des Räucherns alle Opferhandlungen vollzogen werden mußten. Er war ein hoher viereckiger Aufbau von gewaltigen Dimensionen, an der Basis nach den Maßangaben der Mischna 32 Ellen im Geviert (während z. B. das Innere des Tempels nur 20 Ellen breit war); nach oben verjüngte er sich in mehreren Abstufungen, so daß die obere Fläche noch 24 Ellen im Geviert maß[20]. Der ganze Aufbau war aus unbehauenen Steinen, an welche nie ein Eisen gekommen war, errichtet[21]. Auf der Südseite führte

---

della arte cristiana vol. VI, 1880, *tav.* 490, *The Jewish Encyclopedia* III, 1902, *p.* 532 (im Art. *Candlestick*, elf verschiedene Abbildungen), ebendas. VIII, 493 *sq.* (Art. *Menorah*). — Über die Stellung des Leuchters südlich vom Altar s. *Exod.* 26, 35. 40, 24.

19) Über die Bedienung des Schaubrottisches s. *Lev.* 24, 5—9. *Philo, De victimis* § 3 (*ed. Mangey* II, 239 *sq.*). *Josephus Antt.* III, 10, 7. — Über den Schaubrottisch selbst: *Exod.* 25, 23—30. 37, 10—16. I *Makk.* 1, 22. 4, 49. *Philo, Vita Mosis* III, 10. *Josephus Antt.* III, 6, 6. *Bell. Jud.* V, 5, 5. VII, 5, 5. *Mischna Menachoth* XI, 5—7. Vgl. auch die Beschreibung des Tisches, welchen angeblich Ptolemäus Philadelphus dem Tempel von Jerusalem schenkte, bei *Pseudo-Aristeas ed. Wendland* § 52—72. *Joseph. Antt.* XII, 2, 7—8. — Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer B. I, Kap. 24. Winer RWB. Art. „Schaubrode" und „Schaubrodtisch". Bähr, Symbolik 2. Aufl. I, 488—492. Thalhofer, Die unblutigen Opfer des mosaischen Cultes S. 73—78. 156—168. Leyrer, Art. Schaubrode und Schaubrodtisch in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XIII, 467—472. Delitzsch in Riehms Wörterb. S. 1388—1392 (mit Abbildung). Strack in Herzogs Real-Enz. 2. Aufl. XIII, 455—458. *Kennedy*, Art. *Shewbread* in: *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 495—497. Eine Abbildung des Tisches findet sich auf den Reliefs des Titusbogens. Vgl. dazu: Holzinger, Der Schaubrodtisch des Titusbogens (Zeitschr. für die Alttest. Wissensch. XXI, 1901, S. 341 f.). — Über die Stellung des Tisches nördlich vom Räucheraltar s. *Exod.* 26, 35. 40, 22.

20) Vgl. bes. die Beschreibungen in der Mischna *Middoth* III, 1—4 und bei *Josephus Bell. Jud.* V, 5, 6; *Antt.* IV, 8, 5; ferner: *Pseudo-Hecataeus* bei *Joseph. c. Apion.* I, 22 (*ed. Niese* § 198); *Aristeas ed. Wendland* § 87. I *Makk.* 4, 44—47. *Philo, De victimas offerentibus* § 4. Maßangaben auch bei *Ezech.* 43, 13—17. — Monographien bei *Ugolini, Thes. t.* X. Winer RWB. Art. „Brandopferaltar". Bähr, Symbolik 2. Aufl. I, 579—582. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, deutsche Übers. von Stübe, 1899, S. 288—292. *The Jewish Encyclopedia* I, 464—469 (Art. *Altar*). — Analoga in den heidnischen Kulten s. bei Reisch, Art. „Altar" in Pauly-Wissowas Real-Enz. I, 1640—1691.

21) *Pseudo-Hecataeus* bei *Joseph. contra Apion.* I, 22: *ἀτμήτων συλλέκτων ἀργῶν λίθων.* I *Makk.* 4, 47. *Philo, De victimas offerentibus* § 4: *ἐκ λίθων λογάδων καὶ ἀτμήτων.* *Joseph. Antt.* IV, 8, 5. *B. J.* V, 5, 6. *Mischna Middoth* III, 4. — Altäre aus rohen Feldsteinen oder auch nur von aufgeworfener Erde sind ohne Zweifel die älteste und primitivste Form der Altäre und

zum Altar ein allmählich ansteigender, ebenfalls aus unbehauenen Steinen errichteter Aufgang hinauf. Das Feuer auf diesem Altare durfte nie ganz ausgehen, auch nicht bei Nacht[22]. — Zwischen dem Tempel und dem Altare befand sich, | ebenfalls unter freiem Himmel, das schon erwähnte eherne Waschbecken (כִּיּוֹר), in welchem sich die Priester vor Ausübung des Dienstes Hände und Füße waschen mußten. — Nördlich vom Altar, ebenfalls unter freiem Himmel, war die Stätte zum Schlachten: es waren Ringe im Fußboden befestigt, an welchen die Tiere beim Schlachten angebunden wurden; in der Nähe waren Säulen zum Aufhängen der geschlachteten Tiere und marmorne Tische zum Hautabziehen und Waschen der Eingeweide[23]. — Der Tempel mit Einschluß des Altares und der Schlachtstätte war von einer Schranke umgeben, innerhalb deren in der Regel nur die Priester eintreten durften; die gewöhnlichen Israeliten nur „wenn es nötig war zum Handauflegen, Schlachten und Schwingen" (תְּנוּפָה)[24].

Der wichtigste Teil des regelmäßigen Gottesdienstes war nun das tägliche Brandopfer der Gemeinde, die עֹלַת הַתָּמִיד oder הַתָּמִיד „das Beständige" schlechthin[25]. Die Sitte eines regel-

---

werden auch noch in der jahvistischen Gesetzgebung als das Gewöhnliche vorausgesetzt (*Exod.* 20, 24—26; vgl. *Deut.* 27, 5—6). Schon Salomo ließ aber in Jerusalem einen ehernen Altar erbauen (I *Reg.* 8, 64. 9, 25. II *Reg.* 16, 14—15. II *Chron.* 4, 1). Der Priesterkodex, der das ganze Heiligtum als transportabel schildern will, konstruiert zu diesem Zweck einen Brandopferaltar aus Holz mit Erzbekleidung (*Exod.* 27, 1—8. 38, 1—7. *Num.* 17, 1—5). Ein solcher hat schwerlich je existiert. Die Praxis der nachexilischen Zeit hat vielmehr wieder auf die älteren gesetzlichen Bestimmungen *Exod.* 20, 25. *Deut.* 27, 5—6 zurückgegriffen. Vgl. überh. Wellhausen, Gesch. I, 30. 38 f. = Prolegomena 5. Ausg. S. 29 f. 37 f.

22) *Lev.* 6, 6. *Philo, De victimas offerentibus* § 5 *init.* (*ed. Mangey* II, 254). *Joseph. Bell. Jud.* II, 17, 6. Vgl. auch II *Makk.* 1, 18—36, und *Buxtorf, Historia ignis sacri et caelestis sacrificia consumentis* (bei *Ugolini, Thes. t.* X). Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch I, Kap. 34.

23) *Middoth* III, 5. V, 2. *Tamid* III, 5. *Schekalim* VI, 4. — Daß die Schlachtung der Brandopfer nördlich vom Altare stattfinden muß, wird schon *Lev.* 1, 11 vorgeschrieben. An derselben Stätte mußten aber auch die Sünd- und Schuldopfer geschlachtet werden (*Lev.* 4, 24. 29. 33. 6, 18. 7, 2. 14, 13). Nur bei den Mahlopfern fehlt diese Bestimmung; s. Knobel-Dillmann zu *Lev.* 1, 11. Genaueres über die verschiedenen Örtlichkeiten, an welchen die Opfer geschlachtet wurden, s. *Sebachim* V.

24) Über die Schranke s. bes. *Joseph. Bell. Jud.* V, 5, 6. *Antt.* VIII, 3, 9. XIII, 13, 5. Grätz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1876, S. 388 ff. In diesen „Vorhof der Priester" durften aber nach *Kelim* I, 8 zu den angegebenen Zwecken auch die Israeliten eintreten.

25) עֹלַת הַתָּמִיד z. B. *Num.* 28, 10. 15. 24. 31; *cap.* 29, 16. 19. 22. 25. 28. 31. 34. 38. *Esra* 3, 5. *Nehem.* 10, 34. — הַתָּמִיד z. B. *Daniel* 8, 11—13. 11, 31.

mäßigen täglichen Opfers ist verhältnismäßig sehr alt. Im einzelnen war aber die Ausführung zu verschiedenen Zeiten verschieden; nicht nur insofern, als vor dem Exil die Könige die Kosten bestritten (*Ezech.* 45, 17 und 46, 13—15 nach den LXX), während es später Sache der Gemeinde wurde, sondern auch dem Inhalte nach[26]. Zur Zeit des Ahas wurde morgens nur ein Brandopfer und abends nur ein Speisopfer dargebracht (II *Reg.* 16, 15). Diese Sitte war so feststehend, daß hiernach die Tageszeiten bestimmt wurden. Die Zeit „da man das Speisopfer bringt" ist soviel wie gegen Abend (I *Reg.* 18, 29. 36). Ja diese Zeitbestimmung hat sich so fest eingebürgert, daß sie auch noch beibehalten wurde, als man längst auch abends ein Brandopfer darbrachte (*Esra* 9, 4—5. *Daniel* 9, 21)[27]. Letzteres geschah, wie es scheint, noch nicht zur Zeit Ezechiels. Doch hat bereits Ezechiel insofern eine Erweiterung der älteren Sitte, als nach ihm des Morgens ein Brandopfer und ein Speisopfer dargebracht werden soll (*Ezech.* 46, 13—15). Der Priesterkodex dagegen schreibt nun vor, daß sowohl morgens als gegen Abend je ein Brandopfer und ein Speisopfer dargebracht werden solle, und dazu auch je ein Trankopfer (*Exod.* 29, 38—42. *Num.* 28, 3—8). In dieser Form, als ein zweimaliges tägliches Brandopfer, wird das tägliche Opfer auch vom Chronisten als altherkömmlich vorausgesetzt (I *Chron.* 16, 40. II *Chron.* 13, 11. 31, 3). Es war der eigentliche Kern- und Mittelpunkt des ganzen Opferkultus. Seine Darbringung durfte unter keinen Umständen unterlassen werden. Als im Jahre 70 Jerusalem längst von den Römern eingeschlossen war und die Hungersnot schon aufs höchste gestiegen war, wurde doch noch regelmäßig das tägliche Opfer dargebracht; und es galt als einer der schwersten Schläge, als es endlich am 17. Tammus eingestellt werden mußte[28].

Die genaueren Bestimmungen des Priesterkodex über das Tamid

12, 11. *Mischna Pesachim* V, 1. *Joma* VII, 3. *Taanith* IV, 6. *Menachoth* IV, 4. Der ganze Traktat *Tamid* hat hiernach seinen Namen.

26) Vgl. zum Folgenden: *Kuenen*, *De godsdienst van Israël* II, 270—272. Wellhausen, Geschichte Israels I, 81—82 = Prolegomena zur Gesch. Israels 5. Ausg. S. 78 f. *Reuss*, *L'histoire sainte et la loi* (*La Bible, Ancien Testament*, *P.* III) I, 262. Smend, Exeget. Handbuch zu Ezechiel S. 381 f. — Die Gegenbemerkungen Dillmanns (Exeget. Handb. zu Exodus und Leviticus S. 313 f.) können den klar vorliegenden Tatbestand nicht erschüttern.

27) Auch noch in der Mischna ist die Zeit der *Mincha* (des Speisopfers) soviel wie nachmittags, z. B. *Berachoth* IV, 1. *Pesachim* X, 1. *Rosch haschana* IV, 4. *Megilla* III, 6. IV, 1.

28) *Joseph. Bell. Jud.* VI, 2, 1. *Mischna Taanith* IV, 6. — Auch in der Verfolgungszeit unter Antiochus Epiphanes wurde die Abschaffung des Tamid als das ärgste Übel angesehen (*Daniel* 8, 11—13. 11, 31. 12, 11).

sind folgende (*Exod.* 29, 38—42. *Num.* 28, 3—8)[29]. Sowohl morgens als abends wurde als Brandopfer je ein einjähriges männliches fehlerloses Lamm geopfert, bei dessen Darbringung die allgemeinen Bestimmungen über das Brandopfer überhaupt, namentlich *Lev.* 1, 10—13 und 6, 1—6 zu beobachten waren. Gleichzeitig mußte jedesmal auch ein Speisopfer und ein Trankopfer dargebracht werden, wie der Priesterkodex überhaupt für alle Brandopfer eine solche Zugabe von Speisopfer und Trankopfer vorschreibt (*Num.* 15, 1—16). Bei einem Lamm bestand das Speisopfer aus einem Zehntel Epha feinen Mehles (סֹלֶת), welches mit einem Viertel Hin feinen Öles vermengt wurde (בָּלוּל, also nicht gebacken); das Trankopfer bestand aus einem Viertel Hin Weines. Die Zeit für die Darbringung des Morgenopfers war früh bei Tagesanbruch; die für das Abendopfer nach den biblischen Bestimmungen בֵּין הָעַרְבַּיִם, d. h. im Abendzwielicht; später war es üblich geworden, das Abendopfer schon nachmittags darzubringen, nach unserer Stundenzählung ungefähr um drei Uhr[30].

In Verbindung mit dem täglichen Brandopfer der Gemeinde wurde stets auch das tägliche Speisopfer des Hohenpriesters dargebracht. Nach *Lev.* 6, 12—16 mußte nämlich der Hohepriester täglich (תָּמִיד)[31] morgens und abends ein Speisopfer darbringen,

---

29) Vgl. auch *Lightfoot*, *Ministerium templi c.* IX (*Opp.* I, 716—722). — Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer B. V, Kap. 1—2. — Winer RWB. Art. „Morgen- und Abendopfer". — Keil, Handb. der bibl. Archäologie (2. Aufl. 1875) S. 373 f. — Haneberg, Die religiösen Alterthümer S. 604—609. — Hamburger, Real-Enz. Supplementbd. III, 1892, S. 106 ff. (Art. „Tempelgottesdienst"). — Das Genauere im Traktat *Tamid*, vgl. unten Anm. 42.

30) Philo und Josephus geben an den Hauptstellen, wo sie vom Tamid sprechen, nur die biblischen Zeitbestimmungen wieder (*Philo, De victimis* § 3: *Καθ' ἑκάστην μὲν οὖν ἡμέραν δύο ἀμνοὺς ἀνάγειν διείρηται, τὸν μὲν ἅμα τῇ ἕῳ, τὸν δὲ δείλης ἑσπέρας*. *Joseph. Antt.* III, 10, 1: *ἐκ δὲ τοῦ δημοσίου ἀναλώματος νόμος ἐστὶν ἄρνα καθ' ἑκάστην ἡμέραν σφάζεσθαι τῶν αὐτοετῶν ἀρχομένης τε ἡμέρας καὶ ληγούσης*). Die wirkliche Praxis der späteren Zeit erhellt aus *Antt.* XIV, 4, 3: *δὶς τῆς ἡμέρας, πρωΐ τε καὶ περὶ ἐνάτην ὥραν, ἱερουργούντων ἐπὶ τοῦ βωμοῦ*. Hiermit stimmt genau die Angabe der Mischna *Pesachim* V, 1, daß das Abendopfer gewöhnlich um 8½ Uhr geschlachtet und um 9½ Uhr dargebracht wurde (also nach unserer Stundenzählung um 2½ und 3½ Uhr nachmittags). Vgl. auch *Jos. contra Apion.* II, 8 (ed. *Niese* § 105): *mane etiam aperto templo oportebat facientes traditas hostias introire et meridie rursus dum clauderetur templum.* Daher pflegte man auch um die neunte Stunde in den Tempel zum Gebet zu gehen und überhaupt zu beten (Apgesch. 3, 1. 10, 3. 30). S. überh.: Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael III, 184 f.

31) Die Worte „am Tage seiner Salbung" *Lev.* 6, 13 sind damit nicht zu vereinigen; das eine oder das andere ist ein späterer Zusatz. S. Dillmann,

welches von dem Speisopfer der Gemeinde, das die Zugabe zum Brandopfer bildete, sowohl nach der Quantität, als nach der Art der Zubereitung verschieden war. Es bestand im ganzen nur aus einem Zehntel Epha Mehl, von welchem die Hälfte morgens und die Hälfte abends dargebracht wurde; und es wurde nicht nur mit Öl | vermengt, sondern, nachdem dies geschehen war, auf einer flachen Pfanne (מַחֲבַת) gebacken; die fertigen Kuchen wurden in Stücke gebrochen, mit Öl übergossen und so dargebracht (*Lev.* 6, 14 vgl. mit *Lev.* 2, 5—6)[32]. Wegen der Art seiner Zubereitung heißt es in der späteren Zeit schlechthin חֲבִיתִּים, „das Gebackene (die Kuchen)", und kommt unter diesem Namen direkt oder indirekt schon beim Chronisten[33] und dann namentlich in der Mischna vor[34]. — Da die Darbringung dieses Opfers Pflicht des Hohenpriesters war, kann man allerdings von einem täglichen Opfer desselben sprechen[35]. Allein der Hohepriester ist dabei der Dar-

Exegetisches Handb. zu Exodus und Leviticus S. 442. Baentsch, Exodus-Leviticus-Numeri, zu Lev. 6, 12. — Die jüdische und christliche Exegese hat den Widerspruch, der in der Stelle liegt, auf verschiedene Weise zu heben gesucht. S. überhaupt Frankel, Über den Einfluß der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik (1851) S. 143 f. Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer B. III, Kap. 9. Thalhofer, Die unblutigen Opfer des mosaischen Cultes (1848) S. 139—151. Kurtz, Der alttestamentliche Opfercultus (1862) S. 302—305. Merx in Hilgenfelds Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1863, S. 55—63. Hoffmann, Magazin für die Wissensch. des Judenth. IV. Jahrg. 1877, S. 5—16. Olitzki, Flavius Josephus und die Halacha 1. Tl. 1885, S. 57 f.

32) Über die Zubereitung vgl. auch *Philo, De victimis* § 15. *Joseph. Antt.* III, 10, 7. *Menachoth* XI, 3. Es fand dabei statt לִישָׁה (Kneten) und אֲפִיָּה (Backen). — Lundius, Die alten jüd. Heiligthümer B. III, Kap. 39, Nr. 51—61. Thalhofer, Die unblutigen Opfer S. 151 ff.

33) I *Chron.* 9, 31. Die LXX erklären hier מַעֲשֵׂה הַחֲבִתִּים geradezu durch *τὰ ἔργα τῆς θυσίας τοῦ τηγάνου τοῦ μεγάλου ἱερέως.* So auch *Gesenius, Thesaurus s. v.* חבתים. Wahrscheinlich meint aber der Chronist doch nicht nur das Speisopfer des Hohenpriesters, sondern das gebackene Speisopfer überhaupt.

34) *Tamid* I, 3. III, 1. IV *fin. Joma* II, 3. III, 4. *Menachoth* IV, 5. XI, 3. *Middoth* I, 4. — Aus *Tamid* III, 1; IV *fin.; Joma* II, 3 erhellt, daß das hohepriesterliche Speisopfer zwischen dem Speisopfer der Gemeinde und dem Trankopfer dargebracht wurde. Vgl. überhaupt unten die ausführliche Beschreibung des täglichen Gottesdienstes nach Traktat *Tamid.*

35) *Jesus Sirach* 45, 14: „Sein Mehlopfer wird ganz verbrannt, alltäglich als ständiges zweimal". — *Philo, De specialibus legibus* II § 23 (*Mang.* II, 321): *εὐχὰς δὲ καὶ θυσίας τελῶν καθ' ἑκάστην ἡμέραν.* — Auch die bekannte Stelle im Hebräerbrief (*Ebr.* 7, 27) ist wohl von hier aus zu erklären; nur ist freilich dieses tägliche Speisopfer des Hohenpriesters kein Sündopfer, wie es nach dem Hebräerbrief scheinen könnte. — Über einige talmudische Stellen,

bringende nur in dem Sinne, in welchem bei dem täglichen Brandopfer die Gemeinde die darbringende ist, d. h. er hat es in seinem Namen und auf seine Kosten darbringen zu lassen[36]; keineswegs ist aber nötig, daß er dabei selbst fungiert. Aus Josephus wissen wir, daß der Hohepriester in der Regel an den Sabbaten und Festtagen fungierte (s. oben S. 319 Anm. 4). An den übrigen Tagen wurde das Speisopfer des Hohenpriesters so gut wie die Opfer der Gemeinde von den eben im Dienst befindlichen Priestern dargebracht: | wenn die einzelnen Verrichtungen des Tagesdienstes verlost wurden, wurde immer auch darüber gelost, wer die חֲבִיתִין, d. h. das Speisopfer des Hohenpriesters, darzubringen habe[37]. Ja — da im Gesetz dieses Opfer als ein Opfer „Aarons und seiner Söhne“ bezeichnet ist (*Lev.* 6, 13), so konnte es auch aufgefaßt werden als ein Opfer, welches die Priester für sich darbringen[38].

Außer der Darbringung dieser Opfer gehörte zu dem täglichen Dienste der Priester auch die Bedienung des Räucheraltares und des Leuchters im Innern des Tempels. Auf dem Räucheraltar mußte sowohl morgens als abends ein Räucheropfer dargebracht werden (*Exod.* 30, 7—8); und zwar mußte des Morgens

---

an welchen scheinbar oder wirklich von einem täglichen Opfern des Hohenpriesters die Rede ist, s. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael II, 140 f.

36) *Joseph. Antt.* III, 10, 7: *θύει δ' ὁ ἱερεὺς* (= der Hohepriester) *ἐκ τῶν ἰδίων ἀναλωμάτων, καὶ δὶς ἑκάστης ἡμέρας τοῦτο ποιεῖ, ἄλευρον ἐλαίῳ μεμαγμένον καὶ πεπηγὸς ὀπτήσει βραχείᾳ· καὶ εἷς μέν ἐστιν ἀσσάρων τοῦ ἀλεύρου, τούτου δὲ τὸ μὲν ἥμισυ πρωῒ τὸ δ' ἕτερον δείλης ἐπιφέρει τῷ πυρί.* — Wenn ein Hoherpriester starb, so mußte bis zum Amtsantritt des Nachfolgers das Speisopfer auf Kosten der Gemeinde dargebracht werden, nach R. Juda auf Kosten der Erben (*Schekalim* VII, 6).

37) *Tamid* III, 1. IV *fin. Joma* II, 3. — Genau genommen ist an diesen Stellen allerdings nicht von der eigentlichen Opferung die Rede, sondern nur von dem Hinbringen der Opferbestandteile an den Aufgang zum Altar. Allein nach *Tamid* V, 2, *Joma* II, 4—5 wurde auch für die eigentliche Opferung (das Hinaufbringen auf den Altar) wieder dieselbe Zahl von Priestern bestimmt wie für das Hinbringen zum Altar, nämlich neun, entsprechend den neun Opferbestandteilen, unter welchen eben an den zuerst genannten Stellen (*Tamid* III, 1. IV *fin. Joma* II, 3) die חביתין ausdrücklich erwähnt werden. Es kann also kein Zweifel sein, daß auch die eigentliche Opferung der חביתין in der Regel durch einen gemeinen Priester vollzogen wurde.

38) *Philo, Quis rerum div. heres* § 36 (*Mang.* I, 497): *Ἀλλὰ καὶ τὰς ἐνδελεχεῖς θυσίας ὁρᾷς εἰς ἴσα διῃρημένας, ἥν τε ὑπὲρ αὑτῶν ἀνάγουσιν οἱ ἱερεῖς διὰ τῆς σεμιδάλεως, καὶ τὴν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους τῶν δυοῖν ἀμνῶν, οὓς ἀναφέρειν διείρηται.* — *De victimis* § 15 (*ed. Mangey* II, 250): *Σεμίδαλις γὰρ ἡ ἐνδελεχὴς αὐτῶν θυσία μέτρου ἱεροῦ τὸ δέκατον καθ' ἑκάστην ἡμέραν, οὗ τὸ μὲν ἥμισυ πρωίας, τὸ δὲ ἥμισυ δείλης προσάγεται ταγηνισθὲν ἐν ἐλαίῳ, μηδενὸς εἰς βρῶσιν ὑπολειφθέντος.*

das Räucheropfer dem Brandopfer vorangehen, des Abends aber ihm nachfolgen, so daß das tägliche Brandopfer von der Darbringung des Räucheropfers gleichsam umrahmt war[39]. — Auch der Leuchter mußte jeden Morgen und Abend bedient werden. Morgens wurden die Lampen gereinigt und mit neuem Öl versehen, wobei man für den Tag eine oder mehrere (nach Josephus: drei) Lampen brennen ließ. Abends wurden auch die übrigen Lampen angezündet, da während der Nacht alle sieben brennen | sollten (s. bes. *Exod.* 30, 7—8. II *Chron.* 13, 11; und überh. oben S. 342 f.).

Zu der Schönheit der Gottesdienste des Herrn gehörte endlich auch Musik und Gesang. Wenn das Brandopfer dargebracht war, fielen die Leviten mit Gesang und Saitenspiel ein, und zwei Priester bliesen mit silbernen Trompeten (II *Chron.* 29, 26—28. *Num.* 10, 1. 2. 10). Während dessen war auch das Volk im Tempel zum Gebet versammelt. So oft die Priester bei den Abschnitten des Gesanges in die Trompeten stießen, warf das Volk sich zur Anbetung nieder[40]. Für den Gesang der Leviten war für jeden Tag der Woche je ein Psalm bestimmt, und zwar für Sonntag

39) *Philo, De victimis* § 3 (*Mangey* II, 239): *δὶς δὲ καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐπιθυμιᾶται τὰ πάντων εὐωδέστατα θυμιαμάτων εἴσω τοῦ καταπετάσματος, ἀνίσχοντος ἡλίου καὶ δυομένου, πρό τε τῆς ἑωθινῆς θυσίας καὶ μετὰ τὴν ἑσπερινήν.* — *De victimas offerentibus* § 4 (*Mang.* II, 254): *οὐ γὰρ ἐφίεται τὴν ὁλόκαυτον θυσίαν ἔξω προσαγαγεῖν, πρὶν ἔνδον περὶ βαθὺν ὄρθρον ἐπιθυμιᾶσαι.* — Noch genauer ist die Angabe der Mischna *Joma* III, 5: „Die Morgen-Räucherung fand statt zwischen dem Blutsprengen und der Opferung der Glieder; die Abend-Räucherung zwischen der Opferung der Glieder und den Trankopfern".

40) Über die Versammlung des Volkes zum Gebet im Tempel s. *Luc.* 1, 10. *Actor.* 3, 1. Das Genauere nach Traktat *Tamid* s. weiter unten. — Ganz verkehrt ist die auf Mißverständnis von *Act.* 2, 15. 3, 1. 10, 3. 9. 30 beruhende Meinung, daß je um die dritte, sechste und neunte Stunde (also nach unserer Zählung um 9, 12 und 3 Uhr) eine ständige Gebetszeit gewesen sei (so z. B. *Schoettgen*, *Horae hebr.* I, 418. Winer RWB. I, 398. De Wette zu *Act.* 2, 15. Meyer zu *Act.* 3, 1). Die wirklichen drei Gebetszeiten waren vielmehr: 1) früh morgens zur Zeit des Morgenopfers, 2) nachmittags um die neunte Stunde (3 Uhr) zur Zeit des Abendopfers, 3) abends zur Zeit von Sonnenuntergang. S. *Berachoth* I, 1 ff. IV, 1. *Maimonides*, *Hilchoth Tephilla* c. I—III (Petersburger Übersetzung I, 257 ff.). Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael III, 183 ff. Hamburger, Real-Enz. für Bibel und Talmud, II. Abt. Artikel „Morgengebet", „Minchagebet", „Abendgebet". Delitzsch, Zeitschr. für luth. Theol. 1877, S. 6. — Über die christlichen Gebetszeiten s. Harnacks Anmerkung zu *Διδαχή* VIII, 3 (Texte und Untersuchungen II, 1—2, S. 27).

Ps. 24, Montag Ps. 48, Dienstag Ps. 82, Mittwoch Ps. 94, Donnerstag Ps. 81, Freitag Ps. 93, Sabbat Ps. 92[41]. |

In der hier beschriebenen Form wird der Tempelgottesdienst schon vom Siraciden mit Begeisterung geschildert (*Sirach* 50, 11—21). Eine sehr detaillierte, offenbar auf guter Überlieferung ruhende Schilderung des Morgengottesdienstes gibt die Mischna im Traktat *Tamid*, dessen wesentlicher Inhalt hier zur Ergänzung des Bisherigen noch folgen möge[42].

---

41) *Tamid* VII *fin.* Dazu Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch IV, Kap. 5, Nr. 25. Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael III, 163f. Grätz, Die Tempelpsalmen (Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1878, S. 217—222). Delitzschs Kommentar zu den Psalmen. Büchler, Zum Vortrage und Umfange der Tempelpsalmen (Zeitschr. für die alttest. Wissensch. 1900, S. 97—114) [sucht zu zeigen, daß nicht alle Psalmen vollständig gesungen wurden]. — Bei fünf dieser Psalmen ist die Bestimmung für den betreffenden Tag auch in den Überschriften der LXX richtig angegeben, *Ps.* 24 (23): *τῆς μιᾶς σαββάτου*, *Ps.* 48 (47): *δευτέρᾳ σαββάτου*, *Ps.* 94 (93): *τετράδι σαββάτου*, *Ps.* 93 (92): *εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου, ὅτε κατῴκισται ἡ γῆ*, *Ps.* 92 (91): *εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου*. Dazu kommt *Vet. Lat. Ps.* 81: *quinta Sabbati*, was auch aus griechischer Vorlage stammen muß. Beim Sabbatpsalm ist die Angabe auch in den masorethischen Text eingedrungen. — Für die Wahl der Psalmen soll nach jüdischer Ansicht die Parallele mit den sechs Schöpfungstagen maßgebend gewesen sein (s. *Rosch haschana* 31ª, *Sopherim* XVIII, 1, die Kommentare von Bartenora und Maimonides in Surenhusius' Mischna-Ausgabe V, 310). Allein eine solche Parallele ist bei den meisten der Psalmen schlechterdings nicht zu entdecken. Man ist auf jene Meinung offenbar deshalb gekommen, weil allerdings die Schriftlektion der Standmänner (s. über diese oben S. 338) in der Weise geordnet war, daß im Laufe der Woche die ganze Schöpfungsgeschichte sukzessive zur Vorlesung kam (*Taanith* IV, 3: am ersten Wochentag las man das 1. und 2. Tagewerk, am zweiten Wochentag das 2. und 3. Tagewerk u. s. f.). — Außer den Wochenpsalmen wurden selbstverständlich auch noch viele andere bei den verschiedensten Anlässen im Tempel gebraucht. So wurde z. B. an den hohen Festtagen immer das sogenannte Hallel gesungen, d. h. nach gewöhnlicher Ansicht Ps. 113—118; doch ist die Überlieferung darüber, was unter dem Hallel zu verstehen sei, schwankend, s. *Buxtorf*, *Lex. Chald. col.* 613—616 (*s. v.* הלל). *Lightfoot*, *Horae Hebr.* zu *Luc.* 13, 35 (*Opp.* II, 538 *sq.*). *Lundius* zu *Taanith* III, 9 (in Surenhusius' Mischna II, 377). Grätz, Monatsschr. 1879, S. 202 ff. 241 ff. Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* הלל. Hamburger, Real-Enz. für Bibel und Talmud, II. Abth. Art. „Hallel". *King*, *The Hallel* (*The Expositor* 1889, *Febr. p.* 121—135). Büchler, Die Hallelpsalmen im Tempel (Zeitschr. für die alttest. Wissensch. 1900, S. 114—135). *L. Cohen*, Art. *Hallel* in: *The Jewish Encyclopedia* VI, 176—178.

42) Der Traktat steht in Surenhusius' Mischna-Ausgabe Bd. V, S. 284—310; und bei *Ugolini*, *Thesaurus t.* XIX, *col.* 1467—1502. Die Hauptstellen nebst sonstigem Material auch bei *Ugolini*, *Thes.* XIII, 942—1055. Eine gute Separat-Ausgabe (ebenfalls, wie die bisher genannten, mit lat. Übers. und Anmerkungen) ist: *Tractatus Talmudicus de cultu quotidiano templi, quem ver-*

Die diensttuenden Priester schliefen in einem Gemach des inneren Vorhofes. Am frühen Morgen, noch ehe der Tag anbrach, kam der Beamte, welcher die Verlosung der Dienstgeschäfte zu leiten hatte, und ließ zunächst losen, wer die Reinigung des Brandopferaltares von der Asche zu besorgen habe. Diejenigen, welche dies zu tun wünschten, mußten schon vor Ankunft des Beamten das vorgeschriebene Tauchbad genommen haben. Unter ihnen wurde dann einer durchs Los für jenes Geschäft bestimmt. Derselbe ging sofort noch in der Dunkelheit, nur beim Scheine des Altarfeuers, an seine Verrichtung. Er wusch sich Hände und Füße an dem ehernen Waschbecken, das zwischen Tempel und Altar stand, stieg auf den Altar und räumte mit einer silbernen Pfanne die Asche weg. Während er dies tat, gingen auch die Verfertiger des gebackenen Speisopfers (des Hohenpriesters) an ihr Geschäft[43]. — Nun wurde frisches Holz auf den Altar gebracht, und während dieses brannte, gingen die Priester, nachdem sie alle sich auch Hände und Füße am Waschbecken gewaschen hatten, hinab in die *lischkath ha-gasith* (s. über diese oben S. 263 f.), wo die weitere Verlosung stattfand[44].

Der Beamte ließ nun losen, 1) wer schlachten solle, 2) wer das Blut an den Altar sprengen, 3) wer den inneren Altar von der Asche reinigen, 4) wer den Leuchter reinigen, ferner: wer die Stücke des Schlachtopfers an den Aufgang zum Altar hinbringen solle, nämlich wer 5) den Kopf und den einen Hinterfuß, 6) die beiden Vorderfüße, 7) den Schwanz und den anderen Hinterfuß, 8) die Brust und das Halsstück, 9) die beiden Seiten, 10) die Eingeweide, 11) wer das Mehlopfer hinbringen solle, 12) wer das gebackene Speisopfer (des Hohenpriesters), 13) wer den Wein[45]. — Man ging nun hinaus und sah, ob der Tag schon anbreche. Sobald die Morgenröte am Himmel stand, holte man ein Lamm aus der Lämmerkammer und die 93 Dienstgeräte aus der Gerätekammer. Das Lamm, das zum Opfer bestimmt war, wurde noch aus einem goldenen Becher getränkt und dann zur Schlachtstätte nördlich vom Altar geführt[46].

Inzwischen gingen die beiden, welche den Räucheraltar und den Leuchter zu reinigen hatten, nach dem Tempel, ersterer mit

---

sione Latina donatum et notis illustratum . . . sub praesidio Dn. ***Conradi Ikenii*** *patrui sui . . . eruditorum examini subjicit auctor* ***Conradus Iken****, Bremae* 1736.

43) *Tamid* I, 1—4. Vgl. *Joma* I, 8. II, 1—2.

44) *Tamid* II, 1—5.

45) *Tamid* III, 1. *Joma* II, 3.

46) *Tamid* III, 2—5. Vgl. *Joma* III, 1—2.

einem goldenen Eimer (טֶנִי), letzterer mit einem goldenen Krug (כּוּז). Sie öffneten das große Tor des Tempels, traten ein und besorgten das Reinigen des Räucheraltares und des Leuchters; letzteres geschah jedoch in der Art, daß die zwei östlichsten Lampen, wenn sie noch brannten, zunächst unberührt blieben und nur die fünf übrigen gereinigt wurden. Nur für den Fall, daß die zwei östlichsten erloschen waren, mußten sie zuerst gereinigt und wieder angezündet werden, ehe das Reinigen der übrigen erfolgte. Die Geräte, welche die beiden Priester beim Reinigen gebraucht hatten, ließen sie im Tempel zurück, indem sie selbst hinausgingen[47].

Während jene beiden im Tempel beschäftigt waren, wurde von dem dazu bestimmten Priester das Lamm an der Schlachtstätte geschlachtet und von einem anderen das Blut aufgefangen und an den Altar gesprengt. Darauf wurde dem Lamm die Haut abgezogen, und es in einzelne Stücke zerlegt. Jeder der dazu bestimmten Priester erhielt das ihm zukommende Stück. Die Eingeweide wurden auf marmornen Tischen an der Schlachtstätte gewaschen. Im ganzen waren es sechs Priester, unter welche die einzelnen Stücke des | Tieres verteilt wurden. Ein siebenter hatte das Mehlopfer, ein achter das gebackene Speisopfer (des Hohenpriesters), ein neunter den Wein zum Trankopfer. Dies alles wurde zunächst auf der westlichen Seite des Aufganges zum Altar, an der unteren Hälfte desselben niedergelegt und mit Salz versehen, worauf die Priester sich wieder in die *lischkath ha-gasith* begaben, um das Schma zu beten[48].

Nachdem sie das Schma gebetet hatten, wurde abermals gelost. Zunächst wurde unter denen, welche noch nie das Räucheropfer dargebracht hatten, einer durchs Los für dieses bestimmt[49]. Dann

---

47) *Tamid* III, 6—9. — Zur Auslegung von *Tamid* III, 6 vgl. auch Grätz, Monatsschr. 1880, S. 289 ff.

48) *Tamid* IV, 1—3. Über die Stelle, wo die Stücke niedergelegt wurden, s. auch *Schekalim* VIII, 8. Nach *Schekalim* VI, 4 befand sich zu diesem Zweck auf der westlichen Seite des Aufgangs zum Altar ein marmorner Tisch. — Über das Salzen der Opferstücke s. *Lev.* 2, 13. *Ezech.* 43, 24. *Josephus Antt.* III, 9, 1. Buch der Jubiläen 21, 11. *Testam.* XII *Patriarch. Levi* 9 *fin.*: *καὶ πᾶσαν θυσίαν ἅλατι ἁλιεῖς.* — Nach *Lev.* 2, 13 haben auch im *Ev. Marci* 9, 49 viele Handschriften den Zusatz *καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται.* Der Artikel von *Ricci, Le sacrifice salé Mark.* 9, 49 (*Revue archéol.* 1902, *mai-juin p.* 336—341) schlägt nur eine verkehrte Textänderung vor. — Der Bedarf an Salz war so erheblich, daß sich im Tempel-Vorhof eine eigene Salzkammer befand, vgl. oben S. 324, Anm. 27.

49) Die Darbringung des Räucheropfers galt als der feierlichste Moment der ganzen Opferhandlung. S. *Philo*, *De victimas offerentibus* § 4 (*Mangey* II, 254): *Ὅσῳ γάρ, οἶμαι, λίθων μὲν ἀμείνων χρυσός, τὰ δὲ ἐν ἀδύτοις τῶν*

wurde gelost, wer die einzelnen Bestandteile des Opfers auf den Altar bringen solle (nach R. Elieser ben Jakob taten dies dieselben, welche die Stücke am Aufgang zum Altar niedergelegt hatten). Diejenigen, auf welche diesmal kein Los fiel, waren nun dienstfrei und zogen ihre heiligen Gewänder aus[50].

Der Priester, welchem die Darbringung des Räucheropfers zugefallen war, nahm nun eine mit einem Deckel versehene goldene Schale (כַּף), in welcher sich wieder eine kleinere Schale (בָּזִךְ) mit dem Räucherwerk befand[51]. Ein anderer Priester holte mit einer silbernen Pfanne (מַחְתָּה) Kohlen vom Brandopferaltar und schüttete dieselben in eine goldene Pfanne[52]. — Beide gingen dann in den Tempel. Der eine schüttete die Kohlen aus seiner Pfanne auf den Räucheraltar, warf sich zur Anbetung nieder und ging hinaus. Der andere nahm die kleine Schale mit dem Räucherwerk aus der | größeren Schale, übergab letztere einem dritten Priester und schüttete das Räucherwerk aus der Schale auf die Kohlen des Altares, so daß es in Rauch aufging. Darauf warf er sich ebenfalls zur Anbetung nieder und ging hinaus. Schon vor ihnen waren die beiden, welche das Reinigen des Räucheraltares und des Leuchters besorgt hatten, ebenfalls wieder hineingegangen; ersterer nur um sein Gerät (den טני) zu holen; letzterer ebenfalls um sein Gerät (den כוז) zu holen, zugleich aber auch um von den zwei noch nicht gereinigten Lampen die östliche zu reinigen, während man die andere brennen ließ, um von ihr am Abend die übrigen anzuzünden. War sie verloschen, so wurde sie ebenfalls gereinigt und vom Feuer des Brandopferaltares angezündet[53].

Die fünf Priester, welche im Inneren des Tempels beschäftigt

ἐκτὸς ἁγιώτερα, τοσούτῳ κρείττων ἡ διὰ τῶν ἐπιθυμιωμένων εὐχαριστία τῆς διὰ τῶν ἐναίμων. Daher werden den Priestern namentlich während sie das Räucheropfer darbringen, Offenbarungen zuteil; so dem Johannes Hyrkan (*Jos. Antt.* XIII, 10, 3) und dem Zacharias (*Ev. Luc.* 1, 9—20).

50) *Tamid* V, 1—3. Vgl. *Joma* II, 4—5.

51) Daß der Deckel nicht zum בזך, sondern zum כף gehörte, sieht man aus *Tamid* VII, 2; sowie auch daraus, daß die Möglichkeit vorausgesetzt wird, daß aus dem vollgefüllten בזך etwas in das כף fällt, *Tamid* VI, 3.

52) *Tamid* V, 4—5. — Über die silberne und goldene Kohlenpfanne und über das Räucherwerk vgl. auch *Joma* IV, 4.

53) *Tamid* VI, 1—3. — Nach der obigen Darstellung der Mischna hätte unter Tags nur eine von den sieben Lampen des Leuchters gebrannt, nämlich die mittlere von den drei östlichen. Nach dem in diesem Punkte gewichtigeren Zeugnisse des Josephus dagegen brannten unter Tags drei Lampen. Über die ganze Streitfrage: welche und wie viel Lampen unter Tags brannten, s. oben S. 343.

gewesen waren, traten nun mit ihren fünf goldenen Geräten auf die Stufen vor dem Tempel und sprachen den priesterlichen Segen (*Num.* 6, 22 ff.) über das Volk, wobei der Name Gottes nach seinem Wortlaut ausgesprochen wurde (also יהוה, nicht אדוני)[54].

Jetzt erst erfolgte die Darbringung des Brandopfers, indem die hierzu bestimmten Priester die am Aufgang zum Altar liegenden Stücke des Opfertieres aufnahmen und, nachdem sie die Hände daraufgelegt hatten, auf den Altar warfen[55]. Wenn der Hohepriester opfern wollte, ließ er sich die Stücke von den Priestern geben (vgl. *Sirach* 50, 12), legte die Hände darauf und warf sie auf den Altar. Zuletzt wurden die beiden Speisopfer (das der Gemeinde und das des Hohenpriesters) und das Trankopfer dargebracht. Wenn der Priester sich zum Ausgießen des Trankopfers bückte, wurde den Leviten ein Zeichen zum Beginn des Gesanges gegeben. Sie fielen mit ihrem Gesang ein; und bei jedem Abschnitt des Gesanges bliesen zwei Priester mit silbernen Trompeten; und bei jedem Stoß in die Trompeten warf sich das Volk zur Anbetung nieder[56].

---

54) *Tamid* VII, 2. Vgl. *Sota* VII, 6 (im Wortlaut mitgeteilt § 27 gegen Ende). Außerhalb des Tempels durfte nach den angeführten Stellen der heilige Name auch von den Priestern nicht ausgesprochen werden. Diesen Sachverhalt setzt offenbar schon *Sirach* 50, 20 voraus. Übereinstimmend hiermit sagt Philo, daß der Name Gottes nur im Heiligtum (*ἐν ἁγίοις*) gehört und gesprochen werden dürfe (*Vita Mosis* III, 11 *ed. Mang.* II, 152; hierzu Frankel, Über den Einfluß der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik 1851, S. 26. Siegfried, Philo S. 203; Ritter, Philo und die Halacha S. 131); und Josephus erzählt, daß Moses Gott gebeten habe, er möge ihm auch seinen Namen mitteilen, damit er beim Darbringen des Opfers ihn mit Namen bitten könne, zugegen zu sein (*Antt.* II, 12, 4: *ἵνα θύων ἐξ ὀνόματος αὐτὸν παρεῖναι τοῖς ἱερείοις παρακαλῇ. Καὶ ὁ θεὸς αὐτῷ σημαίνει τὴν ἑαυτοῦ προσηγορίαν*). — Als eine besondere Feierlichkeit wird es bezeichnet, wenn der Hohepriester am Versöhnungstage beim Sündenbekenntnis den heiligen Gottesnamen aussprach (*Joma* VI, 2. *Tamid* III, 8). — Über die Unaussprechlichkeit desselben s. auch *Sanhedrin* X, 1. *Buxtorf*, *Lex. Chald. s. v.* שם, Oehler, Art. „Jehova" in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. VI, 455 ff. Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel S. 261 ff. Leop. Löw, Gesammelte Schriften Bd. I, 1889, S. 187—212. Dalman, Studien zur biblischen Theologie 1889, S. 36—43. Jacob, Im Namen Gottes 1903, S. 164—176. Bousset, Die Religion des Judentums 2. Aufl. 1906, S. 352—355.

55) Das Werfen erforderte eine besondere Kunstfertigkeit, die schon von *Pseudo-Aristeas* gerühmt wird, *ed. Wendland* § 93.

56) *Tamid* VII, 3. Vgl. *Sirach* 50, 11—21. — Der Traktat Tamid ist gegen Schluß ziemlich summarisch. Er beschreibt die Darbringung des Opfers nur für den Fall, daß der Hohepriester selbst opfern will. Auch wird die Darbringung der beiden Speisopfer gar nicht ausdrücklich erwähnt. Daß wir sie an der richtigen Stelle eingeschaltet haben, kann nach der Reihen-

Ganz ähnlich wie der hier beschriebene Morgengottesdienst verlief auch der Abendgottesdienst. Nur wurde bei demselben das Räucheropfer nicht vor, sondern nach dem Brandopfer dargebracht; und die Lampen des Leuchters wurden am Abend nicht gereinigt, sondern angezündet (s. oben S. 350).

Diese beiden täglichen Gemeindeopfer bildeten den Grundstock aller Kultushandlungen im Tempel. Sie wurden in der beschriebenen Weise auch an allen Sabbaten und Festtagen dargebracht. Das Auszeichnende der Sabbate und Festtage bestand aber darin, daß an demselben zu dem gewöhnlichen Tamid noch andere Gemeindeopfer hinzukamen. Am Sabbat bestand die Zugabe in zwei einjährigen männlichen Lämmern, die als Brandopfer dargebracht wurden, nebst zwei Zehnteln Epha feinen Mehles als Speisopfer und dem entsprechenden Quantum Trankopfer. Das Sabbatopfer betrug also gerade so viel, wie das tägliche Morgen- und Abendopfer zusammen[57]. Noch viel größer waren die Zugaben an den Festtagen. Am Passafest z. B. wurden während der siebentägigen Festzeit täglich als Brandopfer dargebracht: zwei | Farren, ein Widder, sieben Lämmer nebst entsprechenden Speis- und Trankopfern, und dazu noch ein Bock als Sündopfer (*Num.* 28, 16—25); am Wochenfest, das nur einen Tag umfaßte, dieselben Opfer wie an jedem Tage des Passafestes (*Num.* 28, 26—31). Am Laubhüttenfest, das als Schlußfest der Ernte zu besonderem Danke verpflichtete, war die Zahl der Opfer noch viel größer. Es wurden dargebracht am ersten Tage des Festes als Brandopfer dreizehn Farren, zwei Widder und vierzehn Lämmer, nebst entsprechenden Speis- und Trankopfern, und dazu noch ein Bock als Sündopfer; an jedem der folgenden sechs Festtage dieselben Opfer, nur an jedem folgenden Tage immer ein Farre weniger als an dem vor-

---

folge, in welcher sie sonst (*Tamid* III, 1. IV *fin.*) erwähnt werden, nicht zweifelhaft sein. Das Speisopfer des Hohenpriesters ist also nicht, wie es nach *Ebr.* 7, 27 scheinen könnte, vor dem Gemeindeopfer, sondern nach demselben dargebracht worden. S. auch Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch III, Kap. 39, Nr. 58.

57) *Num.* 28, 9—10. — *Philo, De victimis* § 3 (*Mang.* II, 239): *Ταῖς δὲ ἑβδόμαις διπλασιάζει τὸν τῶν ἱερείων ἀριθμόν.* — *Josephus Antt.* III, 10, 1: *κατὰ δὲ ἑβδόμην ἡμέραν, ἥτις σάββατα καλεῖται, δύο σφάζουσι, τὸν αὐτὸν τρόπον ἱερουργοῦντες.* — Wesentlich anders sind die Bestimmungen bei *Ezech.* 46, 4—5. Der Hauptunterschied zwischen der vorexilischen und der nachexilischen Zeit besteht aber auch bei den Festopfern wie beim Tamid darin, daß vor dem Exil der König dieselben zu bestreiten hatte, nach dem Exil aber die Gemeinde. S. bes. *Ezech.* 45, 17 und überh. *Ezech.* 45, 18—46, 15. — Eine Beschreibung des Sabbath-Gottesdienstes s. bei Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch V, Kap. 5.

hergehenden Tage (*Num.* 29, 12—34). Ähnliche Zugabeopfer von bald größerem, bald geringerem Umfange waren auch für die übrigen Festtage des Jahres (Neumond, Neujahr und Versöhnungstag) vorgeschrieben (s. überh. *Num.* 28—29). Und zu diesen Opfern, welche nur im allgemeinen den festlichen Charakter der Tage bezeichnen sollten, kamen dann noch die besonderen, auf die eigentümliche Bedeutung des Festes sich beziehenden Opfer hinzu (hierüber *Lev.* 16 und 23)[58].

So reichlich aber diese Gemeindeopfer auch waren, so verschwanden sie doch an Zahl gegenüber den Privatopfern. Die Menge der letzteren, die man sich kaum groß genug wird vorstellen können, bildete die eigentliche Signatur des Kultus von Jerusalem. Tag für Tag wurden hier Massen von Opferfleisch geschlachtet und verbrannt; uud wenn erst eines der großen Feste herankam, dann war die Menge der Opfer trotz der Tausende von Priestern, die dabei fungierten, kaum noch zu bewältigen[59]. In der pünktlichen Ausübung dieses Kultus aber sah Israel ein Hauptmittel, die Gnade seines Gottes sich zu sichern. |

Anhang. Beteiligung der Heiden am Kultus zu Jerusalem.

Bei der schroffen Scheidewand, welche das Judentum in religiöser Hinsicht zwischen sich und dem Heidentum aufgerichtet hat, wird man nicht leicht auf die Vermutung kommen, daß auch Heiden am Kultus zu Jerusalem sich beteiligten. Und doch ist diese Tatsache so sicher wie irgendeine andere bezeugt. Wir

---

58) Eine Beschreibung der Festtags-Opfer nach *Num.* 28—29 und *Lev.* 16 und 23 gibt auch Philo in dem erst von Wendland in einer Florentiner Handschrift (*Laur.* LXXXV, 10) entdeckten und herausgegebenen Stück des Traktates *de victimis*. S. Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos, 1891, S. 7—14. Theol. Literaturztg. 1891, 467 f. Dasselbe Stück enthält auch der von Cohn entdeckte vatikanische Palimpsestkodex (*Vat. gr.* 316), s. Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1905, S. 42, und Cohns neue Ausg., *Philonis Alex. opera quae supersunt vol.* V, 1906, *prol. p.* V—VII, Text *p.* 43—47, § 177—193 (was hier steht, fehlt in allen bisherigen Ausgaben zwischen § 3 und 4 des Traktates *de victimis*).

59) *Aristeas ed. Wendland* § 88: *Πολλαὶ γὰρ μυριάδες κτηνῶν προσάγονται κατὰ τὰς τῶν ἑορτῶν ἡμέρας.* — *Philo, Vita Mosis* III, 19 *init.*: *Πολλῶν δὲ κατὰ τὸ ἀναγκαῖον ἀναγομένων θυσιῶν καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν, καὶ διαφερόντως ἐν πανηγύρεσι καὶ ἑορταῖς ὑπέρ τε ἰδίᾳ ἑκάστου καὶ κοινῇ ὑπὲρ ἁπάντων διὰ μυρίας καὶ οὐχὶ τὰς αὐτὰς αἰτίας κ. τ. λ.* — Vgl. die Zahlen I *Reg.* 8, 63. I *Chron.* 29, 21. II *Chron.* 29, 32 f. 30, 24. 35, 7—9.

meinen dabei **nicht** etwa die große Masse der **Proselyten**, d. h. derjenigen Heiden, welche auch dem **Glauben** Israels in irgendeinem Grade sich näherten und welche aus diesem Grunde dem Gott Israels durch Opfer ihre Ehrfurcht bezeugten. Es handelt sich vielmehr um wirkliche Heiden, welche, indem sie zu Jerusalem opferten, damit keineswegs ein Bekenntnis zu der *superstitio Judaica* ablegen wollten. Man kann diese Tatsache nur verstehen, wenn man bedenkt, wie äußerlich in der Praxis des Lebens der ursprünglich ja sehr enge Zusammenhang zwischen **Glaube** und **Kultus** sich oft gestaltet, und namentlich in damaliger Zeit sich vielfach gestaltet hat. An einer berühmten Kultusstätte ein Opfer darbringen zu lassen, war sehr häufig nur der Ausdruck einer kosmopolitisch gewordenen Frömmigkeit, ja oft nur ein Akt der Courtoisie gegen das betreffende Volk oder die betreffende Stadt, mit welchem man durchaus nicht ein bestimmtes religiöses Bekenntnis ablegen wollte. Was in dieser Hinsicht an anderen berühmten Kultusstätten geschah, weshalb sollte es nicht auch zu Jerusalem geschehen? Und das jüdische Volk und seine Priester hatten ihrerseits keinen Grund, die ihrem Gott erwiesene Ehrfurcht, selbst wenn sie nur ein Akt der Höflichkeit war, abzuweisen. Die Vollziehung der Opfer war ja doch Sache der Priester; sie hatten für die korrekte Vollziehung des Ritus zu sorgen. Wer für die Kosten aufkam, konnte relativ gleichgültig sein. Jedenfalls bestand kein religiöses Bedenken dagegen, eine Gabe auch von einem solchen anzunehmen, der sonst nicht in den Wegen des Gesetzes wandelte. So setzt denn schon das Alte Testament voraus, daß auch von einem Heiden (בֶּן נֵכָר) ein Opfer dargebracht werden kann[60]. In dem Gebet, welches Salomo bei Einweihung des Tempels gesprochen haben soll, bittet der König, daß Gott auch „den Fremden | (הַנָּכְרִי), der nicht vom Volke Israel ist", erhören möge, wenn er aus fernem Lande kommt und bei diesem Tempel betet. „Denn sie werden hören von deinem großen Namen und von deiner starken Hand und von deinem ausgereckten Arme"[61]. Das spätere Judentum hat dann genau festgesetzt, welche Arten von Opfern auch

---

60) *Lev.* 22, 25 und dazu Dillmann. Es heißt hier, daß man fehlerhafte Opfertiere auch von einem Heiden nicht annehmen dürfe. Dabei ist also vorausgesetzt, daß man im allgemeinen allerdings Opfer von Heiden annehmen darf.

61) I *Reg.* 8, 41—43; reproduziert von *Josephus Antt.* VIII, 4, 3: *ἀλλὰ κἂν ἀπὸ περάτων τῆς οἰκουμένης τινὲς ἀφίκωνται, κἂν ὁποθενδηποτοῦν προστρεπόμενοι καὶ τυχεῖν τινὸς ἀγαθοῦ λιπαροῦντες, δὸς αὐτοῖς ἐπήκοος γενόμενος.* Vgl. auch Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden (1896), S. 127 f. 293 f.

von Heiden angenommen werden dürfen und welche nicht: anzunehmen sind nämlich alle Opfer, welche auf Grund eines Gelübdes oder als freiwillige Gabe dargebracht werden (alle נְדָרִים und נְדָבוֹת), hingegen pflichtmäßige Opfer, wie Sünd- und Schuldopfer, Geflügelopfer von Eiterflüssigen und von Wöchnerinnen und dergl. können von Heiden nicht dargebracht werden[62]. Die zulässigen Opfer waren demnach Brandopfer, Speisopfer und Trankopfer[63]. Daher wird bei den speziellen gesetzlichen Bestimmungen über diese häufig auch auf die Opfer der Heiden Rücksicht genommen[64].

Die Tatsache, daß von und für Heiden geopfert wurde, ist in ihrer Allgemeinheit am bestimmtesten bezeugt von Josephus bei Gelegenheit des Ausbruches der Revolution im Jahre 66, wo einer der ersten Akte eben der war, daß man beschloß, keine Opfer mehr von Heiden anzunehmen[65]. Von seiten der konservativen Gegenpartei wurde damals darauf hingewiesen, daß „alle Vorfahren die Opfer von Heiden angenommen hätten", und daß Jerusalem in den Ruf der Gottlosigkeit kommen werde, wenn allein bei den Juden ein Ausländer nicht opfern könne[66]. Aus der Geschichte sind wenigstens einzelne bemerkenswerte Fälle dieser Art bekannt. Wenn von Alexander d. Gr. erzählt wird, daß er zu Jerusalem geopfert habe[67], so steht und fällt diese Tatsache freilich mit der Geschichtlichkeit seines Besuches in Jerusalem überhaupt. Aber | die Erzählung als solche beweist, daß man von seiten des Judentums ein solches Verfahren ganz angemessen fand. Ptolemäus III. soll ebenfalls in Jerusalem geopfert haben[68]. Antiochus VII. Sidetes sandte sogar, während er im offenen Krieg mit den Juden sich befand und die Hauptstadt Jerusalem belagerte, zur Zeit des Laubhüttenfestes Opfer in die Stadt, vermutlich um den Gott des Feindes sich geneigt zu machen, während die Juden ihrerseits die Opfer als ein Zeichen der Frömmigkeit des Königs gerne an-

---

62) *Schekalim* I, 5.

63) Mahlopfer schon deshalb nicht, weil sie nur im Stande levitischer Reinheit genossen werden durften (*Lev.* 7, 20—21).

64) *Schekalim* VII, 6. *Sebachim* IV, 5. *Menachoth* V, 3. 5. 6. VI, 1. IX, 8. — Vgl. auch Duschak, Josephus Flavius und die Tradition (1864) S. 15—17. Hamburger, Real-Enz. für Bibel und Talmud, II. Abt., Art. „Opfer der Heiden".

65) *Bell. Jud.* II, 17, 2—4.

66) *Bell. Jud.* II, 17, 4: *ὅτι πάντες οἱ πρόγονοι τὰς ἀπὸ τῶν ἀλλογενῶν θυσίας ἀπεδέχοντο.* — *B. J.* II, 17, 3: *καταψηφίσασθαι τῆς πόλεως ἀσέβειαν, εἰ παρὰ μόνοις Ἰουδαίοις οὔτε θύσει τις ἀλλότριος οὔτε προσκυνήσει.*

67) *Jos. Antt.* XI, 8, 5.

68) *Jos. contra Apion.* II, 5 *init.*

nahmen[69]. Als Marcus Agrippa, der hohe Gönner des Herodes, im Jahre 15 vor Chr. nach Jerusalem kam, opferte er daselbst eine Hekatombe, also ein Brandopfer von hundert Stieren[70]. Auch von Vitellius erzählt Josephus, daß er zur Zeit des Passa im Jahre 37 n. Chr. nach Jerusalem kam, um Gott zu opfern[71]. Wie häufig solche Akte der Courtoisie oder der kosmopolitischen Frömmigkeit waren, kann man auch aus dem Umstande entnehmen, daß Augustus seinen Enkel Cajus Cäsar ausdrücklich belobte, weil er auf dem Wege von Ägypten nach Syrien nicht in Jerusalem angebetet habe[72]. Tertullian kann daher mit Recht sagen, daß die Römer einst auch den Gott der Juden durch Opfer und ihren Tempel durch Weihgeschenke geehrt hätten[73]. Und es wird nicht nur an Proselyten zu denken sein, wenn Josephus den Altar zu Jerusalem „den allen Hellenen und Barbaren ehrwürdigen Altar" nennt[74] und von der Stätte des Tempels sagt, daß sie „von der ganzen Welt angebetet und bei den Fremden am Ende der Erde um ihres Rufes willen geehrt sei"[75].

In die Klasse dieser für Heiden und in deren Namen dargebrachten Opfer gehört auch das Opfer für die heidnische Obrigkeit. Wie vor dem Exil die israelitischen Könige den Aufwand für die öffentlichen Opfer bestritten, so ordnete auch Darius | an, daß der Bedarf für dieselben aus Staatsmitteln gedeckt werde, aber mit der Absicht, daß dabei auch „für das Leben des Königs und seiner Söhne" gebetet werde (*Esra* 6, 9—10)[76]. Bedeutende Lieferungen aus Staatsmitteln für den jerusalemischen Kultus verfügte Antiochus der Große, wobei wohl ebenfalls die regelmäßige Darbringung eines Opfers für den König vorauszusetzen

69) *Antt.* XIII, 8, 2.

70) *Antt.* XVI, 2, 1. Opfer von dieser Größe waren im Tempel zu Jerusalem nichts Ungewöhnliches. S. *Esra* 6, 17. *Joseph. Antt.* XV, 11, 6. *Philo Legat. ad Cajum* § 45 (*Mang.* II, 598). *Orac. Sibyll.* III, 576. 626.

71) *Antt.* XVIII, 5, 3.

72) *Sueton. Aug. c.* 93: *Gajum nepotem, quod Judaeam praetervehens apud Hierosolyma non supplicasset, conlaudavit.*

73) *Tertullian. Apologet. c.* 26: *cujus (Judaeae) et deum victimis et templum donis et gentem foederibus aliquamdiu Romani honorastis.*

74) *Bell. Jud.* V, 1, 3: *τὸν Ἕλλησι πᾶσι καὶ βαρβάροις σεβάσμιον βωμόν.*

75) *Bell. Jud.* IV, 4, 3 (*ed. Niese* IV, 262): *ὁ δ' ὑπὸ τῆς οἰκουμένης προσκυνούμενος χῶρος καὶ τοῖς ἀπὸ περάτων γῆς ἀλλοφύλοις ἀκοῇ τετιμημένος.*

76) Die Echtheit dieses Erlasses des Darius (der dabei auf einen älteren des Cyrus zurückgreift) ist allerdings bestritten. Für dieselbe: Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums S. 50—52.

ist[77]. *Pseudo-Aristeas* (*ed. Wendland* § 45) läßt den Hohenpriester Eleasar in seinem Schreiben an Ptolemäus Philadelphus versichern, daß er Opfer dargebracht habe *ὑπὲρ σοῦ καὶ τῆς ἀδελφῆς καὶ τῶν τέκνων καὶ τῶν φίλων*. Bestimmt ist ein Opfer für den König (*ὁλοκαύτωσις προσφερομένη ὑπὲρ τοῦ βασιλέως*) bezeugt aus der Zeit der makkabäischen Bewegung (I *Makk.* 7, 33). Also selbst in jener Zeit, während ein großer Teil des Volkes gegen den syrischen König Krieg führte, haben die Priester das, vermutlich von den syrischen Königen gestiftete Opfer gewissenhaft dargebracht. In der römischen Zeit war eben dieses Opfer für die heidnische Obrigkeit die einzig mögliche Form, unter welcher das Judentum ein gewisses Äquivalent leisten konnte für den sonst überall in den Provinzen gepflegten Kultus des Augustus und der Roma. Nach dem bestimmten Zeugnisse Philos hat Augustus selbst angeordnet, daß für ewige Zeiten auf Kosten des Kaisers täglich zwei Lämmer und ein Stier geopfert werden sollten[78]. Auf dieses Opfer „für den Kaiser und das römische Volk" beriefen sich die Juden ausdrücklich zur Zeit Caligulas, als man ihre Loyalität bezweifelte, weil sie sich der Aufstellung der kaiserlichen Statue im Tempel zu Jerusalem widersetzten[79]. Und es wurde noch regelmäßig dargebracht bis zum Ausbruch der Revolution im Jahre 66 nach Chr.[80]. Nach dem Zeugnisse Philos war es nicht nur ein Opfer für den Kaiser, sondern auch vom Kaiser gestiftet, wozu Augustus trotz seiner inneren Abneigung gegen das Judentum durch politische Rücksichten sich wohl veranlaßt fühlen konnte. Josephus versichert freilich, daß es auf Kosten des jüdischen Volkes dargebracht | worden sei[81]. Der wirkliche Sachverhalt ist wohl,

---

77) *Jos. Antt.* XII, 3, 3.

78) *Philo, Legat. ad. Cajum* § 23 (*ed. Mang.* II, 569): *προστάξας καὶ δι' αἰῶνος ἀνάγεσθαι θυσίας ἐνδελεχεῖς ὁλοκαύτους καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐκ τῶν ἰδίων προσόδων, ἀπαρχὴν τῷ ὑψίστῳ θεῷ, αἳ καὶ μέχρι τοῦ νῦν ἐπιτελοῦνται καὶ εἰς ἅπαν ἐπιτελεσθήσονται.* — Fast gleichlautend auch § 40, *ed. Mang.* II, 592, wo noch die Bemerkung hinzugefügt ist: *ἄρνες εἰσὶ δύο καὶ ταῦρος τὰ ἱερεῖα, οἷς Καῖσαρ ἐφαίδρυνε* [l. *ἐφήδυνε*] *τὸν βωμόν.*

79) *Jos. Bell. Jud.* II, 10, 4: *Ἰουδαῖοι περὶ μὲν Καίσαρος καὶ τοῦ δήμου τῶν Ῥωμαίων δὶς τῆς ἡμέρας θύειν ἔφασαν.* — Aus letzteren Worten sieht man auch, daß das tägliche Opfer für den Kaiser, wie das Gemeindeopfer, auf Morgen und Abend verteilt war.

80) *Bell. Jud.* II, 17, 2—4.

81) *Joseph. contra Apion.* II, 6 *fin.*: *facimus autem pro eis* [*scil. imperatoribus et populo Romano*] *continua sacrificia; et non solum quotidianis diebus ex impensa communi omnium Judaeorum talia celebramus, verum quum nullas alias hostias ex communi neque pro filiis peragamus, solis imperatoribus hunc honorem praecipuum pariter exhibemus, quem hominum nulli persolvimus.*

ähnlich wie zur persischen Zeit, der, daß der Bedarf aus den dem Fiskus zufallenden jüdischen Steuern bestritten wurde[82]. Bei besonderen Veranlassungen sind allerdings für den Kaiser sehr ansehnliche Opfer, wie es scheint, auf Gemeindekosten dargebracht worden; so z. B. zur Zeit Caligulas dreimal je eine Hekatombe, zuerst bei seinem Regierungsantritt, dann bei seiner Genesung von schwerer Krankheit, und zum drittenmal beim Antritt seines germanischen Feldzuges[83].

Außer den Opfern sind dem Tempel von Jerusalem sehr häufig auch Weihgeschenke von Heiden gewidmet worden. Sehr ausführlich beschreibt z. B. Pseudo-Aristeas die prachtvollen Geschenke, welche Ptolemäus Philadelphus für den Tempel von Jerusalem stiftete, als er den jüdischen Hohenpriester um Übersendung geeigneter Männer zur Übertragung des jüdischen Gesetzes ins Griechische bat: zwanzig goldene und dreißig silberne Schalen, fünf Krüge und einen kunstvoll gearbeiteten goldenen Tisch[84]. Gehört diese Geschichte auch ins Gebiet der Legende, so spiegelt sie doch die Sitte der Zeit getreu wieder. Denn daß die ptolemäischen Könige öfters Weihgeschenke für den Tempel von Jerusalem stifteten, ist auch sonst mehrfach bezeugt[85]. In der römischen Zeit war dies nicht anders. Als Sosius im Verein mit Herodes Jerusalem erobert hatte, weihte er einen goldenen Kranz[86]. Marcus Agrippa schmückte bei seinem schon erwähnten Besuch | in Jerusalem auch den Tempel mit Weihgeschenken[87]. Unter den Tempelgefäßen, welche Johannes von Gis-chala während der Be-

---

82) So Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums S. 53 f.

83) *Philo, Legat. ad Cajum* § 45 (*ed. Mang.* II, 598); über die Opfer beim Regierungsantritt s. auch § 32 (*Mang.* II, 580). — Opfer und Gebet für die heidnische Obrigkeit werden überhaupt empfohlen: *Jerem.* 29, 7. *Baruch* 1, 10—11. *Aboth* III, 2: „R. Chananja Vorsteher der Priester sagte: Bete für das Wohl der Obrigkeit“ (מלכות, womit die heidnische Obrigkeit gemeint ist). — Von christlicher Seite vgl. I *Timoth.* 2, 1—2. *Clemens Romanus c.* 61. *Epist. Polycarpi* 12, 3. *Tertullian. Apologet. c.* 30 u. 39. *Origenes contra Cels.* VIII, 73. *Acta Apollonii c.* 6. *Acta Cypriani* 1, 2 (diese beiden bei Gebhardt, Ausgewählte Märtyrerakten, 1902). *Acta Dionysii* bei *Euseb. Hist. eccl.* VII, 11, 8. Harnack, *Patrum apost. opp.* I, 1 *ed.* 2, 1876, *p.* 103 *sq.* *Mangold, De ecclesia primaeva pro Caesaribus ac magistratibus Romanis preces fundente,* 1881. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums 1902, S. 215. 2. Aufl. I, 249 f. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter 1905, S. 107 f.

84) *Pseudo-Aristeas ed. Wendland* § 42. 51—82; im Auszug bei *Josephus Antt.* XII, 2, 5—9.

85) II *Makk.* 3, 2. 5, 16. *Joseph. Antt.* XIII, 3, 4; *contra Apion.* II, 5 *init.*

86) *Antt.* XIV, 16, 4.

87) *Philo, Legat. ad Cajum* § 37, *ed. Mangey* II, 589.

lagerung einschmelzen ließ, befanden sich auch kostbare Weihgeschenke, die vom Kaiser Augustus, seiner Gemahlin Julia und anderen römischen Kaisern gestiftet waren[88]. Überhaupt war es nichts Ungewöhnliches, daß Römer Weihgeschenke für den Tempel stifteten[89]. — So ist also doch selbst der exklusive Tempel von Jerusalem in gewissem Sinne kosmopolitisch geworden; auch er empfing die Huldigungen der ganzen Welt so gut wie die berühmten Kultusstätten des Heidentums.

---

§ 25. Die Schriftgelehrsamkeit.

I. Kanonische Dignität der heiligen Schriften[1].

Die prinzipiell entscheidendste Tatsache für das religiöse Leben des jüdischen Volkes in unserer Periode ist die, daß das Gesetz, welches nicht nur den priesterlichen Kultus, sondern überhaupt das ganze Leben des Volkes in seinen religiösen, sittlichen und |

---

88) *Joseph. Bell. Jud.* V, 13, 6: *ἀπέσχετο δὲ οὐδὲ τῶν ὑπὸ τοῦ Σεβαστοῦ καὶ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ πεμφθέντων ἀκρατοφόρων· οἱ μὲν γὰρ Ῥωμαίων βασιλεῖς ἐτίμησάν τε καὶ προσεκόσμησαν τὸ ἱερὸν ἀεί.* — Nach Philo hat Augustus „beinahe mit seinem ganzen Hause" den Tempel mit Weihgeschenken geschmückt (*Legat. ad Cajum* § 23, *ed. Mang.* II, 569: *μονονοὺ πανοίκιος ἀναθημάτων πολυτελείαις τὸ ἱερὸν ἡμῶν ἐκόσμησε*). In dem Schreiben Agrippas I. an Caligula heißt es (bei *Philo, Legat. ad Cajum* § 40 *s. fin., Mang.* II, 592 *fin.*): *ἡ προμάμμη σου Ἰουλία Σεβαστὴ κατεκόσμησε τὸν νεὼν χρυσαῖς φιάλαις καὶ σπονδείοις καὶ ἄλλων ἀναθημάτων πολυτελεστάτων πλήθει.*

89) *B. J.* IV, 3, 10 (*ed. Niese* IV, 181). Vgl. II, 17, 3.

1) Die Literatur über die Geschichte des alttestamentlichen Kanons s. bei Strack Art. „Kanon des A. T.s" in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. Bd. IX, 1901, S. 741 f. und bei Schmiedel, Art. „Kanon" in Ersch und Grubers Allgem. Enzyklopädie Sektion II Bd. 32 (1882) S. 335 f. — Aus neuerer Zeit vgl.: Grätz, Der Abschluß des Kanons des A. T. u. s. w. (Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1886, S. 281—298). — Buhl, Kanon und Text des A. T. 1891 (vorher dänisch 1885). — Wildeboer, Die Entstehung des Alttestamentlichen Kanons, 1891 (vorher holländisch 1889; eine 3. Aufl. des holländischen Originales erschien 1900). — *Ryle, The Canon of the Old Testament, an essay on the gradual growth and formation of the Hebrew Canon of Scripture, London* 1892 (308 S.) 2. *ed.* 1899. — *Robertson Smith, The Old Testament in the Jewish Church* 1892, *p.* 149—187. Deutsch: Das Alte Testament, seine Entstehung und Überlieferung (deutsch v. Rothstein) 1894, S. 137—174. — Blau, Zur Einleitung in die heilige Schrift (Jahresbericht der

sozialen Beziehungen regelte, als ein von Gott selbst gegebenes anerkannt war. Jede Forderung desselben war eine Forderung Gottes an sein Volk; die pünktlichste Beobachtung desselben darum eine Pflicht der Religion, ja die oberste und im Grunde genommen einzige Pflicht der Religion. Die ganze Frömmigkeit des Israeliten ging darin auf, das von Gott ihm gegebene Gesetz mit Furcht und Zittern, mit dem Eifer eines geängsteten Gewissens in allen seinen Einzelheiten zu beobachten. Die Anerkennung dieser Dignität des Gesetzes als eines von Gott selbst gegebenen bedingt also den spezifischen Charakter der israelitischen Frömmigkeit in unserer Periode.

Wie alt diese Anerkennung ist, läßt sich fast noch auf Tag und Stunde bestimmen. Sie datiert seit jenem wichtigen Ereignis, dessen epochemachende Bedeutung auch in der Erzählung des Buches Nehemia gebührend hervorgehoben wird: seit der Vorlesung des Gesetzes durch Esra und der feierlichen Verpflichtung des Volkes auf dasselbe (*Nehem.* 8—10). Es ist zwar fraglich, ob das Gesetz, welches damals vorgelesen wurde, bereits der ganze Pentateuch gewesen ist. Wahrscheinlich handelte es sich nur um dessen wichtigsten Bestandteil, den Priesterkodex, dessen Verbindung mit

---

Landes-Rabbinerschule in Budapest, 1894) S. 1—47: Die Namen der heiligen Schrift [d. h. der ganzen Sammlung und der einzelnen Teile und Bücher]. — König, *Essay sur la formation du canon de l'Ancien Testament, Paris* 1894 (74 S.). — *van Kasteren, De joodsche Canon omtrent het begin onzer jaartelling* (*Studiën op godsdienstig wetenschappelijk en letterkundig gebied t.* XLV, 1895, *p.* 415—484); verkürzt unter dem Titel: *Le Canon juif vers le commencement de notre ère* (*Revue biblique* V, 1896, *p.* 408—415, 575—594) [gelehrter Versuch, im kathol. Interesse die Apokryphen in den Kanon zu bringen]. — Wildeboer, *De voor-Talmudsche Joodsche Kanon* (*Theol. Studiën* 1897, *p.* 159—177). — van Kasteren, *Studiën op godsd. wetensch. en letterk. gebied* XLIX, 1897, LI, 1898, Wildeboer, *Theol. Studiën* 1898 u. 1899, und die unten Anm. 12 genannten Abhandlungen von van Kasteren und Wildeboer über den Kanon des Origenes. — *Porter*, Art. *Apocrypha* in *Hastings' Dictionary of the Bible* I, 1898, *p.* 110 *sqq.* — *Budde*, Art. *Canon* in: *Encyclopaedia Biblica ed. by Cheyne and Black* I, 1899, *col.* 647—674. — Budde, Der Kanon des Alten Testaments, 1900. — *Woods*, Art. *Old Testament Canon* in *Hastings' Dictionary of the Bible* III, 1900, *p.* 604—616. — Riedel, Alttestamentliche Untersuchungen 1902 (S. 90—103: Namen und Einteilung des Alttest. Kanons). — *Nath. Schmidt*, Art. *Bible Canon* in: *The Jewish Encyclopedia* III, 1902, *p.* 140—154. — Bousset, Die Religion des Judentums 1903, S. 120 ff. (2. Aufl. 1906, S. 164 ff.). — Hölscher, Kanonisch und Apokryph, 1905. Dazu: Theol. Litztg. 1906, *col.* 98—101. — Green, Allgemeine Einleitung in das A. T., Der Kanon, deutsche Übers. 1906 [rückläufige Apologetik]. — Aicher, Das A. T. in der Mischna, 1906, S. 5—53. — *Glatigny, Les commencements du Canon de l'Ancien Testament. Rome* 1906 (246 *p.*).

der jahvistischen Schrift und dem Deuteronomium wohl erst später erfolgt ist[2]. Aber die grundlegende Bedeutung des Vorganges bleibt im einen wie im andern Falle dieselbe: das unter dem Namen des Moses auftretende priesterliche Gesetz wurde vom Volk als Gottes Gesetz und damit als bindende Lebensnorm, d. h. als kanonisch anerkannt. Denn es liegt ja im Wesen des Gesetzes, daß mit seiner Annahme *eo ipso* die Anerkennung seiner | verbindlichen, normativen Dignität gegeben ist[3].

Die Anerkennung des göttlichen Ursprungs des Gesetzes hatte aber bald auch die Anerkennung des göttlichen Ursprungs des Buches, welches dieses Gesetz enthielt, zur Folge. Das Buch selbst wurde zu einem heiligen, unantastbaren und inspierierten[4]. Diese Vorstellung ist sicher schon geraume Zeit vor Beginn unserer Zeitrechnung zu allgemeiner Geltung gelangt. Nach dem Buch der Jubiläen ist das ganze Gesetz mit allen Einzelheiten auf himmlischen Tafeln aufgezeichnet (3, 10. 31. 4, 5. 32. 6, 17. 29. 31. 35. 15, 25. 16, 28 f. 18, 19. 28, 6. 30, 9. 32, 10. 15. 33, 10. 39, 6. 49, 8. 50, 13). Die Thora Mosis ist also gleichsam nur die Kopie des himmlischen Originales. Die Anerkennung des göttlichen Ursprungs des Gesetzes wird nun die Bedingung, ohne welche man nicht ein Glied des auserwählten Volkes sein, also auch nicht an den dem Volke gegebenen Verheißungen Anteil haben kann. „Wer behauptet, die Thora sei nicht vom Himmel (אין תורה מן השמים), der hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt“[5]. Und mit diesem Gedanken wurde es je länger desto ernster und strenger genommen.

---

2) So Reuß, *La Bible, IIme partie (= l'Histoire sainte et la loi) t.* I, 1879, *p.* 270. Ders., Gesch. der heil. Schriften A. T.s 1. Aufl. 1881, S. 462 f. 474 f. Stade, Gesch. des Volkes Israel II, 180 ff. 192. Kautzsch, Stud. und Krit. 1892, S. 187. — Dagegen Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (1894) S. 136: „Das Gesetz Ezras ist der Pentateuch, nicht der Priesterkodex für sich“. 4. Aufl. 1901, S. 180: „Den Priesterkodex hat Esra zum Gesetz gemacht, allerdings nicht für sich, sondern als Bestandteil des Pentateuchs“. — Hiergegen wieder Kautzsch, Theol. Litztg. 1895, 278 f. Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums 1896, S. 206—216. Geißler, Die literarischen Beziehungen der Esramemoiren (Chemnitz. Progr. 1899) S. 34 f. Budde, Der Kanon des A. T. S. 31. Stade, Biblische Theologie des A. T. (1905) § 144. 145.

3) Vgl. Wellhausen, Geschichte Israels I, 2 f. 425 f. = Prolegomena zur Geschichte Israels 5. Ausg. 1899, S. 2 f. 414 f.

4) Hölscher, Kanonisch und Apokryph (1905), hat mit Recht darauf hingewiesen, daß mit der Anerkennung des göttlichen Ursprungs des Gesetzes noch nicht die Vorstellung von der „kanonischen“ Dignität des Buches gegeben sei. Er überspannt aber den Unterschied beider Vorstellungen sehr einseitig.

5) *Sanhedrin* X, 1.

„Wer da sagt, daß Moses auch nur einen Vers aus eigenem Wissen (מִפִּי עַצְמוֹ) geschrieben habe, der ist ein Leugner und Verächter des Wortes Gottes“[6]. Der ganze Pentateuch wurde also jetzt als ein Diktat Gottes, als vom Geiste Gottes eingegeben, betrachtet[7]. Selbst die letzten acht Verse des Deuteronomiums, in welchen Mosis Tod erzählt wird, sind von Moses selbst auf Grund göttlicher Offenbarung geschrieben[8]. Ja schließlich war man auch mit der Annahme eines göttlichen Diktates nicht mehr zufrieden. Man ließ das fertige Gesetzbuch selbst von Gott dem Mose eingehändigt werden und stritt nur noch darüber, ob Gott dem Moses die ganze Thora auf einmal oder bandweise (מְגִלָּה מְגִלָּה) übergeben habe[9].

Später als das Gesetz und im Anschluß an dasselbe haben auch noch andere Schriften des israelitischen Altertums eine ähnliche Geltung erlangt: die Schriften der Propheten und die Werke über die ältere (vorexilische) Geschichte Israels. Sie waren längst als ein wertvolles Vermächtnis der Vergangenheit in Ansehen und Gebrauch, ehe man an ihre Kanonisierung dachte. Allmählich aber traten sie dem Gesetz an die Seite als eine zweite Klasse „heiliger Schriften“; und je länger man sich an ihre Verbindung mit dem Gesetz gewöhnte, desto mehr wurde auch dessen | spezifische Dignität, nämlich dessen gesetzlich bindende, also kanonische Geltung auf sie übertragen. Auch sie wurden als Urkunden angesehen, in welchen auf schlechthin verbindliche Weise Gottes Wille geoffenbart sei. In einem noch späteren Stadium endlich kam zu diesem Corpus der „Propheten“ (נביאים) noch eine dritte Sammlung von „Schriften“ (כתובים) hinzu, die allmählich auch in dieselbe Kategorie kanonischer Schriften einrückten. Die Entstehung dieser beiden Sammlungen liegt völlig im Dunkeln. Das älteste Zeugnis für die Zusammenstellung beider Sammlungen mit der Thora ist der Prolog zum Buche Jesus Sirach (2. Jahrh. vor Chr.)[10]. Doch läßt sich aus demselben nicht entnehmen, daß

6) *bab. Sanhedrin* 99a.

7) S. überh. *Joh. Delitzsch, De inspiratione scripturae sacrae quid statuerint patres apostolici et apologetae secundi saeculi* (*Lips.* 1872) *p.* 4—8. 14—17. — Bacher, Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung (1899, anderer Titel 1905) S. 180—182 *s. v.* רוח. — *Kohler*, Art. „*Inspiration*“ in *The Jewish Encyclopedia* VI, 1904, *p.* 607—609.

8) *Baba bathra* 15a (lat. bei *Marx*, *Traditio rabbinorum veterrima de librorum Vet. Test. ordine atque origine*, *Lips.* 1884, *p.* 23). *Philo*, *Vita Mosis* III, 39 (*ed. Mang.* II, 179). *Joseph. Antt.* IV, 8, 48. Vgl. *Israelsohn*, *Les huit derniers versets du pentateuque* (*Revue des études juives t.* XX, 1890, *p.* 304—307). Bacher, Die Agada der Tannaiten, Bd. II, 1890, S. 48 f. 259.

9) *Gittin* 60a.

10) *Jesus Sirach Prolog: Πολλῶν καὶ μεγάλων ἡμῖν διὰ τοῦ νόμου καὶ*

damals die dritte Sammlung schon abgeschlossen war. Im Neuen Testamente ist noch die zweiteilige Formel herrschend *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* (*Matth.* 5, 17. 7, 12. 11, 13. 22, 40. *Luc.* 16, 16. 29. 31. 24, 27. 44 [nur hier mit dem Zusatz *ψαλμοί*]. *Joh.* 1, 46. *Act.* 13, 15. 24, 14. 28, 23. *Rom.* 3, 21). Daraus darf zwar nicht geschlossen werden, daß die dritte Sammlung noch nicht existiert hat. Aber sie wurde noch nicht als eine Gruppe von selbständiger Bedeutung und von gleichem Range mit den beiden anderen empfunden. Der älteste Zeuge für eine feste Gestalt des Kanons, und zwar höchst wahrscheinlich unsere heutige, ist Josephus. Er sagt ausdrücklich, es gebe bei den Juden nur 22 Schriften, die mit Recht Vertrauen genießen (*βιβλία .... δικαίως πεπιστευμένα*)[11]; alle anderen würden nicht des gleichen Vertrauens für würdig gehalten (*πίστεως οὐχ ὁμοίας ἠξίωται*). Freilich zählt er dieselben nicht einzeln auf; aber es ist sehr wahrscheinlich, daß er damit sämtliche Schriften des jetzigen Kanons und nur diese meint. Denn die Kirchenväter, namentlich Origenes und Hieronymus sagen ausdrücklich, daß die Juden die Schriften des jetzigen Kanons so zu zählen pflegten, daß die Zahl 22 herauskommt[12]. Nur in betreff

---

τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ᾽ αὐτοὺς ἠκολουθηκότων δεδομένων, ὑπὲρ ὧν δέον ἐστὶν ἐπαινεῖν τὸν Ἰσραὴλ παιδείας καὶ σοφίας κ. τ. λ.

11) Statt *δικαίως πεπιστευμένα* hat Eusebius in seiner Wiedergabe der Worte des Josephus (*Hist. eccl.* III, 10) *δικαίως θεῖα πεπιστευμένα*, was Hudson und die späteren Herausgeber des Josephus aufgenommen haben. Da aber *θεῖα* sowohl im griechischen als im lateinischen Text des Josephus fehlt, ist es als Zusatz des Eusebius zu betrachten (so z. B. auch J. G. Müller, Des Fl. Josephus Schrift gegen den Apion 1877, S. 100; Gutschmid, Kleine Schriften IV, 401 f.) und von Niese mit Recht getilgt. Ich gebe unten auch im übrigen den Text nach Niese.

12) *Joseph. contra Apion.* I, 8: *Οὐ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ᾽ ἡμῖν ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων. δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία, τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφήν, τὰ δικαίως πεπιστευμένα. Καὶ τούτων πέντε μέν ἐστι Μωϋσέως, ἃ τούς τε νόμους περιέχει καὶ τὴν ἀπ᾽ ἀνθρωπογονίας παράδοσιν μέχρι τῆς αὐτοῦ τελευτῆς. Οὗτος ὁ χρόνος ἀπολείπει τρισχιλίων ὀλίγον ἐτῶν. Ἀπὸ δὲ τῆς Μωϋσέως τελευτῆς μέχρι τῆς Ἀρταξέρξου τοῦ μετὰ Ξέρξην Περσῶν βασιλέως οἱ μετὰ Μωϋσῆν προφῆται τὰ κατ᾽ αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις. Αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν. Ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ᾽ ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα, πίστεως δ᾽ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν.* — Hieronymus gibt in seinem *Prologus galeatus* zu den Büchern Samuelis (*Opp. ed. Vallarsi* IX, 455 *sq.*, s. die Stelle z. B. bei Strack in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. IX, 758 f. und in den Einll. von De Wette, Bleek u. a.) folgende Zählung als die bei den Juden gewöhnliche an: 1—5) Pentateuch, 6) Josua, 7) Richter und Ruth, 8) Samuel, 9) Könige, 10) Jesaia, 11) Jeremia und Klagelieder, 12) Ezechiel, 13) Zwölf kleine Pro-

einiger Schriften, namentlich des hohen Liedes und des Buches Koheleth, hatte sich im ersten Jahrhundert nach Chr. das Urteil noch nicht ganz festgesetzt. Doch ist auch in betreff ihrer die vorherrschende Ansicht bereits die, daß sie „die Hände verunreinigen", d. h. als heilige, kanonische Schriften zu betrachten seien[13].

---

pheten', 14) Hiob, 15) Psalmen, 16) Sprüche, 17) Koheleth, 18) Hoheslied, 19) Daniel, 20) Chronik, 21) Esra und Nehemia, 22) Esther. — Ganz dieselbe Zählung, nur in etwas anderer Reihenfolge (und mit Auslassung der zwölf kleinen Propheten, was aber nur Versehen der Abschreiber sein kann), gibt Origenes bei *Euseb. Hist. Eccl.* VI, 25 (wo die Bezeichnung *Ἀμμεσφεκωδείμ* für das vierte Buch Mosis, die man gewöhnlich unerklärt läßt, nichts anderes ist als חוֹמֶשׁ פְּקוּדִים, *Joma* VII, 1; *Sota* VII, 7; *Menachoth* IV, 3). Vgl. über den Kanon des Origenes auch *v. Kasteren*, *Revue biblique* 1901, *p.* 413—423, und *Wildeboer*, *Verslagen en Mededeelingen der k. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, vierde reeks, deel* V, 1903, *p.* 134—163. — Es kann hiernach kaum zweifelhaft sein, daß Josephus ebenfalls diese Zählung voraussetzt und demnach mit seinen 5 + 13 + 4 = 22 Schriften eben unsern jetzigen Kanon meint. Die vier Schriften, welche „Loblieder auf Gott und Lebensregeln für die Menschen" enthalten, sind die Psalmen und die drei salomonischen Schriften. — Neben der Zählung von 22 Büchern findet sich schon im IV. B. Esra 14, 44—46 die Zählung von 24 Büchern (die Zahl 24 ist hier im syrischen Text erhalten; sie ergibt sich aber indirekt auch aus den anderen Texten durch Subtraktion: 94—70). In der späteren rabbinischen Literatur ist diese Zählung die gewöhnliche. Aber das Zeugnis des Josephus, das sich nicht aus der Sammlung der griechischen Bibel erklären läßt, spricht dafür, daß die Zählung zu 22 Büchern damals in Palästina die herrschende war. So auch Zahn, Gesch. des Neutest. Kanons II, 318—340, Hölscher, Kanonisch und Apokryph S. 25—29. Anders Strack in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. IX, 756—758. — Daß die Chronik schon im Zeitalter Christi den Schluß des Kanons bildete, darf man wohl aus *Ev. Matth.* 23, 35 = Luc. 11, 51 schließen, wo die Ermordung des Sacharja II *Chron.* 24, 20—22 als der letzte Prophetenmord erwähnt wird. Chronologisch ist die Ermordung des Uria *Jerem.* 26, 20—23 später. Aber nach der Reihenfolge im Kanon ist die in der Chronik erzählte Mordtat allerdings die letzte.

13) *Jadajim* III, 5: „Alle heiligen Schriften verunreinigen die Hände, auch das hohe Lied und Koheleth. R. Juda sagt: Das hohe Lied verunreinigt die Hände, aber Koheleth ist streitig. R. Jose sagt: Koheleth verunreinigt die Hände nicht, und das hohe Lied ist streitig. R. Simon sagt: Koheleth gehört zu den Punkten, wo die Schule Schammais erleichternd, die Schule Hillels erschwerend entscheidet. R. Simon ben Asai sagte: Ich habe als Tradition von den 72 Ältesten empfangen, daß an dem Tage, als R. Eleasar ben Asarja zum Oberhaupt ernannt wurde, entschieden wurde, daß das hohe Lied und Koheleth die Hände verunreinigen. R. Akiba sagte: Behüte! Niemals hat jemand in Israel behauptet, das hohe Lied verunreinige nicht die Hände. Denn kein Tag in der Weltgeschichte hat solchen Wert wie der, als das hohe Lied in Israel erschien. Denn alle anderen Schriften sind heilig, aber das hohe Lied allerheiligstes. Wenn ein Streit war, so betraf er Koheleth. R. Jochanan Sohn des Josua, des Sohnes des Schwiegervaters R. Akibas sagte:

Von anderen | Schriften als denen unseres jetzigen Kanons läßt sich nicht nachweisen, daß sie von seiten des palästinensischen Judentums je zum Kanon gerechnet worden seien, wenn auch das Buch Jesus Sirach in so hohem Ansehen stand, daß es „zuweilen in einer nur von Schriftstellen üblichen Weise" zitiert wird[14].

So wie ben Asai berichtet, so war man streitig und so wurde alsdann entschieden". — *Edujoth* V, 3: „R. Simon (nach anderer LA. R. Ismael) sagt: In drei Fällen entscheidet die Schule Schammais erleichternd, die Schule Hillels erschwerend. Nach der Schule Schammais verunreinigt Koheleth nicht die Hände; die Schule Hillels sagt: Er verunreinigt die Hände etc." — *Hieronymus, Comment. in Ecclesiast.* 12, 13 (*Opp. ed. Vallarsi* III, 496): *Ajunt Hebraei quum inter caetera scripta Salomonis quae antiquata sunt nec in memoria duraverunt et hic liber obliterandus videretur eo quod vanas Dei assereret creaturas et totum putaret esse pro nihilo et cibum et potum et delicias transeuntes praeferret omnibus, ex hoc uno capitulo meruisse auctoritatem, ut in divinorum voluminum numero poneretur.* — S. überh. Bleek, Theol. Stud. und Krit. 1853, S. 321 f. Delitzsch, Zeitschr. für luth. Theol. 1854, S. 280—283. Fürst, Der Kanon des A. T. (1868) S. 82 ff. 90 ff. Strack in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. IX, 752 f. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie S. 81. Bacher, Die Agada der Tannaiten I, 20 f. II, 493. Schiffer, Das Buch Koheleth, nach der Auffassung der Weisen des Talmud und Midrasch u. s. w. 1885 (Theol. Litztg. 1886, 169). Ad. Schwarz, Die Erleichterungen der Schammaiten und die Erschwerungen der Hilleliten (auch unter dem Titel: Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten, I) Wien 1893, S. 90 f. Hölscher, Kanonisch und Apokryph S. 31—35. — Über den Sinn des Ausdrucks „die Hände verunreinigen" s. unten Anm. 18.

14) S. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 101 f. Gegen die Annahme einer kanonischen Geltung des Buches Sirach s. Strack in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. IX, 753 f. Grätz, Monatsschr. 1886, S. 281 ff. Hamburger, Real-Enz. für Bibel und Talmud, Supplementbd. 1886, S. 81—83. Für dieselbe: Poertner, Die Autorität der deuterokanonischen Bücher des A. T. (1893) S. 48—50. Vgl. überhaupt die Literatur über Sirach unten § 32, III, 1. Daß der Alexandriner Philo einen Spruch aus Sirach (12, 10) als λόγιον zitiert (*Harris, Fragments of Philo* 1886 *p.* 104), kommt für die Würdigung des palästinensischen Kanons nicht in Betracht. — Vollends irrig ist es, wenn *Movers* (*Loci quidam historiae canonis Vet. Test. illustrati* 1842, *p.* 14 *sq.*) und nach ihm Bleek (Stud. u. Krit. 1853, S. 323) aus den Stellen des Josephus, wo dieser im allgemeinen versichert, daß ihm für seine ganze Geschichte „die heiligen Schriften" (τὰ ἱερὰ γράμματα, αἱ ἱεραὶ βίβλοι) als Quelle gedient hätten (*Antt.* Vorw. § 3; X, 10, 6; XX, 11, 2; *contra Apion.* I, 1. 10), den Schluß ziehen zu dürfen meinen, daß Josephus auch diejenigen seiner Quellen, die nicht zum hebräischen Kanon gehören, als „heilige Schriften" betrachte. Denn dabei handelt es sich vorwiegend um heidnische Quellen! Auch Geiger hat Unrecht, wenn er unter den „heiligen Schriften", welche nach *Schabbath* XVI, 1 am Sabbath nicht gelesen wurden, die Apokryphen verstehen will (Zeitschr. 1867, S. 98—102). Denn hiermit sind sicher, wie auch die jüdischen Ausleger erklären, die Kethubim gemeint. (Von diesen wurden im Synagogengottesdienst nur die fünf Megilloth gebraucht, und auch

Nur die hellenistischen | Juden haben noch eine ganze Anzahl anderer Schriften mit denen des hebräischen Kanons vereinigt. Aber sie hatten überhaupt keinen festgeschlossenen Kanon.

Trotz der Zusammenstellung der *Nebiim* und der *Kethubim* mit der *Thora* sind jene doch niemals dieser ganz gleichgestellt worden. Die Thora hat in der religiösen Wertschätzung immer eine höhere Stelle eingenommen. In ihr ist die ursprüngliche Offenbarung des göttlichen Willens niedergelegt und vollständig enthalten. In den Propheten und den anderen heiligen Schriften ist dieser Wille Gottes im Grunde doch nur weiter überliefert. Daher werden diese geradezu als die „Überlieferung" (קַבָּלָה, aramäisch אַשְׁלְמָתָא) bezeichnet und als solche zitiert[15]. Wegen des höheren Wertes der Thora wird auch bestimmt, daß zwar für den Erlös heiliger Schriften ein Gesetzbuch angekauft werden dürfe, nicht aber für den Erlös eines Gesetzbuches heilige Schriften[16]. — Im allgemeinen partizipieren jedoch auch die *Nebiim* und *Kethubim* an den Eigenschaften der Thora. Sie alle sind „heilige Schriften" (כִּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ)[17]; in bezug auf sie alle wird bestimmt, daß sie „die Hände unrein machen"[18]. Sie alle werden auch im wesentlichen mit denselben

---

diese nur bei einzelnen Gelegenheiten im Jahre, s. unten § 27 gegen Ende). Abzuweisen ist daher auch die Meinung Hausdorffs, daß darunter die Targumim zu verstehen seien (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. Bd. 38, 1894, S. 203 ff.).

15) In der Mischna *Taanith* II, 1 wird eine Stelle aus Joel zitiert mit der Formel: „in der Überlieferung sagt er" (בקבלה הוא אומר). — Vgl. überh. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 44. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 18 f. *Joh. Delitzsch, De inspiratione scripturae sacrae p. 7 sq. Taylor, Sayings of the Jewish fathers* (*Cambridge* 1877) *p.* 120 *sq.* Blau, Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest 1894, S. 24 ff. Bacher, Die älteste Terminologie (1899) S. 165 f.

16) *Megilla* III, 1.

17) *Schabbath* XVI, 1. *Erubin* X, 3. *Baba bathra* I, 6 *fin. Sanhedrin* X, 6. *Para* X, 3. *Jadajim* III, 2. 5. IV, 6. Blau, Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest 1894, S. 12 ff.

18) *Edujoth* V, 3. *Kelim* XV, 6. *Jadajim* III, 2. 4. 5. IV, 5. 6. — Der Sinn dieser Bestimmung wird nirgends erläutert. Wir können ihn nur aus folgenden Einzelsätzen erschließen. *Jadajim* III, 2: Eine Hand verunreinigt die andere, sagt R. Josua. Die Gelehrten sagen: zweiter Grad (der Unreinheit) macht nicht wieder zweiten Grad. Er wendet ein: die heiligen Schriften sind zweiter Grad und verunreinigen doch die Hände zu zweitem. III, 3: Die Riemen der Tephillin, wenn sie an den Tephillin sind, verunreinigen die Hände. III, 4: Der leere Rand am Gesetzbuch . . . verunreinigt die Hände. III, 5: Ein verlöschtes Gesetzbuch, worin nur noch 85 Buchstaben sind, wie der Abschnitt *Num.* 10, 35 f., verunreinigt die Hände, ebenso ein einzelnes Stück, wenn 85 Buchstaben darauf sind. IV, 5: Die aramäischen Stücke in Esra und Daniel verunreinigen die Hände; aber aramäisch in

Formeln zitiert. Denn wenn auch für die Thora zuweilen besondere Formeln gebraucht werden, so wird doch die am gewöhnlichsten vorkommende Formel שֶׁנֶּאֱמַר „denn es ist gesagt“, unterschiedslos bei der Thora wie bei den anderen Schriften angewandt[19]; ebenso im Bereiche des Hellenismus (vgl. | das Neue Testament) die Formel *γέγραπται* und ähnliche[20]. Ja die Nebiim und Kethubim werden

---

hebräischer Schrift und hebräisch in aramäischer Schrift verunreinigt die Hände nicht; es verunreinigt nur, wenn es mit assyrischer Schrift (אשורית) auf Pergament mit Tinte geschrieben ist. IV, 6: Die Zaddukim sagten zu den Peruschim: Wir müssen euch tadeln, ihr Peruschim, daß ihr behauptet, heilige Schriften verunreinigen die Hände, aber die Schriften des Homeros nicht. Darauf erwiderte Rabban Jochanan ben Sakkai: „Ist das etwa das einzige dieser Art, was man den Peruschim vorwerfen kann? Sie sagen auch: die Gebeine eines Esels sind rein, aber die des Hohenpriesters Jochanan unrein. Darauf erwiderten jene: nach Verhältnis der Liebe erklärt man die Gebeine für unrein, damit nicht etwa jemand aus den Gebeinen seines Vaters oder seiner Mutter Löffel mache. Hierauf versetzte er: nun so ist es auch mit den heiligen Schriften ein Beweis der Liebe, daß man die Hände für verunreinigt erklärt. — *Kelim* XV, 6: Alle heiligen Schriften verunreinigen die Hände außer das Gesetzbuch im Vorhofe (des Tempels). — — Nach allen diesen Stellen kann es nicht zweifelhaft sein, daß wirklich durch Berührung heiliger Schriften eine Verunreinigung der Hände bewirkt wird. Es kann also nicht übersetzt werden: „alle heiligen Schriften erklären die sie berührenden Hände ohne vorhergehende Waschung für unrein“ (so Fürst, Der Kanon des A. T. 1868, S. 83). Vielmehr bedürfen die Hände nach erfolgter Berührung einer Reinigung, und zwar gerade deshalb, weil die heiligen Schriften etwas Ehrwürdiges sind. Es liegt demnach in letzter Instanz die Vorstellung zugrunde, welche die moderne Religionswissenschaft mit dem Wort *tabu* bezeichnet: das ist, nach primitiver religiöser Vorstellung, das dem profanen Gebrauch Entzogene, Unnahbare (lateinisch *sacer*). Wer sich damit beschäftigt, hat bei der Rückkehr zum profanen Leben einen Reinigungs-Ritus durchzumachen. Unter diesem Gesichtspunkte sind also die heiligen Schriften betrachtet worden. Analog ist es, wenn der Hohepriester nicht nur vor, sondern auch nach Verrichtung seines Dienstes ein Reinigungsbad nehmen muß (*Lev.* 16, 4. 24). Vgl. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, 1899, S. 117. Budde, Der Kanon des A. T. S. 3—6. Hölscher, Kanonisch und Apokryph S. 4 f. Über andere Ansichten referiert Aicher, Das A. T. in der Mischna, 1906, S. 23—26.

19) So z. B., um nur Zitate aus den Kethubim anzuführen: *Berachoth* VII, 3 (*Ps.* 68, 27), *Berachoth* IX, 5 (*Ruth* 2, 4), *Pea* VIII, 9 (Prov. 11, 27), *Schabbath* IX, 2 (*Prov.* 30, 19), *Schabbath* IX, 4 (*Ps.* 109, 18), *Rosch haschana* I, 2 (*Ps.* 33, 15). — Hier überall werden die Zitate mit der Formel שנאמר eingeführt. Eben diese Formel ist aber auch bei den Zitaten aus der Thora und den Nebiim bei weitem die häufigste. Vgl. überhaupt das Verzeichnis der Schriftzitate in der Mischna bei Pinner, Übersetzung des Tractates Berachoth (1842), Einleitung *fol.* 21b.

20) S. überh. über die Zitationsformeln: *Surenhusius*, *Βίβλος καταλλαγῆς* (*Amstelaedami* 1713) *p.* 1—36. Döpke, Hermeneutik der neutestament-

zuweilen geradezu auch als „Gesetz" (νόμος) zitiert[21]. Und es ist für die ganze Beurteilung ihres Wertes von seiten des Judentums vielleicht nichts charakteristischer als dies: auch sie sind für das jüdische Bewußtsein in erster Linie nicht Mahn- und Trostschriften, nicht Erbauungs- und Geschichtsbücher, sondern ebenfalls „Gesetz", der Inbegriff der Forderungen Gottes an sein Volk.

II. Die Schriftgelehrten und ihre Tätigkeit im allgemeinen.

Literatur:

Ursinus, *Antiquitates Hebraicae scholastico-academicae. Hafniae* 1702 (auch in Ugolinis *Thesaurus t.* XXI).

Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen (1831) S. 384—413.

Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I (1838), S. 109—214.

Winer, RWB. II, 425—428 (Art. Schriftgelehrte).

Jost, Das geschichtliche Verhältnis der Rabbinen zu ihren Gemeinden (Zeitschr. für die historische Theologie 1850, S. 351—377).

Levysohn, Einiges über die hebräischen und aramäischen Benennungen für Schule, Schüler und Lehrer (Frankels Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1858, S. 384—389).

Leyrer, Art. „Schriftgelehrte" in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. Bd. XIII (1860), S. 731—741.

Klöpper, Art. „Schriftgelehrte" in Schenkels Bibellexikon Bd. V, S. 247—255.

Ginsburg, Art. *„Scribes"* in *Kittos Cyclopaedia of Biblical Literature.*

Plumptre, Art. *„Scribes"* in *Smiths Dictionary of the Bible.*

Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie (1880) S. 121—143.

Hamburger, Real-Enzyklopädie für Bibel und Talmud, Abt. II (1883), Art. Gelehrter, Lehrhaus, Rabban, Schüler, Sopherim, Talmudlehrer, Talmudschulen, Unterhalt, Unterricht.

Strack, Art. „Schriftgelehrte" in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. XVII (1906) S. 775—779.

---

lichen Schriftsteller (1829) S. 60—69. Pinner, Übersetzung des Tractates Berachoth, Einleitung *fol.* 21a—22a. *Joh. Delitzsch, De inspiratione scripturae sacrae p.* 4 *sq.* Vgl. auch *Strack, Prolegomena critica in Vet. Test.* (1873), *p.* 60 *sqq.*

21) *Rom.* 3, 19. I *Kor.* 14, 21. *Ev. Joh.* 10, 34. 12. 34. 15, 25. Aus dem babylonischen Talmud führt Löw, Gesammelte Schriften Bd. I, 1889, S. 310 folgende Stellen an, an welchen „auch die Propheten und Hagiographen als Thora bezeichnet werden": *Erubin* 58a, *Moed katon* 5a, *Jebamoth* 4a, *Bechoroth* 50a, *Sanhedrin* 104b, *Gittin* 36a, *Arachin* 11a. Vergl. Strack in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. IX, 767. Blau, Zur Einleitung in die heil. Schrift (Jahresber. der Landes-Rabbinerschule in Budapest) 1894 S. 16 f. Bacher, Die älteste Terminologie der jüd. Schriftauslegung (1899) S. 197.

Ryssel, Die Anfänge der jüdischen Schriftgelehrsamkeit (Theol. Stud. und Krit. 1887, S. 149—182).

Bacher, Die Agada der Tannaiten, 2 Bde. 1884—1890, Bd. I, 2. Aufl. 1903 (Sachregister s. v. Lehrhaus, Lehrer, Schüler).

Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. 2. Aufl. 1906, S. 186—197.

Lightley, Les scribes. Etude sur leur origine chez les Israélites. Thèse, Cahors 1905 (88 *p.*).

Mit dem Dasein eines Gesetzes ergibt sich von selbst auch die Notwendigkeit gelehrten Studiums und fachmännischer Kenntnis desselben. Wenigstens tritt dieses Bedürfnis in dem Maße ein, als das Gesetz ein umfangreiches und kompliziertes ist. Die Kenntnis des Details, die Sicherheit in der Anwendung seiner einzelnen Bestimmungen auf das alltägliche Leben kann dann nur durch berufsmäßige Beschäftigung erworben werden. Zur Zeit Esras und wohl auch noch längere Zeit nachher war dies nun vorwiegend Sache der Priester. Esra selbst war ja beides zugleich: Priester und Gelehrter (סֹפֵר). Im Interesse des priesterlichen Kultus ist der wichtigste Bestandteil des Pentateuches, der Priesterkodex, geschrieben. Priester waren darum auch zunächst die Kenner und Wächter des Gesetzes. Allmählich wurde dies aber anders. Je höher das Gesetz in der Wertschätzung des Volkes stieg, desto mehr wurde das Studium und die Auslegung desselben eine selbständige Aufgabe für sich. Es war ja das Gesetz Gottes. An seiner Kenntnis und Befolgung hing für jedermann aus dem Volke ganz dasselbe Interesse, wie für die Priester. So bemächtigten sich mehr und mehr auch nichtpriesterliche Israeliten der gelehrten Beschäftigung mit dem Gesetz. Neben den Priestern bildete sich ein selbständiger Stand von „Schriftgelehrten", d. h. von berufsmäßigen Kennern des Gesetzes. Wie angesehen und einflußreich dieser Stand im Anfang des zweiten Jahrhunderts vor Chr. war, sehen wir aus *Sirach* 38, 24—39, 11. Die Schriftgelehrten haben den Vorrang in der Volksversammlung; sie sind die Richter und die Kenner des Gesetzes; sie verstehen sich auch auf die Sprüche der Weisen (*Sir.* 38, 33). Der Schriftgelehrte „dient inmitten der Herrscher und erscheint vor den Fürsten" (39, 4). „Wenn es Gott gefällt, wird er mit dem Geiste der Einsicht erfüllt" (39, 6). „Er trägt einsichtsvolle Lehre vor und rühmt sich des Gesetzes des Herrn" (39, 8). „Seine Einsicht loben viele, und nie wird ausgetilgt sein Name. Sein Gedächtnis hört nicht auf in Ewigkeit, und sein Name lebt von Geschlecht zu Geschlecht" (39, 9). „Seine Weisheit preist die Gemeinde, und sein Lob verkündet die Versammlung" (39, 10, Übersetzung

nach Smend). — Als in der Zeit des Hellenismus die Priester wenigstens in ihren höheren Schichten sich vielfach der heidnischen Bildung zuwandten und das väterliche Gesetz mehr oder weniger vernachlässigten, traten die Schriftgelehrten in einen relativen Gegensatz zu den Priestern. Nicht mehr die Priester, sondern die Schriftgelehrten waren jetzt die eifrigen Hüter des Gesetzes. Sie waren darum von nun an auch die eigentlichen Lehrer des Volkes, welche dessen geistiges Leben vollständig beherrschten.

In der Zeit des Neuen Testamentes finden wir diesen Prozeß schon völlig abgeschlossen vor: die Schriftgelehrten bilden einen festgeschlossenen Stand, welcher im unbestrittenen Besitze der gei|stigen Herrschaft über das Volk ist. Sie heißen im Neuen Testamente gewöhnlich *γραμματεῖς*, d. h. „Schriftkundige", „Gelehrte", entsprechend dem hebräischen סוֹפְרִים, was an sich auch nichts anderes als *homines literati* bedeutet (Männer, die sich berufsmäßig mit dem Schriftwesen beschäftigen)[1]. Daß ihre gelehrte Beschäftigung vorwiegend dem Gesetze galt, verstand sich dabei von selbst[2]. Neben dieser allgemeinen Bezeichnung findet sich auch die speziellere *νομικοί* d. h. „Gesetzeskundige", „Rechtsgelehrte" (*Mt.* 22, 35. *Luc.* 7, 30. 10, 25. 11, 45 f. 52. 14, 3)[3]; und sofern sie das

1) סוֹפֵר ist jeder, der sich berufsmäßig mit dem Buchwesen beschäftigt, z. B. auch ein Schreiber (*Schabbath* XII, 5. *Nedarim* IX, 2. *Gittin* III, 1. VII, 2. VIII, 8. IX, 8. *Baba mezia* V, 11. *Sanhedrin* IV, 3. V, 5) oder ein Buchbinder (*Pesachim* III, 1). — Im Alten Testament ist סוֹפֵר zunächst ein Beamter, der mit dem Schriftwesen zu tun hat, namentlich der Kanzler des Königs, der die Staatsschriften ausfertigt; dann aber auch ein Gelehrter und Gesetzeskundiger. S. Gesenius, *Thesaurus p.* 966 und überhaupt die Lexika. Über *γραμματεύς* in den Apokryphen des A. T. s. Wahl, *Clavis librorum V. T. apocr. s. v.* Über die Schriftgelehrten der vormakkabäischen Zeit s. auch Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (1894) S. 153 f. 4. Ausg. (1901) S. 196 ff. — Wenn es im Talmud heißt, daß die Schriftgelehrten deshalb סופרים hießen, weil sie die Buchstaben der Thora zählten (*Kidduschin* 30ª bei Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien 1878, S. 13. 179), so ist dies natürlich nur eine wertlose etymologische Spielerei. — Vgl. überh. Bacher, Die älteste Terminologie (1899) S. 134—136.

2) *Josephus Antt.* Schlußwort (XX, 11, 2) sagt von den Juden: *μόνοις δὲ σοφίαν μαρτυροῦσι τοῖς τὰ νόμιμα σαφῶς ἐπισταμένοις καὶ τὴν τῶν ἱερῶν γραμμάτων δύναμιν ἑρμηνεῦσαι δυναμένοις.*

3) *νομικός* ist in der späteren Gräzität der eigentlich technische Ausdruck für „Rechtsgelehrter" *juris peritus.* So namentlich auch von den römischen Juristen, *Strabo p.* 539: *οἱ παρὰ Ῥωμαίοις νομικοί*, auch im *Edictum Diocletiani*, s. Rudorff, Römische Rechtsgeschichte II, 54. — Es ist nicht zufällig, daß dieser Ausdruck gerade bei Lucas sich häufig findet. Er will dadurch das Wesen der jüdischen Schriftgelehrten seinen römischen Lesern verdeutlichen.

Gesetz nicht nur kannten, sondern auch lehrten, heißen sie *νομοδιδάσκαλοι*, „Gesetzeslehrer" (*Luc.* 5, 17. *Act.* 5, 34). Josephus nennt sie *πατρίων ἐξηγηταὶ νόμων*[4], oder in gräzisierender Weise *σοφισταί*[5], auch *ἱερογραμματεῖς*[6]. Der Titel סופר findet sich noch bei *Sirach* 38, 24. Dagegen in der Mischna wird der Ausdruck סוֹפְרִים nur von den Schriftgelehrten der früheren Zeit gebraucht, welche für das Zeitalter der Mischna selbst schon eine Autorität sind[7]. Die zeitgenössischen Gelehrten heißen in der Mischna immer חֲכָמִים. |

Das außerordentliche Ansehen, dessen diese „Gelehrten" von seiten des Volkes genossen, prägt sich schon aus in den Ehrentiteln, die sie sich geben ließen. Am gewöhnlichsten war die Anrede רַבִּי, eigentlich „mein Herr", griechisch *ῥαββί* (*Matth.* 23, 7 und sonst)[8]. Aus dieser ehrfurchtsvollen Anrede hat sich dann all-

4) *Antt.* XVII, 6, 2. Vgl. XVIII, 3, 5.

5) *Bell. Jud.* I, 33, 2. II, 17, 8. 9.

6) *Bell. Jud.* VI, 5, 3.

7) So *Orla* III, 9. *Jebamoth* II, 4. IX, 3 (*Sota* IX, 15). *Sanhedrin* XI, 3. *Kelim* XIII, 7. *Para* XI, 4—6. *Tohoroth* IV, 7. 11. *Tebul jom* IV, 6. *Jadajim* III, 2. — An allen diesen Stellen (mit Ausnahme der nicht zum ursprünglichen Mischnatext gehörigen Stelle in *Sota* IX, 15) ist von „Verordnungen der Schriftgelehrten" (דברי סופרים) im Unterschied von den Satzungen der Thora die Rede, und zwar so, daß auch erstere als längst in Geltung befindliche vorausgesetzt werden. Abgesehen von diesen Stellen kommt der Ausdruck סופרים nur noch in dem oben Anm. 1 angegebenen Sinne in der Mischna vor. Im Vulgär-Text des Schmone Esre wird in der 13. Beracha gebetet, daß Gott sein Erbarmen walten lassen möge „über die Gerechten und Frommen und Älteste Israels und über den Rest der Schriftgelehrten" (פליטת סופרים). Aber die letzten Worte fehlen in den älteren, auch sonst abweichenden Rezensionen des Gebetes, s. Dalman, Die Worte Jesu 1898, S. 300. 303. Elbogen, Geschichte des Achtzehngebets 1903, S. 59 = Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. J. 1902, S. 524 f. — Das griech. *γραμματεύς* findet sich noch auf jüdischen Grabschriften in Rom in der späteren Kaiserzeit (2.—4. Jahrh. n. Chr.), s. *Garrucci, Cimitero degli antichi Ebrei scoperto recentemente in Vigna Randanini* (1862) *p.* 42. 46. 47. 54. 55. 59. 61. *Garrucci, Dissertazioni archeologiche vol.* II (1865) *p.* 165 *n.* 20. 21. *p.* 182 *n.* 21.

8) רַב heißt im A. T. der „Oberste" (z. B. der Eunuchen oder der Magier, *Jerem.* 39, 3. 13); in der Mischna der „Herr", z. B. im Gegensatz zum Sklaven (*Sukka* II, 9. *Gittin* IV, 4. 5. *Edujoth* I, 13. *Aboth* I, 3). Es hat aber dann, wie das lateinische *magister*, auch die Bedeutung „Lehrmeister, Lehrer" erhalten. So, wie es scheint, schon in einem dem Josua ben Perachja zugeschriebenen Ausspruch, *Aboth* I, 6. Im Zeitalter der Mischna ist diese Bedeutung jedenfalls ganz gewöhnlich, s. *Rosch haschana* II, 9 *fin. Baba mezia* II, 11. *Edujoth* I, 3. VIII, 7. *Aboth* IV, 12. *Kerithoth* VI, 9 *fin. Jadajim* IV, 3 *fin.* — Wenn daher die Lehrer mit רַבִּי angeredet werden (so z. B. *Pesachim* VI, 2. *Rosch haschana* II, 9 *fin. Nedarim* IX, 5. *Baba kamma* VIII, 6; auch *c. Suff. Plural.* רַבֵּינוּ *Berachoth* II, 5—7), so ist der Sinn nicht

mählich der Titel „Rabbi" gebildet, indem bei dem häufigen Gebrauch der Anrede das *Suffixum* seine Pronominalbedeutung verlor und רַבִּי auch außer der Anrede geradezu als Titel gebraucht wurde (Rabbi Josua, Rabbi Elieser, Rabbi Akiba)[9]. Vor der Zeit Christi ist dieser | Gebrauch noch nicht nachweisbar. Hillel und Schammai heißen nie Rabbi; auch im Neuen Testamente findet sich ῥαββί nur als eigentliche Anrede. Erst ungefähr seit der Zeit Christi scheint der Titel in Gebrauch gekommen zu sein. — Eine Steigerungsform von רַב ist רַבָּן oder, wie das Wort auch ausgesprochen wurde, רַבּוֹן. Die erstere Form scheint mehr dem hebräischen, die letztere mehr dem aramäischen Sprachgebrauch anzugehören[10]. Daher findet sich in der Mischna רַבָּן als Titel von vier hervorragenden Schriftgelehrten aus dem Zeitalter der Mischna (um 30—150 nach Chr.)[11].

---

nur „mein Herr", sondern zugleich auch „mein Lehrer". Für andere Hochgestellte, z. B. den Hohenpriester, kommt die Anrede אִישִׁי vor (*Joma* I, 3. 5. 7. IV, 1. *Tamid* VI, 3. *Para* III, 8). Die Erklärung von ῥαββεί durch διδάσκαλε (*Ev. Joh.* 1, 38) ist daher nicht unrichtig. Vgl. auch *Hieronymus ad Matth.* 23, 7 (*Vallarsi* VII, 184): *et vocentur ab hominibus Rabbi, quod Latino sermone magister dicitur.* Ders., *Onomast. ed Lagarde p.* 63: *Rabbi magister meus, syrum est.* Daselbst auch die griechischen Onomastica *p.* 175, 30. 197, 26. 204, 26.

9) Ähnlich wie *Monsieur.* — Vgl. über den Rabbi-Titel überhaupt: *Seruppii Dissert. de titulo Rabbi* (in Ugolinis *Thesaurus T.* XXI). *Lightfoot* und Wetstein zu *Mt.* 23, 7. *Buxtorf, De abbreviaturis hebraicis p.* 172—177. *Carpzov, Apparatus historico-criticus p.* 137 *sqq.* Winer RWB. II, 296 f. Pressel in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XII, 471 f. Grätz, Gesch. der Juden IV, 431. Ewald, Gesch. des Volkes Israel V, 25. 305. Steiner in Schenkels Bibellex. V, 29 f. Riehms Wörterb. *s. v.* Hamburger Real.-Enz. Abt. II Art. „Rabban". Levy, Neuhebr. Wörterb. IV, 409. 416. Leop. Löw, Gesammelte Schriften IV. Bd. 1898, S. 211—216. Dalman, Die Worte Jesu, Bd. I, 1898, S. 272—280. *Th. Reinach, Revue des études juives t.* XLVIII, 1904, *p.* 191—196 (Inschr. von Cypern: εὐχὴ ῥαββὶ Ἀττικοῦ). *The Jewish Encyclopedia* X, 1905, *p.* 294 *sq.* Die Lexika zum Neuen Testamente *s. v.* ῥαββί. — Neben *Rabbi* findet sich später auch die Aussprache *Rebbi,* z. B. *duo rebbites* auf einer Grabschrift zu Venosa (*Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 648 u. 6220 = *Lenormant, Revue des études juives t.* VI *p.* 205), Βηρεβι = בירבי = בר רבי auf einer Grabschrift zu Jope (Euting, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1885, S. 681, Nr. 54, בירבי ebendas. S. 680) und *Ribbi* (בירבי auf einer palästinensischen Grabschrift, *Palest. Explor. Fund, Quarterly Statement* 1900, *p.* 117).

10) In den Targumen kommen beide Formen vor (s. *Buxtorf, Lex. Chald. s. v.,* Levy, Chald. Wörterb. *s. v.*), im Hebräischen dagegen fast nur רַבָּן. Für die Form רבון ist mir in der Mischna nur eine Belegstelle bekannt: *Taanith* III, 8, wo es in bezug auf Gott gebraucht wird. — Über die Bedeutung von רבן heißt es, nach älteren Autoritäten, im *Aruch* (*s. v.* אביי, s. die Stelle z. B. bei *Buxtorf, De abbreviaturis p.* 176): גדול מרב רבי וגדול מרבי רבן „Höher als Rab ist Rabbi und höher als Rabbi ist Rabban".

11) Diese vier sind: 1) Rabban Gamaliel I, 2) Rabban Jochanan ben

im Neuen Testamente dagegen *ῥαββουνί* (רַבּוֹן oder רַבּוּן *c. Suff.*) als ehrfurchtsvolle Anrede an Christum (*Marc.* 10, 51. *Joh.* 20, 16)[12]. — | Im Griechischen des Neuen Testamentes wird Rabbi durch *κύριε* (*Mt.* 8, 2. 6. 8. 21. 25 und oft) oder *διδάσκαλε* (*Mt.* 8, 19 und oft), von Lucas auch durch *ἐπιστάτα* (*Luc.* 5, 5. 8, 24. 45. 9, 33. 49. 17, 13) wiedergegeben. — Als sonstige Ehrenprädikate, welche den Schriftgelehrten gegeben wurden, werden noch erwähnt *πατήρ* und *καθηγητής* (*Mt.* 23, 9. 10). Letzteres ist wahrscheinlich = מוֹרֶה „Lehrer“[13]; ersteres entspricht dem aramäischen אַבָּא, was auch in der Mischna und Tosephta als Titel mehrerer Rabbinen vorkommt[14].

Von seiten ihrer Schüler forderten die Rabbinen die unbeding-

---

Sakkai, 3) Rabban Gamaliel II., 4) Rabban Simon ben Gamaliel II. — Bei allen wird der Titel רבן in den besten Handschriften der Mischna (z. B. *cod. de Rossi* 138) in der Regel ausgeschrieben. Außerdem kommt in der Mischna einmal vor 5) Rabban Gamaliel III, Sohn des R. Juda ha-Nasi (*Aboth* II, 2). Von zwei anderen dagegen, denen man ebenfalls diesen Titel beizulegen pflegt (Simon Sohn Hillels und Simon Sohn Gamaliels I), kommt der erstere in der Mischna überhaupt nicht vor, der letztere wenigstens an der Hauptstelle *Aboth* I, 17 nicht unter diesem Titel. Doch ist er wahrscheinlich unter dem *Kerithoth* I, 7 erwähnten Rabban Simon ben Gamaliel zu verstehen.

12) Die früher von Delitzsch ausgesprochene Meinung, daß die Form רבון nur in bezug auf Gott gebraucht werde (Zeitschr. f. luth. Theol. 1876, S. 409. 606), ist mit Rücksicht auf den Sprachgebrauch der Targume von Delitzsch selbst als irrig zurückgenommen worden (Zeitschr. f. luth. Theol. 1878, S. 7). — Völlig irrelevant ist es, daß die Form רבון von den neueren Juden *ribbon* ausgesprochen wird, wie auch רבי = *ribbi* (oder *rebbi*, s. oben Anm. 9). Die Verkürzung des *a* in *i* ist bekanntlich im Hebräischen sehr häufig, in diesem Falle aber sehr jungen Datums. Noch im Mittelalter sprach man wahrscheinlich רַבּוֹן, wie der *cod. de Rossi* 138 an der Stelle *Taanith* III, 8 punktiert. Vgl. auch Delitzsch, Zeitschr. f. luth. Theol. 1876, S. 606. Nur für das Aramäische ist die Aussprache *ribbon* gut bezeugt. S. Berliners Ausgabe des Onkelos z. B. *Gen.* 19, 2. 42, 30. *Exod.* 21, 4—8. 23, 17.

13) S. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien (1878) S. 279 f.

14) Am häufigsten wird unter diesen erwähnt Abba Saul (*Pea* VIII, 5. *Kilajim* II, 3. *Schabbath* XXIII, 3. *Schekalim* IV, 2. *Beza* III, 8. *Aboth* II, 8. *Middoth* II, 5. V, 4, und sonst). Vgl. ferner: Abba Gurjan (*Kidduschin* IV, 14), Abba Jose ben Chanan (*Middoth* II, 6. *Tosephta ed. Zuckermandel p.* 154, 18. 199, 22. 233, 22. 655, 31), Abba Jose ben Dosai (*Tosephta* 23, 4. 217, 19. 360, 16 etc.), Abba Judan (*Tosephta* 259, 18. 616, 31). Noch andere s. in Zuckermandels Index zur Tosephta S. XXXI. Die in Mechilta, Siphra und Siphre erwähnten Rabbinen mit dem Titel Abba s. bei D. Hoffmann, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim (Berlin 1887, Progr. des Rabbiner-Seminares) S. 82 ff. In *The Jewish Encyclopedia* I, 29—35 werden mehr als dreißig Rabbinen mit dem Titel Abba genannt. Vgl. überh. *Kohler*, *Abba, father, title of spiritual leader and saint* (*Jewish Quarterly Review* XIII, 1901, *p.* 567—580) [viel Material].

teste Ehrerbietung, welche selbst die Ehrfurcht gegen Vater und Mutter übertreffen sollte. „Die Ehre deines Freundes grenze an die Achtung für deinen Lehrer, und die Achtung für deinen Lehrer an die Ehrfurcht vor Gott“ [15]. „Die Ehrerbietung gegen den Lehrer geht der Ehrerbietung gegen den Vater vor; denn Sohn und Vater sind dem Lehrer Ehrerbietung schuldig“ [16]. „Wenn jemandes Vater und Lehrer etwas verloren haben, so geht der Verlust des Lehrers vor (man muß zunächst diesem zur Wiedererlangung behilflich sein). Denn sein Vater hat ihn nur in diese Welt gebracht. Sein Lehrer, der ihm Weisheit lehrt, bringt ihn aber zum Leben in der zukünftigen Welt. Ist aber sein Vater selbst ein Gelehrter, so hat seines Vaters Verlust den Vorzug. Tragen jemandes Vater und Lehrer Lasten, so muß er zuerst dem Lehrer und hernach dem Vater abhelfen. Sind Vater und Lehrer in der Gefangenschaft, so muß er zuerst den Lehrer und hernach den Vater loskaufen. Ist aber sein Vater selbst ein Gelehrter, so hat sein Vater den Vorzug“ [17]. — Überhaupt machten die Rabbinen überall auf den ersten | Rang Anspruch. „Sie lieben die ersten Plätze bei den Gastmählern und die ersten Sitze in den Synagogen. Und haben's gerne, daß sie gegrüßt werden auf den Märkten und von den Menschen Rabbi genannt werden“ (*Mt.* 23, 6—7. *Mc.* 12, 38—39. *Luc.* 11, 43. 20, 46). Auch ihre Kleidung war die der Vornehmen. Sie trugen *στολάς*, nach Epiphanius speziell *ἀμπεχόνας* und *δαλματικάς* [18].

Alle Tätigkeit der Schriftgelehrten, sowohl die lehrende als die richterliche, sollte unentgeltlich sein. R. Zadok sagte: Mache die Gesetzeskunde weder zur Krone, damit zu prangen, noch zum Grabscheit, damit zu graben. Hillel pflegte zu sagen: Wer sich der Krone (des Gesetzes) bedient (zu äußeren Zwecken), schwindet dahin [19]. Daß der Richter nicht Geschenke annehmen dürfe, wird

15) *Aboth* IV, 12.

16) *Kerithoth* VI, 9 *fin.*

17) *Baba mezia* II, 11. Vgl. auch den Traktat *Derech Erez sutta* (hierüber oben § 3, I, 137), Maimonides, *Hilchoth Talmud Thora c.* V—VI (Petersburger Übersetzung I, 117 ff.), Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden II, 342 ff., Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, 144 f. 168. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie S. 121 ff.

18) *στολάς Marc.* 12, 38 = *Luc.* 20, 46. Dazu *Epiphan. haer.* 15: *ἀλλ' ἐπειδὴ στολάς. εἴτ' οὖν ἀμπεχόνας οἱ τοιοῦτοι ἀνεβάλλοντο καὶ δαλματικάς, εἴτ' οὖν κολοβίωνας ἐκ πλατυσήμων διὰ πορφύρας ἁλουργοῦφεῖς κατεσκευασμένας* usw. — Die *στολή* ist die Kleidung der Vornehmen (I *Makk.* 6, 15. Wahl, *Clavis libror. V. T. apocr. s. v.* und überh. die Lexika). Über die Dalmatika s. oben S. 80.

19) *Aboth* IV, 5. I, 13. Vgl. auch *Derech Erez sutta* IV, 2 (deutsch bei

schon im Alten Testamente vorgeschrieben (*Exod.* 23, 8. *Deut.* 16, 19). Daher heißt es auch in der Mischna: „Wenn einer Bezahlung nimmt, um richterlich zu entscheiden, so ist sein Urteil ungültig“ [20]. — Die Rabbinen waren daher zur Gewinnung ihres Lebensunterhaltes auf anderweitige Hilfsquellen angewiesen. Manche mochten von Hause aus wohlhabend sein; andere betrieben neben dem Gesetzesstudium ein Gewerbe. Von Rabban Gamaliel III., Sohn des R. Juda ha-Nasi, wird ausdrücklich die Verbindung von Gesetzesstudium mit bürgerlichem Geschäft empfohlen. „Denn die Bemühung in beiden führt ab von Sünden. Gesetzesstudium ohne Geschäftstätigkeit muß endlich gestört werden und zieht Vergehen nach sich“ [21]. Bekannt ist, daß der Apostel Paulus auch noch als Prediger des Evangeliums ein Gewerbe betrieb (*Act.* 18, 3. 20, 34. I *Thess.* 2, 9. II *Thess.* 3, 8. I *Kor.* 4, 12. 9, 6 ff. II *Kor.* 11, 7 ff.) Und ein gleiches wird von vielen Rabbinen berichtet [22]. Dabei | wird natürlich die Beschäftigung mit dem Gesetz immer als das Wertvollere betrachtet und vor Überschätzung des bürgerlichen Geschäftes gewarnt. Schon der Siracide ermahnt, sich nicht einseitig dem Handwerk hinzugeben, und preist den Segen der Schriftgelehrsamkeit (*Sirach* 38, 24—39, 11). R. Meir sagte: Ergib dich weniger dem Gewerbe und beschäftige dich mehr mit dem Gesetz [23]. Hillel sagte: Wer sich zu sehr dem Handel widmet, wird nicht weise werden [24].

Das Prinzip der Unentgeltlichkeit ist in der Praxis wohl nur bei der richterlichen Tätigkeit strenge durchgeführt worden; schwerlich aber bei der Wirksamkeit der Schriftgehrten als Lehrer. Selbst im Evangelium heißt es trotz der ausgesprochenen Mahnung an die Jünger *δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε* (*Mt.* 10, 8) doch auch, daß ein Arbeiter seines Lohnes wert sei (*Mt.* 10, 10. *Luc.* 10, 7), wie denn auch Paulus mit ausdrücklicher Berufung hierauf (I *Kor.* 9, 14) es als sein Recht beansprucht, von denen,

---

Winter und Wünsche, Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons Bd. I, 1894, S. 639); Gfrörer, Das Jahrh. des Heils I, 156—160.

20) *Bechoroth* IV, 6.

21) *Aboth* II, 2.

22) Vgl. Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen S. 410 f. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, 160—163. Delitzsch, Handwerkerleben zur Zeit Jesu (2. Aufl. 1875) S. 71—83: Lehrstand und Handwerk in Verbindung. Hamburger, Real-Enz. Abt. II S. 288 (Art. Gelehrter) und S. 1241 (Art. Unterhalt). Seligmann Meyer, Arbeit und Handwerk im Talmud (1878) S. 23—36.

23) *Aboth* IV, 10.

24) *Aboth* II, 5.

welchen er das Evangelium verkündige, seinen Lebensunterhalt sich darreichen zu lassen, wenn er auch von diesem Rechte nur ausnahmsweise Gebrauch gemacht hat (I *Kor.* 9, 3—18. II *Kor.* 11, 8—9. *Phil.* 4, 10—18. Vgl. auch *Gal.* 6, 6). War dies die Anschauung der Zeit, so darf angenommen werden, daß auch die jüdischen Gesetzeslehrer ihren Unterricht nicht immer unentgeltlich erteilten. Gerade die oben angeführten Mahnungen, den Gesetzesunterricht nicht um des egoistischen Interesses willen zu betreiben, lassen ja darauf schließen, daß die Unentgeltlichkeit nicht allgemeine Regel war. Und in der Strafpredigt Jesu Christi wird den Schriftgelehrten und Pharisäern besonders ihre Habgier zum Vorwurf gemacht (*Mc.* 12, 40. *Luc.* 20, 47. 16, 14). Von Hillel wird erzählt, daß er sich als Arbeiter vermietete, um das Eintrittsgeld zum Lehrhaus des Schemaja und Abtaljon bezahlen zu können[25]. Deren Schulvorträge waren also nicht unentgeltlich.

Der Hauptsitz der Wirksamkeit der Schriftgelehrten war natürlich bis zum Jahre 70 nach Chr. Judäa. Aber man würde irren, wenn man sie nur dort suchte. Sie waren überall da unentbehrlich, | wo der Eifer für das väterliche Gesetz lebendig war. Daher finden wir sie auch in Galiläa (*Luc.* 5, 17)[26], ja in der fernen Diaspora: auf den jüdischen Grabschriften in Rom in der späteren Kaiserzeit werden häufig *γραμματεῖς* erwähnt (s. oben Anm. 7); und die babylonischen Schriftgelehrten des fünften und sechsten Jahrhunderts haben sogar das Hauptwerk des rabbinischen Judentums, den Talmud geschaffen.

Seit dem Auseinandergehen der pharisäischen und sadduzäischen Richtung gehörten die Schriftgelehrten im allgemeinen der pharisäischen Richtung an. Denn diese letztere ist eben nichts anderes als die Partei, welche die Satzungen, die von den Schriftgelehrten im Laufe der Zeit ausgebildet worden waren, als bindende Lebensnorm anerkannte und zu strenger Durchführung bringen wollte. Insofern aber „Schriftgelehrte“ nichts anderes sind als „Gesetzeskundige“, muß es auch sadduzäische Schriftgelehrte gegeben haben. Denn es ist nicht wohl denkbar, daß diese Partei, die doch das geschriebene Gesetz als verbindlich anerkannte, gar keine berufsmäßigen Kenner desselben in ihrer Mitte gehabt haben sollte. In der Tat deuten solche Stellen des Neuen Testamentes, wo von „Schriftgelehrten der Pharisäer“ die Rede ist (*Mc.* 2, 16.

---

25) b. *Joma* 35b.

26) Über galiläische Gelehrte der vorhadrianischen Zeit s. Büchler, Der galiläische Am-haares des zweiten Jahrhunderts (1906) S. 274—338.

Luc. 5, 30. *Act.* 23, 9), darauf hin, daß es auch sadduzäische gegeben hat.

Die berufsmäßige Tätigkeit der Schriftgelehrten bezog sich, wenn nicht ausschließlich, so doch zunächst und hauptsächlich auf das Gesetz, also das Recht. Sie sind in erster Linie Juristen. Und zwar ist ihre Aufgabe in dieser Hinsicht eine dreifache. Sie haben 1) das Recht selbst theoretisch immer sorgfältiger auszubilden, 2) es ihren Schülern zu lehren, und 3) es praktisch zu handhaben, also in den Gerichtshöfen als gelehrte Beisitzer Recht zu sprechen[27].

1) Das erste ist die theoretische Ausbildung des Rechtes selbst. Dieses steht freilich in seinen Grundzügen in der geschriebenen Thora unverrückbar fest. Aber kein Gesetzeskodex geht so ins Detail, daß er nicht wieder der Auslegung bedürfte. Die Bestimmungen des mosaischen Gesetzes sind aber zum Teil noch sehr allgemein gehalten. Hier war also ein weites Feld für die Arbeit der Schriftgelehrten gegeben. Sie hatten die allgemeinen, von der Thora gegebenen Vorschriften immer sorgfältiger kasuistisch zu entwickeln, damit eine Garantie dafür geschaffen würde, daß wirklich die Tendenz der gesetzlichen Vorschriften ihrem vollen Sinn und Umfange nach getroffen würde. Bei denjenigen Punkten, welche durch das geschriebene Gesetz nicht unmittelbar geregelt | waren, mußte ein Ersatz geschaffen werden entweder durch Feststellung des Gewohnheitsrechtes oder durch Schlußfolgerung aus anderweitigen bereits gültigen gesetzlichen Bestimmungen. Durch die Emsigkeit, mit der diese ganze Tätigkeit in den letzten Jahrhunderten vor Chr. betrieben wurde, wurde das jüdische Recht allmählich zu einer weitverzweigten komplizierten Wissenschaft. Und da dieses Recht nicht schriftlich fixiert, sondern nur mündlich weiter überliefert wurde, so war schon ein sehr anhaltendes Studium erforderlich, um dasselbe überhaupt nur kennen zu lernen. Die Kenntnis des Gültigen war aber immer nur die Grundlage und Voraussetzung für die berufsmäßige Tätigkeit der Schriftgelehrten. Ihr eigentliches Geschäft war es, das bereits Gültige durch fortgesetzte methodische Arbeit in immer feineres kasuistisches Detail weiter zu entwickeln. Denn alle Kasuistik ist ihrer Natur nach endlos[28].

Da der Zweck dieser ganzen Tätigkeit war, das gemeingültige Recht festzustellen, so konnte die Arbeit nicht von den

---

27) Diese „dreifache Gewalt der Weisen" wird richtig auch von Weber unterschieden (System der altsynagogalen palästinischen Theologie S. 130—143).

28) Näheres s. unten in Abschnitt III: Halacha und Haggada.

einzelnen Schriftgelehrten isoliert vollzogen werden. Sie mußten in stetem Austausch untereinander bleiben, um auf Grund gegenseitiger Verständigung zu allgemein anerkannten Resultaten zu gelangen. Der ganze Prozeß der Rechtsbildung vollzog sich also in der Form mündlicher Diskussionen der Schriftgelehrten untereinander. Die anerkannten Autoritäten haben nicht nur Schüler um sich versammelt, um diese im Gesetz zu unterweisen, sondern sie haben auch unter sich über die gesetzlichen Fragen debattiert, ja den ganzen Stoff des Rechts in gemeinsamen Disputationen durchgesprochen. Von dieser Form der Rechtsbildung gibt uns die Mischna noch überall Zeugnis[29]. — Damit dies möglich war, mußten wenigstens die Häupter der Schriftgelehrsamkeit auch an gewissen Zentralstätten beisammen wohnen. Zwar werden viele zum Zwecke des Unterrichts und der Rechtsprechung im Lande zerstreut gelebt haben. Aber die vorwiegend schöpferischen Autoritäten müssen der Mehrzahl nach an einem Mittelpunkte — bis zum Jahre 70 nach Chr. in Jerusalem, später an anderen Orten (Jabne, Tiberias) — konzentriert gelebt haben.

Das von den Gelehrten theoretisch entwickelte Recht war zunächst allerdings nur eine Theorie. In manchen Punkten ist es auch stets eine solche geblieben, da die tatsächlichen historisch-politischen Verhältnisse die Durchführung nicht ermöglichten[30]. Im allgemeinen aber stand die Arbeit der Schriftgelehrten doch in lebendiger Beziehung zum wirklichen Leben. Und in dem Maße, als ihr Ansehen wuchs, war ihre Theorie zugleich gültiges Recht. Im letzten Jahrhundert vor der Zerstörung Jerusalems hatten die pharisäischen Schriftgelehrten schon so unbedingt die geistige Herrschaft, daß das große Synedrium trotz seiner gemischten Zusammensetzung aus Pharisäern und Sadduzäern in der Praxis doch an das von den Pharisäern entwickelte Recht sich anschloß (s. oben S. 252). Viele Materien waren ja ohnehin der Art, daß sie einer formellen Gesetzgebung gar nicht bedurften. Denn die religiösen Satzungen beobachtet der Fromme nicht auf Grund formeller Gesetzgebung, sondern auf Grund freiwilliger Unterwerfung unter eine von ihm als legitim anerkannte Autorität[31].

---

29) Vgl. z. B. *Pea* VI, 6. *Kilajim* III, 7. VI, 4. *Terumoth* V, 4. *Maaser scheni* II, 2. *Schabbath* VIII, 7. *Pesachim* VI, 2. 5. *Kerithoth* III, 10. *Machschirin* VI, 8. *Jadajim* IV, 3.

30) Ein instruktives Beispiel dieser Art: *Jadajim* IV, 3—4. Vgl. auch die rein theoretischen Bestimmungen über die Stämmeverfassung, *Sanhedrin* I, 5. *Horajoth* I, 5.

31) Auch die Priester folgten fast durchgängig der Theorie der Schrift-

So sind also die von den Schriftgelehrten entwickelten Satzungen, sobald die Schulen darüber einig waren, auch in der Praxis als bindend anerkannt worden. Die Schriftgelehrten sind — wenn auch nicht auf Grund formeller Anerkennung, so doch tatsächlich — die Gesetzgeber. Ganz besonders gilt dies von der Zeit nach der Zerstörung des Tempels. Einen staatlichen Gerichtshof nach Art des früheren Synedriums gab es jetzt nicht mehr. Der allein maßgebende Faktor waren nun die rabbinischen Gesetzeslehrer mit ihrer rein geistigen Autorität. Sie, die schon früher tatsächlich das Recht festgestellt hatten, wurden jetzt immer mehr auch formell als die entscheidenden Autoritäten anerkannt. Ihr Ausspruch genügt, um festzustellen, was gültiges Gesetz ist. Sobald also auf irgendeinem Punkte Zweifel entstehen, ob man so oder so zu handeln habe, braucht man die Frage nur „vor die Gelehrten" zu bringen, welche dann die maßgebende Entscheidung fällen[32]. Und die Autorität der Gesetzeslehrer ist so groß, daß schon der Ausspruch eines einzelnen angesehenen Lehrers genügt, um eine Frage zu erledigen[33]. Durch ihr | entscheidendes Urteil werden auch ohne daß eine solch spezielle Veranlassung vorliegt, neue Lehrsätze, d. h. neue rechtsgültige Satzungen aufgestellt, zuweilen sogar in Abweichung von dem bisher Üblichen[34]. Dabei ist nur immer vorausgesetzt, daß das Urteil des einzelnen sich in Übereinstimmung mit dem Urteil der Majorität aller Gesetzeslehrer befindet, resp. von dieser akzeptiert wird. Denn die Majorität ist die entscheidende Instanz (s. Abschnitt III). Es kann daher auch vorkommen, daß die Entscheidung eines einzelnen Gesetzeslehrers nachträglich von der Majorität korrigiert wird[35], oder daß selbst ein hervorragender

---

gelehrten. Es sind nur Ausnahmefälle, wo die Mischna eine Differenz zwischen der Praxis der Priester und der Theorie der Rabbinen zu konstatieren hat, s. *Schekalim* I, 3—4. *Joma* VI, 3. *Sebachim* XII, 4.

32) „Die Sache kam vor die Gelehrten (חכמים), und diese entschieden so und so" ist eine häufig vorkommende Formel. S. z. B. *Kilajim* IV, 9. *Edujoth* VII, 3. *Bechoroth* V, 3.

33) In dieser Weise werden zweifelhafte Fälle entschieden z. B. durch Rabban Jochanan ben Sakkai (*Schabbath* XVI, 7. XXII, 3), Rabban Gamaliel II (*Kelim* V, 4), R. Akiba (*Kilajim* VII, 5. *Terumoth* IV, 13. *Jebamoth* XII, 5. *Nidda* VIII, 3).

34) So z. B. von Rabban Jochanan ben Sakkai (*Sukka* III, 12. *Rosch haschana* IV, 1. 3. 4. *Sota* IX, 9. *Menachoth* X, 5) und von R. Akiba (*Maaser scheni* V, 8. *Nasir* VI, 1. *Sanhedrin* III, 4).

35) So wurde einst eine Entscheidung Nahums des Meders nachträglich von den „Gelehrten" berichtigt, *Nasir* V, 4.

Gesetzeslehrer seine eigene Ansicht derjenigen eines „Gerichtshofes" von Gelehrten unterordnen muß[36].

Die gesetzgebende Gewalt der Rabbinen ist für das Zeitalter der Mischna eine so selbstverständliche Sache, daß sie auch schon für die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems ohne weiteres vorausgesetzt wird. Ganz unbefangen heißt es, daß Hillel dies und jenes verordnet[37], oder daß Gamaliel I. die und die Bestimmung getroffen habe[38]. Und doch war damals nicht Hillel und Gamaliel I., sondern das große Synedrium von Jerusalem die entscheidende Instanz. Denn von ihm ging, wie es in der Mischna selbst heißt, „das Recht für ganz Israel aus"[39]. Das Wahre an jener Darstellung ist aber, daß allerdings auch schon damals die großen Gesetzeslehrer tatsächlich die entscheidenden Autoritäten waren.

2) Die zweite Hauptaufgabe der Schriftgelehrten war, das Gesetz auch zu lehren. Das Ideal des gesetzlichen Judentums ist ja eigentlich, daß jeder Israelite eine fachmännische Kenntnis des Gesetzes habe. War dies auch nicht erreichbar, so sollten doch möglichst viele zu dieser idealen Höhe emporgehoben werden. „Stellet viele Schüler auf", war angeblich schon ein Wahlspruch der Männer der großen Synagoge[40]. Die berühmteren Rabbinen versammelten | daher die lernbegierige Jugend oft in großer Anzahl[41] um sich, um sie zu gründlichen Kennern des vielverzweigten und umfangreichen „mündlichen Gesetzes" heranzubilden. Die Schüler heißen תַּלְמִידִים[42]. Der Unterricht bestand in einem unermüdlich fortgesetzten gedächtnismäßigen Einüben. Denn da das

---

36) So fügte sich R. Josua einer Entscheidung des Rabban Gamaliel II und seines Gerichtshofes, *Rosch haschana* II, 9.

37) *Schebiith* X, 3. *Gittin* IV, 3. *Arachin* IX, 4. Überall mit der Formel הִתְקִין „er verordnete".

38) *Rosch haschana* II, 5. *Gittin* IV, 2—3. Ebenfalls mit der Formel הִתְקִין.

39) *Sanhedrin* XI, 2.

40) *Aboth* I, 1.

41) *Joseph. Bell. Jud.* I, 33, 2.

42) *Aboth* V, 12. *Sanhedrin* XI, 2. Im einzelnen werden z. B. erwähnt Schüler des Rabban Jochanan ben Sakkai (*Aboth* II, 8), des Rabban Gamaliel II. (*Berachoth* II, 5-7), R. Elieser (*Erubin* II, 6), R. Ismael (*Erubin* I, 2, R. Akiba (*Nidda* VIII, 3), Schüler von der Schule Schammais (*Orla* II, 5. 12). — Wer *jura* studiert hat und eine fachmännische Kenntnis des Gesetzes besitzt, heißt ein תַּלְמִיד חָכָם, *Pesachim* IV, 5. *Joma* I, 6. *Sukka* II, 1. *Chagiga* I, 7. *Nedarim* X, 4. *Sota* I, 3. *Sanhedrin* IV, 4. *Makkoth* II, 5. *Horajoth* III, 8. *Negaim* XII, 5. Die Benennung חָבֵר für einen, der das Gesetzesstudium absolviert, aber noch keine öffentlich anerkannte Stellung erlangt hat, gehört erst einer späteren Zeit an. In der Mischna ist חָבֵר etwas ganz anderes. S. darüber § 26.

Ziel war, daß der Schüler den ganzen Stoff mit seinen tausend und abertausend Einzelheiten sicher im Gedächtnis habe, da ferner das mündliche Gesetz nicht aufgeschrieben werden sollte, so konnte der Unterricht sich nicht mit einem einmaligen Vortrag begnügen. Der Lehrer mußte den Stoff immer wieder und wieder mit den Schülern repetieren. Daher ist für den rabbinischen Sprachgebrauch „wiederholen" (שָׁנָה = δευτεροῦν) geradezu so viel wie „lehren" (daher auch מִשְׁנָה = Lehre)[43]. Dieses Wiederholen geschah aber nicht in der Weise, daß nur der Lehrer vortrug. Das ganze Verfahren war vielmehr disputatorisch. Der Lehrer legte den Schülern die einzelnen gesetzlichen Fragen zur Entscheidung vor und ließ sie antworten oder antwortete selbst. Auch stand es den Schülern frei, selbst Fragen an den Lehrer zu richten[44]. Diese Form des Lehrvortrages prägt sich auch noch im Stile der Mischna aus, indem hier häufig die Frage aufgeworfen wird, wie es mit diesem oder jenem Gegenstande zu halten sei, um darauf dann die Entscheidung folgen zu lassen[45]. — Da alle Gesetzeskunde | streng traditionell sein sollte, so gab es für den Schüler nur zweierlei Pflichten. Die eine war die, alles treu im Gedächtnis zu behalten. R. Dosthai sagte im Namen des R. Meir: Wer ein Lehrstück von seinem Gesetzesunterrichte vergißt, dem rechnet es die Schrift an, als hätte er mutwillig sein Leben verwirkt[46]. Die andere Pflicht war die, nie anders zu lehren, als es ihm überliefert worden war. Selbst im Ausdruck sollte er sich an die Worte seines Lehrers binden. „Es ist verpflichtet ein jeder zu lehren mit dem Ausdruck seines Lehrers" חַיָּב אָדָם לוֹמַר בִּלְשׁוֹן רַבּוֹ[47]. Das höchste Lob eines Schülers war es, wenn er war „wie eine mit Kalk belegte Zisterne, welche keinen Tropfen verliert"[48].

Für diese theoretischen Gesetzesstudien, sowohl für die Disputationen der Schriftgelehrten untereinander als für den eigent-

---

43) Vgl. *Hieronymus*, *Epist.* 121 *ad Algasiam, quaest.* X (*Opp. ed. Vallarsi* I, 884 *sq.*): *Doctores eorum σοφοὶ hoc est sapientes vocantur. Et si quando certis diebus traditiones suas exponunt discipulis suis, solent dicere: οἱ σοφοὶ δευτερῶσιν, id est sapientes docent traditiones.* Über die Bedeutung von שנה und משנה s. oben § 3, E.

44) S. Lightfoot und Wetstein zu *Luc.* 2, 46.

45) Z. B. *Berachoth* I, 1—2. *Pea* IV, 10. VI, 8. VII, 3. 4. VIII, 1. *Kilajim* II, 2. IV, 1. 2. 3. VI, 1. 5. *Schebiith* I, 1. 2. 5. II, 1. III, 1. 2. IV, 4. — Besonders häufig wird die Frage mit כֵּיצַד (= wie?) eingeführt: *Berachoth* VI, 1. VII, 3 *Demai* V, 1. *Terumoth* IV, 9. *Maaser scheni* IV, 4. V, 4. *Challa* II, 8. *Orla* II, 2 III, 8. *Bikkurim* III, 1. 2. *Erubin* V, 1. VIII, 1.

46) *Aboth* III, 8.

47) *Edujoth* I, 3.

48) *Aboth* II, 8. — Vgl. auch Gfrörer, Das Jahrh. des Heils I, 168—173.

lichen Unterricht, gab es im Zeitalter der Mischna, und gewiß schon früher besondere Lokale, die „Lehrhäuser“ (hebr. בֵּית הַמִּדְרָשׁ, plur. בָּתֵּי מִדְרָשׁוֹת[49]. Dieselben werden öfters mit den Synagogen zusammen genannt als Lokale, die in gesetzlicher Hinsicht gewisse Vorzüge genießen[50]. In Jabne wird als Versammlungsort der Gelehrten eine Lokalität erwähnt, welche „der Weinberg“ (כֶּרֶם) hieß, woraus man aber nicht schließen darf, daß כֶּרֶם überhaupt poetische Bezeichnung eines Lehrhauses gewesen sei[51]. In Jerusalem hielt man die Lehrvorträge wohl auch „im Tempel“ (ἐν τῷ ἱερῷ, *Luc.* 2, 46. *Mt.* 21, 23. 26, 55. *Mc.* 14, 49. | *Luc.* 20, 1. 21, 37. *Joh.* 18, 20), d. h. in den Säulenhallen oder sonst einem Raume des äußeren Vorhofes. — Die Schüler saßen beim Unterrichte am Boden (בַּקַּרְקַע), der Lehrer auf einem erhöhten Platze (daher Apgesch. 22, 3: παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιήλ; vgl. auch *Luc.* 2, 46)[52].

3) Eine dritte Aufgabe, welche ebenfalls zum Beruf der Schriftgelehrten gehörte, ist endlich das Rechtsprechen im Gericht.

49) Schon Jesus Sirach versammelte seine ישיבה (= Zuhörerschaft *Sir.* 51, 29) in seinem בית מדרש (*Sir.* 51, 23). In der Mischna vgl. *Berachoth* IV, 2. *Demai* II, 3. VII, 5. **Terumoth* XI, 10. *Schabbath* XVI, 1. XVIII, 1. **Pesachim* IV, 4. *Beza* III, 5. *Aboth* V, 14. *Menachoth* X, 9. *Jadajim* IV, 3. 4. An den mit * bezeichneten Stellen findet sich die Pluralform. — Über andere Bezeichnungen des Lehrhauses s. *Vitringa*, *De synagoga vetere p.* 133 *sqq.*

50) *Terumoth* XI, 10. *Pesachim* IV, 4. — Aus beiden Stellen erhellt auch, daß die Lehrhäuser von den Synagogen verschieden sind. — Über die Lehrhäuser überh. s. auch Hamburger, Real-Enz. II, 675—677 (Art. „Lehrhaus“). *Kohler*, Art. *Bet ha-midrash* in *The Jewish Encyclopedia* III, 1902, *p.* 116—118.

51) *Kethuboth* IV, 6. *Edujoth* II, 4. — Nach dem Zusammenhang beider Stellen ist כרם ein Ort, wo sich die Gelehrten in Jabne zu versammeln pflegten (R. Eleasar, *resp.* R. Ismael trug das und das vor den Gelehrten im Weinberg zu Jabne vor). Vermutlich ist damit ein wirklicher Weinberg gemeint mit einem Haus oder einer Halle, die als Versammlungsort diente. — Die herkömmliche Erklärung will freilich die Benennung daraus ableiten, daß im Lehrhause die תַּלְמִידִים reihenweise saßen wie die Weinstöcke (so schon *jer. Berachoth* IV *fol.* 7d bei Levy, Neuhebr. Wörterb. II, 408, und hiernach die Kommentatoren der Mischna, s. Surenhusius' Ausgabe III, 70. IV, 332). S. dagegen auch *Derenbourg*, *Histoire de la Palestine p.* 380 *not.* 3.

52) Nach der späteren talmudischen Überlieferung soll das Sitzen der Schüler am Boden erst seit dem Tode Gamaliels I. üblich geworden sein, während sie früher standen (*Megilla* 21a bei Lightfoot, *Horae hebraicae* zu *Luc.* 2, 46). Die ganze Sage ist aber lediglich Ausdeutung von *Sota* IX, 15: „Seit Rabban Gamaliel der Alte tot ist, ist die Ehrerbietung vor dem Gesetz entschwunden“. S. dagegen außer *Luc.* 2, 46 auch *Aboth* I, 4, wonach bereits Jose ben Joeser sagte, man solle sich zu den Füßen der Weisen bestäuben lassen.

Sie sind ja die berufsmäßigen Kenner des Gesetzes. Ihre Stimme muß daher auch im Gericht von maßgebender Bedeutung sein. Allerdings ist — wenigstens in der uns beschäftigenden Periode — zum Amt eines Richters keineswegs eine eigentlich gelehrte Kenntnis des Gesetzes erforderlich. Richter konnte jeder sein, der durch das Vertrauen seiner Mitbürger dazu bestellt wurde. Und man wird annehmen dürfen, daß die kleinen Ortsgerichte vorwiegend Laiengerichte waren. Aber es liegt in der Natur der Sache, daß ein Richter in dem Maße Vertrauen genoß, als er sich durch gründliche und sichere Kenntnis des Gesetzes auszeichnete. Soweit also „gelehrte" Kenner des Gesetzes überhaupt vorhanden waren, wird man sie zum Richteramt berufen haben. In betreff des großen Synedriums zu Jerusalem ist es durch das Neue Testament ausdrücklich bezeugt, daß zu den Beisitzern desselben auch *γραμματεῖς* gehörten (vgl. oben S. 251). — Nach dem Untergang des jüdischen Staatswesens im Jahre 70 hat auch in dieser Beziehung die Autorität der Rabbinen an selbständiger Bedeutung noch gewonnen. Wie man sie jetzt als selbständige Gesetzgeber anerkannte, so hat man sie auch als selbständige Richter anerkannt. Man fügte sich freiwillig ihrem Urteil, mochten sie nun als Kollegium oder als Einzelrichter entscheiden. So wird z. B. erzählt, daß einst R. Akiba einen Mann zu 400 Sus (Denaren) Schadenersatz verurteilte, weil er einer Frau auf der Straße das Haupthaar entblößt hatte[53].

Diese dreifache Tätigkeit der Schriftgelehrten als Gesetzeskundiger bildet ihren eigentlichen und nächsten Beruf. Aber die heiligen Schriften waren doch nicht nur Gesetz. Schon im Pentateuch nimmt die Geschichtserzählung einen breiten Raum ein. Die anderen heiligen Schriften sind fast ausschließlich entweder geschichtlichen oder religiös-belehrenden Inhalts. Diese Tatsache blieb doch immer wirksam, so sehr man sich auch gewöhnt hatte, alles zunächst unter dem Gesichtspunkt des Gesetzes aufzufassen. Indem man also auch diesen Schriften als heiligen Schriften ein eingehendes Studium zuwandte, konnte man doch nicht umhin, die Geschichte eben als Geschichte und die religiöse Belehrung als solche sich gesagt sein zu lassen. Das Gemeinsame in der Behandlung dieser Schriften und derjenigen des Gesetzes war aber, daß man auch sie als einen heiligen Text, eine

53) *Baba kamma* VIII, 6. — Daß es nach dem J. 70 n. Chr. in Palästina keine rabbinischen „Gerichtshöfe" im strengen Sinne, d. h. mit staatlicher Anerkennung gab, zeigt *Chajes*, *Les juges juifs en Palestine de l'an 70 à l'an 500* (*Revue des études juives t.* XXXIX, 1899, *p.* 39—52). Vgl. auch oben S. 248.

heilige Vorlage behandelte, die man nicht nur eingehend studierte, sondern auch einer eingehenden Bearbeitung zu unterwerfen sich gedrungen fühlte. Wie man das Gesetz immer weiter ausbildete, so bildete man auch die heilige Geschichte und die religiöse Belehrung weiter aus, und zwar immer im Anschluß an den Text der Schrift, der eben in seiner Eigenschaft als heiliger Text zu solch eingehender Beschäftigung mit ihm stillschweigend aufforderte. Dabei sind natürlich die Anschauungen der späteren Zeit von sehr wesentlichem Einfluß auf die Gestaltung der Resultate gewesen. Die Geschichte und die Dogmatik wurden nicht nur weiter ausgebildet, sondern auch den Anschauungen der späteren Zeit entsprechend umgebildet. Durch diese ganze Tätigkeit entstand nun das, was man die Haggada zu nennen pflegt[54]. — Die Beschäftigung mit ihr gehörte zwar nicht zu dem eigentlichen Beruf der Gesetzeslehrer. Aber wie die Bearbeitung des Gesetzes und die Bearbeitung des heiligen Textes nach seinem geschichtlichen und religiös-ethischen Inhalt aus einem verwandten Bedürfnis entsprungen sind, so ergab es sich auch von selbst, daß beide von denselben Männern betrieben wurden. Die „Gelehrten" haben sich in der Regel mit beidem beschäftigt, wenn auch die einen mehr auf diesem, die andern mehr auf jenem Gebiete sich auszeichneten.

In ihrer doppelten Eigenschaft als Kenner des Gesetzes und als Kenner der „Haggada" waren die Schriftgelehrten auch vor anderen befähigt, die Lehrvorträge in den Synagogen zu halten. Zwar sind auch diese nicht an bestimmte Personen gebunden. Jeder Befähigte konnte in der Synagoge lehrend auftreten, wenn ihm der Archisynagog das Wort hierzu erteilte (s. § 27). Aber wie man bei den Gerichten die gelehrten Gesetzeskenner vor den Laien bevorzugte, so wird auch in der Synagoge das natürliche Übergewicht der gelehrten Schriftkenner von selbst sich geltend gemacht haben. |

Zu der juristischen und der haggadischen Bearbeitung der heiligen Schriften kommt endlich noch eine dritte Art von gelehrter Beschäftigung mit denselben: die Sorge für den Schrifttext als solchen. Je höher die Autorität des heiligen Buchstabens stieg, desto mehr stellte sich auch das Bedürfnis ein, für die unverfälschte und gewissenhafte Erhaltung desselben zu sorgen. Aus diesem Bedürfnis sind alle jene Beobachtungen und kritischen Bemerkungen entsprungen, die man unter dem Namen der Masora zusammenzufassen pflegt (Zählung der Verse, Worte und Buch-

54) Näheres hierüber s. in Abschnitt III.

staben, orthographische und textkritische Bemerkungen und dergl.)[55]. In der Hauptsache gehört jedoch diese Arbeit einer späteren Zeit an. In unserer Periode sind höchstens die ersten Anfänge dazu gemacht worden[56]. |

55) Über den Ausdruck „Masora" vgl. die treffliche Erörterung von Bacher in *The Jewish Quarterly Review vol.* III, 1891, *p.* 785—790. Kürzer Ders. in: Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung (1899, anderer Titel 1905) S. 106—109. Er zeigt, daß der Ausdruck מָסֹרֶת aus *Ezech.* 20, 37 stammt und daher ebenso wie dort auszusprechen ist. Gleiches Recht hat daneben der Ausdruck מסרה, was aber מוֹסֵרָה (*mosêrah*) auszusprechen ist. Die Form Masorah oder Massorah ist eine hybride Bildung ohne sprachliche Berechtigung, die freilich aus dem Gebrauche nicht mehr zu entfernen sein wird. Sonst vgl. noch Dalman, Studien zur bibl. Theologie 1889, S. 8. Buhl, Kanon und Text des A. T. 1891, S. 95 f.

56) Vgl. über die Masora: Strack in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. XII, 1903, S. 393—399. — Reuß, Gesch. der heiligen Schriften A. T.s § 581, und die von beiden zitierte Literatur. — Aus neuerer Zeit: Hamburger, Real-Enz. II, 1211—1220 (Art. „Text der Bibel"). Dazu Suppl. IV, 1897, S. 52—68 (Art. „Massora"). — *Harris, The rise and development of the Massorah* (*The Jewish Quarterly Review vol.* I, 1889, *p.* 128—142, 223—257). — Bacher, Die Agada der Tannaiten, 2 Bde. 1884—1890 Bd. I, 2. Aufl. 1903. Ders., Die Agada der palästinensischen Amoräer 3 Bde. 1892—1899 (Sachregister *s. v.* Massoretisches). — Buhl, Kanon und Text des A. T. 1891, S. 94—106. — Blau, Masoretische Untersuchungen, Straßb. 1891 (Theol. Litztg. 1892, 255). — Bacher in: Winter und Wünsche, Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons II, 1892, S. 119—132 (mit guter Literaturübersicht S. 132); dasselbe auch in der hieraus abgedruckten Separatschrift: Die hebräische Sprachwissenschaft usw. 1892. — Dobschütz, Die einfache Bibelexegese der Tannaim (Breslau 1893) S. 36 f. — Blau, Zur Einleitung in die heilige Schrift (Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest 1894) S. 100—129: Masoretisches. — *Blau, Massoretic studies* (*Jewish Quarterly Review vol.* VIII, 1896, *p.* 343—359. IX, 1897, *p.* 122—144. 471—490). — *Ginsburg, Introduction to the Massoretico-critical edition of the Hebrew Bible, London* 1897. — Strack, Art. „*Text of the Old Testament*" in *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 1902, *p.* 726—732. — *Hyvernat, Petite introduction à l'étude de la Massore* (*Revue biblique* 1902 bis 1905). — Levias Art. *Masorah* in: *The Jewish Encyclopedia* VIII, 1904, *p.* 365—371. — Blau, Neue masoretische Studien (*Jewish Quarterly Review* XVI, 1904, *p.* 357—372). — In der Mischna finden sich nur ganz vereinzelte Bemerkungen, die, etwa hierher gehören; so *Pesachim* IX, 2 (daß über dem ה in רחקה *Num.* 9, 10 ein Punkt stehe), *Sota* V, 5 (daß das לֹא *Hiob* 13, 15 „ihm" oder „nicht" heißen könne). *Hieronymus, Quaest. Hebr. in Genesin* bemerkt zu *Gen.* 19, 35 (*opp. ed. Vallarsi* III, 1, 334): *Denique Hebraei, quod sequitur „Et nescivit quum dormisset cum eo et quum surrexisset ab eo" appungunt desuper quasi incredibile.* — Wenn R. Akiba *Aboth* III, 13 sagt, die מָסֹרֶת sei „ein Zaun um die Thora", so ist מסרת vermutlich schon hier die sorgfältige Überlieferung des Bibeltextes, s. Bacher, Die älteste Terminologie S. 108. Strack in Herzog-Haucks Real-Enz. XII, 394.

III. Halacha und Haggada.

Literatur.

Surenhusius, *Βίβλος καταλλαγῆς in quo secundum veterum theologorum Hebraeorum formulas allegandi et modos interpretandi conciliantur loca ex V. in N. T. allegata* (*Amstelaedami* 1713), bes. *p.* 57—88.
Waehner, *Antiquitates Ebraeorum vol.* I, 1743, *p.* 353 *sqq.*
Döpke, Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller. 1. Tl. 1829.
Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen (1831) S. 384—731.
Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Berlin 1832.
Hirschfeld, Der Geist der talmudischen Auslegung der Bibel. Erster Tl. Halachische Exegese. 1840. — Ders., Der Geist der ersten Schriftauslegungen oder die hagadische Exegese. 1847.
Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta (Leipzig 1841) S. 163—203, bes. S. 179—191. — Ders., Über den Einfluß der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik. Leipzig 1851 (354 S. 8.). — Ders., Über palästinische und alexandrinische Schriftforschung. Breslau 1854 (42 S. 4.).
Welte, Geist und Werth der altrabbinischen Schriftauslegung (Tüb. Theol. Quartalschrift 1842, S. 19—58).
Reuß, Gesch. der heil. Schriften Neuen Testaments § 502—505 (über die Auslegung des A. T. bei den Juden).
Diestel, Gesch. des Alten Testamentes in der christlichen Kirche (1869) S. 6—14.
Herzfeld, Geschichte des Volkes Iisrael III, 137 ff. 226—263.
Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten I, 90 ff. 227—288.
Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwickelung des Judenthums. Leipzig 1857.
Pressel, „Rabbinismus" in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. Bd. XII (1860) S. 470—487.
Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte 2. Aufl. I, 80—113.
Freudenthal, Hellenistische Studien (1875) S. 66—77 (über den Einfluß des Hellenismus auf den palästinensischen Midrasch; s. dazu Geiger, Jüd. Zeitschr. XI, 1875, S. 227 ff.).
Siegfried, Philo von Alexandria (1875) S. 142 ff. 283 ff. (über die gegenseitige Beeinflussung palästinensischer und alexandrinischer Theologie und Exegese).
Bacher, Die Agada der babylonischen Amoräer. 1878.
Bacher, Die Agada der Tannaiten (Grätz' Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1882—1884). Auch separat unter dem Titel: Die Agada der Tannaiten. 1. Bd.: Von Hillel bis Akiba, Straßburg 1884. Dazu 2. Bd.: Von Akibas Tod bis zum Abschluß der Mischna. Straßburg 1890. — 1. Bd. 2. Aufl. 1903.
Bacher, Die Agada der palästinensischen Amoräer. 1. Bd. Vom Abschluß der Mischna bis zum Tode Jochanans (220—279 nach der gew. Zeitrechnung). Straßburg 1892. — 2. Bd. Die Schüler Jochanans (Ende des 3. und Anfang des 4. Jahrh.) 1896. | — 3. Bd. Die letzten Amoräer des heiligen

Landes (vom Anfange des 4. bis zum Anfange des 5. Jahrh.). 1899. — Dazu: Die Agada der Tannaiten und Amoräer, Bibelstellenregister, 1902.

Weber, System der altsynagogalen palästin. Theologie (1880) bes. S. 88—121.

Reuß, Gesch. der heiligen Schriften Alten Testaments (1881) § 411—415. 582—584.

Hamburger, Real-Enz. für Bibel und Talmud, Abt. II (1883) Art. Agada (S. 19—27), Allegorie (S. 50—53), Exegese (S. 181—212), Geheimlehre (S. 257—278), Halacha (S. 338—353), Kabbala (S. 557—603), Mystik (S. 816—819), Rabbinismus (S. 944—956), Recht (S. 969—980). — Dazu Supplementbd. II (1891) Art. Gesetzesaufhebung (S. 51—58), Mündliches Gesetz (S. 142—145), Sinaitische Halacha (S. 162—165), Tradition (S. 169—177). Supplementbd. III (1892) Art. Agada (S. 1—9), Binden und Lösen (S. 27—30).

Mielziner, Introduction to the Talmud. Historical and literary introduction. Legal hermeneutics of the Talmud. Talmudical terminology and methodology. Outlines of talmudical ethics. Cincinnati 1894 (vgl. Theol. Litztg. 1894, 636).

Bacher, Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung, 1899. Mit neuem Titel: Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur, 1. Teil. 1905. Dazu gleichzeitig: 2. Teil. 1905.

Bacher, *Les trois branches de la science de la vieille tradition juive, le Midrash, les Halachot et les Haggadot* (*Revue des études juives t.* XXXVIII, 1899, *p.* 211—219). Dasselbe deutsch erweitert in: Die Agada der Tannaiten 1. Bd, 2. Aufl. 1903, S. 475—489.

Ginzberg, Die Haggada bei den Kirchenvätern. I. Die Haggada in den pseudohieronymianischen *Quaestiones*. Heidelberger Diss. 1899 [zu Richter, Samuelis, Könige und Chronik].

Ginzberg, Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Litteratur, Berlin, Calvary 1900 (vorher in: Monatsschr. für Gesch. u. Wissensch. d. Judenthums 1898 u. 1899) [zur Genesis].

Weinstein, Zur Genesis der Agada, II. Teil: Die alexandrinische Agada, 1901 [über den Einfluß der hellenistischen Philosophie auf die palästin. Haggada; der beabsichtigte I. Teil ist nicht erschienen].

Rahmer, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Die *Commentarii* zu den zwölf kleinen Propheten. I. Hälfte, Hosea bis Micha, 1902 (dazu die Anz. von Bacher, Theol. Litztg. 1903, 454—457).

The Jewish Encyclopedia, I, 1901, *p.* 403—411 (Art. *Allegorical Interpretation* von L. Ginzberg), IV, 1903, *p.* 80—86 (Art. *Church Fathers* von S. Krauß), VIII, 1904, *p.* 548—550 (Art. *Midrash* von S. Horovitz).

Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 2. Aufl. 1906, S. 176—186.

Aicher, Das Alte Testament in der Mischna (Biblische Studien, herausg. von Bardenhewer XI, 4) 1906, S. 53—170. Vgl. die Anz. von Bacher, *Jewish Quarterly Review* XIX, 1907, *p.* 598—606.

1. Die Halacha.

Nach dem im vorigen Abschnitt Bemerkten war die theoretische Arbeit der Schriftgelehrten im wesentlichen eine doppelte. Sie hatten 1) das Recht zu entwickeln und festzustellen; sie be-

arbeiteten aber 2) auch die geschichtlichen und religiös-belehrenden Abschnitte der heiligen Schriften. Durch die erstere Tätigkeit wurde neben der geschriebenen Thora ein Gewohnheitsrecht ausgebildet, das man im rabbinischen Sprachgebrauch die Halacha (הֲלָכָה, eigentl. was gang und gäbe ist) zu nennen pflegt. Durch die andere Tätigkeit wurde eine mannigfaltige Fülle geschichtlicher und religiös-ethischer Vorstellungen erzeugt, die man unter dem Namen der Haggada oder Aggada (הַגָּדָה oder אַגָּדָה, eigentl. Lehre, s. unten Nr. 2) zusammenzufassen pflegt. Über Entstehung, Wesen und Inhalt beider ist nun noch näher zu handeln.

Die gemeinsame Grundlage beider ist das Erforschen oder Erläutern des Schrifttextes, hebräisch דָּרַשׁ[1]. Unter diesem „Erforschen" | verstand man aber nicht historische Exegese im modernen Sinne, sondern das Aufsuchen neuer Erkenntnisse auf Grund des gegebenen Textes. Es wurde nicht nur gefragt, was der vorliegende Text seinem Wortlaute nach sage, sondern auch, was für Erkenntnisse aus diesem Wortlaute durch logische Schlußfolgerungen, durch Kombinationen mit anderen Stellen, durch allegorische Exegese und dergl. zu gewinnen seien. Die Art und Methode dieses Forschens war bei der Bearbeitung des Gesetzes eine andere und verhältnismäßig strengere als bei der Bearbeitung der geschichtlichen und dogmatisch-ethischen Partien.

Der halachische Midrasch (also die exegetische Bearbeitung der Gesetzesstellen) hatte zunächst nur den Umfang und die Tragweite der einzelnen Gebote ins Auge zu fassen. Es mußte gefragt werden: auf welche Fälle des praktischen Lebens die betreffende Vorschrift Anwendung finde, welche Konsequenzen sich aus ihr ergeben, überhaupt: was zu tun sei, damit sie ja ihrem

---

1) דָּרַשׁ findet sich in der Mischna in folgenden Konstruktionen: 1) „eine Schriftstelle oder einen Schriftabschnitt erforschen, erläutern", wobei der Objekts-Akkusativ entweder ausgedrückt wird oder in Gedanken zu ergänzen ist, *Berachoth* I, 5. *Pesachim* X, 4 *fin.* *Schekalim* I, 4. V, 1. *Joma* I, 6. *Megilla* II, 2. *Sota* V, 1. 2. 3. 4. 5. IX, 15. *Sanhedrin* XI, 2. — 2) mit בְּ in derselben Bedeutung „über eine Stelle Erläuterungen geben" *Chagiga* II, 1. — 3) „einen Satz oder eine Erklärung durch Forschung finden", z. B. אֶת זוֹ דָּרַשׁ מִן „dieses erforschte er aus der und der Stelle" (*Joma* VIII, 9), oder ohne מִן (*Jebamoth* X, 3. *Chullin* V, 5), oder in der Verbindung זֶה מִדְרָשׁ דָּרַשׁ „diese Erklärung gab der und der" (*Schekalim* VI, 6. *Kethuboth* IV, 6). — Das von דרש gebildete Substantiv ist מִדְרָשׁ „Forschung, Erläuterung, Bearbeitung" *Schekalim* VI, 6. *Kethuboth* IV, 6. *Nedarim* IV, 3. *Aboth* I, 17; auch in der Verbindung בית המדרש, s. oben Anm. 49. Es findet sich schon II *Chron.* 13, 22. 24, 27. — S. über דרש Bacher, Die exegetische Terminologie I, 25—27. II, 41—43. Über מדרש Bacher ebendas. I, 103—105. II, 167. Strack in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. XIII, 784 f. (Art. Midrasch).

vollen Umfange nach streng und pünktlich beobachtet werde. Die Gebote wurden also in das feinste kasuistische Detail zerspalten und immer wieder zerspalten; und dabei durch die umfassendsten Vorsichtsmaßregeln dafür gesorgt, daß bei der Beobachtung derselben keinerlei Nebenumstände stattfänden, welche als eine Beeinträchtigung der absolut pünktlichen Erfüllung zu betrachten wären. — Mit dieser Analyse des gegebenen Textes war aber die juristische Aufgabe doch nicht erschöpft. Es waren auch mancherlei Schwierigkeiten zu lösen, die sich ergaben teils aus vorhandenen Widersprüchen innerhalb des Gesetzeskodex, teils aus der Inkongruenz gesetzlicher Forderungen mit den realen Verhältnissen des Lebens, teils auch und namentlich aus der Unvollständigkeit des geschriebenen Gesetzes. Auf alle Fragen, die sich hieraus ergaben, hatten die Gelehrten eine Antwort zu suchen: sie hatten die vorhandenen Differenzen durch Feststellung einer maßgebenden Erklärung zu beseitigen; sie hatten, wo die Beobachtung einer Vorschrift wegen der realen Verhältnisse des Lebens unmöglich oder schwierig oder unbequem war, zu zeigen, wie man sich trotzdem mit dem Wortlaut ihrer Forderung abfinden könne; sie hatten endlich besonders für alle diejenigen Fälle des praktischen Lebens, welche durch das geschriebene Gesetz nicht direkt geregelt waren, eine gesetzliche Normierung zu suchen, sofern eben das Bedürfnis nach einer solchen sich einstellte. Namentlich das letztere Gebiet war für die juristische Forschung eine unerschöpfliche Quelle der Arbeit. Immer wieder und wieder ergaben sich Fragen, auf welche das geschriebene oder bisher festgestellte Recht keine unmittelbare Antwort gab, deren Beantwortung also Sache der juristischen Forschung war. Für die | Beantwortung solcher Fragen standen im wesentlichen zwei Mittel zu Gebote: die gelehrte Schlußfolgerung aus bereits anerkannten Sätzen und die Feststellung eines bereits vorhandenen Herkommens. Auch das letztere war, sofern es sich konstatieren ließ, für sich allein schon entscheidend.

Die gelehrte Exegese (Midrasch) ist nämlich keineswegs die einzige Quelle der Rechtsbildung. Ein beträchtlicher Teil dessen, was später gültiges Recht wurde, hat überhaupt keinen Anknüpfungspunkt in der Thora, sondern ist zunächst nur Sitte und Gewohnheit gewesen. Man hielt es mit dem und dem so und so. Aber aus der Gewohnheit wurde dann unmerklich ein Gewohnheitsrecht. Wenn etwas auf rechtlichem Gebiete schon so lange üblich war, daß man sagen konnte, es ist von jeher so gehalten worden, so war es Gewohnheitsrecht. Es war dann gar nicht erforderlich, daß seine Ableitung aus der Thora sich

nachweisen ließ: das alte Herkommen als solches war schon verbindlich. Und dieses Gewohnheitsrecht zu konstatieren, war auch eine Aufgabe und Befugnis der anerkannten Gesetzeslehrer.

Aus diesen beiden Quellen erwuchs nun mit der Zeit eine Fülle rechtlicher Bestimmungen, welche der geschriebenen Thora mit gleicher Autorität an die Seite traten. Sie werden alle unter dem Gesamtbegriff der Halacha, d. h. des Gewohnheitsrechtes, zusammengefaßt. Denn auch das durch gelehrte Forschung gefundene ist, wenn es Geltung erlangt hat, Gewohnheitsrecht, הֲלָכָה [2]. Das geltende Recht umfaßt demnach jetzt zwei Hauptkategorien: die geschriebene Thora und die Halacha[3], die wenigstens bis gegen Ende unserer Periode nur mündlich fortgepflanzt wurde. Innerhalb der Halacha gibt es aber wieder verschiedene Kategorien. 1) Einzelne Halachoth (traditionelle Satzungen) werden bestimmt auf Mose zurückgeführt[4], 2) die große | Masse ist die Halacha schlechthin, 3) gewisse Satzungen endlich werden als „Verordnungen der Schriftgelehrten" (דִּבְרֵי סוֹפְרִים) bezeichnet[5]. Alle drei Kategorien sind rechtsverbindlich. Aber das Ansehen derselben ist doch ein nach der genannten Reihenfolge sich abstufendes: bei der ersten Klasse am höchsten, bei der letzten relativ am niedrigsten. Denn während man die Halacha im allgemeinen als von jeher in Geltung befindlich ansah, war man in betreff der דִּבְרֵי סוֹפְרִים sich dessen bewußt, daß sie erst von den Nachfolgern Esras (dies sind die סוֹפְרִים) eingeführt

---

2) Der umfassende Begriff der הֲלָכָה ergibt sich aus folgenden Stellen: *Pea* II, 6. IV, 1—2. *Orla* III, 9. *Schabbath* I, 4. *Chagiga* I, 8. *Jebamoth* VIII, 3. *Nedarim* IV, 3. *Edujoth* I, 5. VIII, 7. *Aboth* III, 11. 18. V, 8. *Keritholh* III, 9. *Jadajim* IV, 3 *fin.* Vgl. Bacher, Die exegetische Terminologie I, 42 f. II, 53—56. — Nicht zu verwechseln mit der Halacha ist „die jüdische Sitte" דַּת יְהוּדִית (*Kethuboth* VII, 6), die nur das Gebiet des „guten Tones" bezeichnet, verwandt mit דֶּרֶךְ אֶרֶץ (*Kidduschin* I, 10). Auch der spätere Begriff *Minhag* gehört hierher, der einen lokal oder sonstwie begrenzten „Usus" bezeichnet. Vgl. hierüber Hamburger, Real-Enz. Supplementbd. II (1891) Art. „Brauch". Über דֶּרֶךְ ארץ Bacher, Die exegetische Terminologie I, 25. II, 40 f.

3) תּוֹרָה oder מִקְרָא (Schrift) und הֲלָכָה werden z. B. unterschieden: *Orla* III, 9. *Chagiga* I, 8. *Nedarim* IV, 3. Ähnlich מִקְרָא und מִשְׁנָה (Gesetzeslehre) *Kidduschin* I, 10. — Über מקרא s. Bacher I, 117—121. II, 119 f.

4) Solche הֲלָכוֹת לְמֹשֶׁה מִסִּינַי werden in der Mischna an drei Stellen erwähnt: *Pea* II, 6. *Edujoth* VIII, 7. *Jadajim* IV, 3 *fin.* — Im ganzen finden sich in der talmudisch-rabbinischen Literatur etwa 50—60. S. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 226—236. Hamburger, Real-Enz. Supplementbd. II, Art. „Sinaitische Halacha".

5) *Orla* III, 9. *Jebamoth* II, 4. IX, 3. *Sanhedrin* XI, 3. *Para* XI, 4—6. *Tohoroth* IV, 7. 11. *Jadajim* III, 2. Vgl. auch *Kelim* XIII, 7. *Tebul jom* IV, 6.

worden sind[6]. Überhaupt hat man im Zeitalter der Mischna noch ein ganz deutliches Bewußtsein davon, daß manche traditionelle Satzungen teils gar nicht in der Thora begründet sind, teils nur durch dünne Fäden mit ihr zusammenhängen[7]. Trotzdem aber war das Gewohnheitsrecht ganz ebenso rechtsverbindlich wie die geschriebene Thora[8]; ja es wurde sogar bestimmt, daß der Widerspruch gegen die דברי סופרים ein schwereres Vergehen sei als der Widerspruch gegen die Satzungen der Thora[9], weil nämlich die ersteren die authentische Auslegung und Ergänzung der letzteren, und darum tatsächlich die eigentlich maßgebende Instanz sind.

In dem Wesen der Halacha war es begründet, daß sie nie etwas Fertiges und Abgeschlossenes sein konnte. Die beiden Quellen, aus denen sie entsprungen ist, flossen unerschöpflich weiter. Durch fortgesetzte gelehrte Exegese (Midrasch) wurden immer neue | Satzungen geschaffen; und es konnten auch gewohnheitsmäßig neue Gebräuche hinzukommen. Beides, wenn es sich als Gewohnheitsrecht durchsetzte, wurde wieder zur Halacha, deren Umfang also bis ins Unendliche anschwoll. Aber in jedem Stadium der Entwickelung wurde doch unterschieden zwischen dem, was bereits gültig war, und dem, was nur durch gelehrte Schlußfolgerung der Rabbinen gefunden wurde, zwischen הֲלָכָה und דִּין (urteilen). Nur ersteres war rechtsverbindlich, letzteres an und für sich noch nicht[10]. Erst wenn die Majorität der Gelehrten sich dafür entschieden hatte, dann waren auch

---

6) Daß die דברי סופרים eine relativ geringere Autorität haben als die Halacha schlechthin, erhellt aus *Orla* III, 9 (wo es ganz unberechtigt ist, bei הֲלָכָה zu ergänzen למשה מסיני). — Über die Neuheit der דברי סופרים vgl. bes. *Kelim* XIII, 7. *Tebul jom* IV, 6: דָּבָר חָדָשׁ חִדְּשׁוּ סוֹפְרִים.

7) Vgl. bes. die merkwürdige Stelle *Chagiga* I, 8: „Das Auflösen der Gelübde ist eine Satzung, die gleichsam in der Luft schwebt, denn es findet sich in der Schrift nichts, worauf es sich stützen könnte. Die Gesetze über Sabbath, Festopfer und Veruntreuung (geheiligter Sachen durch Mißbrauch) gleichen Bergen, die an einem Haare hängen, denn es gibt darüber wenige Schriftstellen und viele Gewohnheitsrechte (הֲלָכוֹת). Hingegen die Zivilgesetze (הַדִּינִין), die Kultusgesetze, die Reinheits-, Unreinheits- und Blutschandegesetze stützen sich vollkommen auf die Schrift. Sie bilden den wesentlichen Inhalt der (schriftlichen) Thora".

8) Vgl. bes. *Aboth* III, 11. V, 8.

9) *Sanhedrin* XI, 3: חוֹמֶר בְּדִבְרֵי סוֹפְרִים מִבְּדִבְרֵי תוֹרָה. Ähnliche Aussprüche späterer Rabbinen s. bei Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden II, 341. Weber, System S. 102 ff.

10) S. bes. *Jebamoth* VIII, 3. *Kerithoth* III, 9. Über דין s. Bacher, Die exegetische Terminologie I, 21—23. II, 37 f. — Die הלכות und der מדרש werden *Nedarim* IV, 3 als zweierlei Gegenstände des Unterrichts von einander unterschieden.

solche Sätze verbindlich und gehörten von nun an zur Halacha. Denn die Majorität derer, die durch Gelehrsamkeit sich auszeichnen, ist das entscheidende Tribunal[11]. Man ist daher auch verpflichtet, sich an die דִּבְרֵי חֲכָמִים zu halten[12]. Selbstverständlich gilt aber dieses Majoritätsprinzip nur für solche Fälle, die nicht schon durch die bereits gültige Halacha geregelt sind. Denn worüber eine Halacha existiert, hat man unbedingt dieser zu folgen, auch wenn 99 dagegen und nur einer sich dafür erklären sollte[13]. — Mit Hilfe des Majoritätsprinzips kam man auch über die große Schwierigkeit hinweg, welche durch das Auseinandergehen der Schulen Hillels und Schammais entstand (s. darüber unter Nr. IV). Solange die zwischen beiden bestehenden Differenzen nicht ausgeglichen waren, mußte der gesetzestreue Israelite in großer Verlegenheit sein, an welche er sich zu halten habe. Die Majorität hat auch hier schließlich entschieden, sei es nun, daß die Schulen selbst sich an Zahl miteinander maßen und die eine von der anderen überstimmt wurde[14], oder daß die späteren Gelehrten durch ihr abschließendes Urteil die Differenz beseitigten[15].

Bei der Strenge, mit welcher im allgemeinen die Unveränderlichkeit der Halacha proklamiert wurde, sollte man meinen, daß das einmal Gültige niemals eine Abänderung erfahren konnte. Wie aber keine Regel ohne Ausnahme ist, so auch diese nicht. Und zwar | sind es nicht ganz wenige Fälle, in welchen bis dahin gültige Satzungen oder Gebräuche später abgeändert wurden, sei es nun aus rein theoretischen Gründen oder wegen der veränderten Zeitverhältnisse oder weil die alte Sitte zu Inkonvenienzen führte[16].

---

11) *Schabbath* I, 4 ff. *Edujoth* I, 4—6. V, 7. *Mikwaoth* IV, 1. *Jadajim* IV, 1. 3.

12) *Negaim* IX, 3. XI, 7.

13) *Pea* IV, 1—2.

14) So werden ein paar Fälle erwähnt, wo die Schule Hillels von der Schule Schammais überstimmt wurde, *Schabbath* I, 4 ff. *Mikwaoth* IV, 1.

15) In der Regel wird in der Mischna nach Erwähnung der Differenzen beider Schulen angegeben, wofür „die Gelehrten" sich entschieden haben.

16) Solche Neuerungen wurden z. B. eingeführt durch Hillel (*Schebiith* X, 3. *Gittin* IV, 3. *Arachin* IX, 4), Rabban Gamaliel I. (*Rosch haschana* II, 5. *Gittin* IV, 2—3), Rabban Jochanan ben Sakkai (*Sukka* III, 12. *Rosch haschana* IV, 1. 3. 4. *Sota* IX, 9. *Menachoth* X, 5), R. Akiba (*Maaser scheni* V, 8. *Nasir* VI, 1. *Sanhedrin* III, 4), überhaupt: *Schebiith* IV, 1. *Challa* IV, 7. *Bikkurim* III, 7. *Schekalim* VII, 5. *Joma* II, 2. *Kethuboth* V, 3. *Nedarim* XI, 12. *Gittin* V, 6. *Edujoth* VII, 2. *Tebul jom* IV, 5. — Vgl. auch Hamburger, Real-Enz. für Bibel und Talmud, Supplementbd. II, 1891, S. 51—58 (Art. „Gesetzesaufhebung"). Ders., Suppl. III, 1892, S. 27—30

So weit sich auch die Halacha von der schriftlichen Thora entfernte, so wurde doch die Fiktion aufrecht erhalten, daß sie im wesentlichen nichts anderes sei als eine Auslegung und Näherbestimmung der Thora selbst. Formell galt immer noch die Thora als oberste Norm, aus welcher alle Rechtssätze sich mußten ableiten lassen[17]. Allerdings hat die Halacha ihre selbständige Autorität und ist verbindlich, auch ohne daß ein Schriftbeweis für sie geführt wird. Ihre Gültigkeit hängt also nicht vom Gelingen des Schriftbeweises ab. Aber es gehört doch zur Kunst der Schriftgelehrten, die Sätze der Halacha aus der Schrift zu begründen[18]. Noch unbedingter ist die Forderung zureichender Begründung bei neu aufgestellten oder streitigen Sätzen. Sie können sich Anerkennung nur erringen durch methodischen Midrasch, d. h. dadurch, daß sie auf überzeugende Weise aus Sätzen der Schrift oder aus anderen bereits anerkannten Sätzen abgeleitet werden. Die Methode der Beweisführung, deren man sich hierbei bediente, ist nun freilich zum Teil eine für uns befremdliche; aber sie hat doch auch ihre Regeln und Gesetze. Man unterschied zwischen dem eigentlichen Beweis (רְאָיָה) und der bloßen Andeutung (זֵכֶר)[19]. Für den eigentlichen Beweis soll schon Hillel sieben Regeln (מִדּוֹת) aufgestellt haben, die man als eine Art rabbinischer Logik bezeichnen kann[20]. Diese sieben Regeln lauten:

(Art. „Binden und Lösen"). *Mielziner*, Art. *Abrogation of Laws* in: *The Jewish Encyclopedia* I, 131—133.

17) Dies gilt trotz des in Anm. 7 erwähnten Zugeständnisses. S. bes. Weber S. 96 ff.

18) Daß diese nachträgliche gelehrte Begründung der Halacha oft auf ganz andere Sätze der Schrift rekurriert, als auf die, aus welchen die halachischen Sätze wirklich entsprungen sind, sieht man z. B. aus der klassischen Stelle *Schabbath* IX, 1—4. Eine Fülle von Belegen gibt Aicher, Das Alte Testament in der Mischna (Biblische Studien von Bardenhewer XI, 4) 1906, S. 67—107.

19) *Schabbath* VIII, 7. IX, 4. *Sanhedrin* VIII, 2. Vgl. Weber S. 115 ff. Über ראיה Bacher, Die exegetische Terminologie I, 178 f. II, 201; über זכר Bacher I, 51—55.

20) Sie finden sich in der *Tosephta Sanhedrin* VII *fin.* (*ed. Zuckermandel p.* 427), in den *Aboth de-Rabbi Nathan c.* 37, und am Schlusse der Einleitung zum *Siphra* (*Ugolini Thesaurus t.* XIV, 595). Der Text im Siphra ist, wenigstens nach dem Drucke bei Ugolini, lückenhaft. Das Richtige ergibt sich aus dem fast wörtlich übereinstimmenden Texte der beiden anderen Quellen. Vgl. Herzfeld III, 257. Grätz, Gesch. der Juden Bd. III, 3. Aufl. S. 226 (4. Aufl. S. 712). Ders., Hillel und seine sieben Interpretationsregeln (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1851/52, S. 156—162). Frankel, Über palästinische und alexandrinische Schriftforschung 1854) S. 15—17. Strack in Herzogs Real-Enz. 2. Aufl. XVIII, 356. Ders., Einleitung in den

1) קַל וָחוֹמֶר „Leichtes und | Schweres“, d. h. der Schluß a minori ad majus[21]; 2) גְּזֵרָה שָׁוָה „eine gleiche Entscheidung“, d. h. der Schluß aus Gleichartigem, ex analogia[22]; 3) בִּנְיָן אָב מִכָּתוּב אֶחָד „ein Hauptsatz aus einer Schriftstelle“, nämlich Ableitung einer Hauptbestimmung des Gesetzes aus einer einzigen Schriftstelle; 4) בִּנְיָן אָב מִשְּׁנֵי כְתוּבִים „ein Hauptsatz aus zwei Schriftstellen“; 5) כְּלָל וּפְרָט וּפְרָט וּכְלָל „Allgemeines und Besonderes“ und „Besonderes und Allgemeines“, d. h. Näherbestimmung des Allgemeinen durch das Besondere und des Besonderen durch das Allgemeine[23]; 6) כַּיּוֹצֵא בּוֹ בְּמָקוֹם אַחֵר „dem Ähnliches an einer anderen Stelle“, d. h. Näherbestimmung einer Stelle durch Zuhilfenahme einer anderen; 7) דָּבָר הַלָּמֵד מֵעִנְיָנוֹ „eine Sache die sich lernt aus ihrem Zusammenhange“, Näherbestimmung aus dem Zusammenhange des Textes. — Diese sieben Regeln wurden später zu dreizehn erweitert, indem man die fünfte auf acht verschiedene Weisen spezialisierte, dafür aber die sechste wegließ. Die Aufstellung dieser dreizehn Middoth wird dem R. Ismael zugeschrieben. Ihr Wert

---

Thalmud, 2. Aufl. 1894, S. 99. Die betreffenden Artikel bei Bacher, Die exegetische Terminologie I u. II, 1905. *Lauterbach*, Art. *Talmudic Hermeneutics* in: *The Jewish Encyclopedia* XII, 1906, *p.* 30—33 (daselbst auch noch mehr Literatur). Aicher, Das A. T. in der Mischna 1906, S. 141—148.

21) Beispiele: *Berachoth* IX, 5. *Schebiith* VII, 2. *Beza* V, 2. *Jebamoth* VIII, 3. *Nasir* VII, 4. *Sota* VI, 3. *Baba bathra* IX, 7. *Sanhedrin* VI, 5. *Edujoth* VI, 2. *Aboth* I, 5. *Sebachim* XII, 3. *Chullin* II, 7. XII, 5. *Bechoroth* I, 1. *Kerithoth* III, 7. 8. 9. 10. *Negaim* XII, 5. *Machschirin* VI, 8. Vgl. auch Mielziner, *The talmudic syllogism or the inference of Kal vechomer* (*The Hebrew Review I, Cincinnati* 1880). Ad. Schwarz, Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Litteratur, VIII. Jahresber. der israelit.-theol. Lehranstalt, Wien 1901. Wachstein, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 1902, S. 53—62. Bacher, Die exegetische Terminologie I, 172—174. II, 189 f.

22) Z. B. *Beza* I, 6: „Challa und Gaben sind dem Priester zukommende Geschenke, und ebenso die Teruma. So wenig man nun letztere am Feiertage zum Priester hinbringen darf, ebensowenig erstere“. — Ein anderes Beispiel: *Arachin* IV *fin.* — An beiden Stellen ist auch der Ausdruck גְּזֵרָה שָׁוָה gebraucht. — Reiches Material s. bei Ad. Schwarz, Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Litteratur, IV. Jahresber. der israelit.-theol. Lehranstalt, Wien 1897 (rez. von Blau, *Revue des études juives* XXXVI, 1898, *p.* 150—159). Bacher, Die exegetische Terminologie I, 13—16. II, 27.

23) In den dreizehn Middoth des R. Ismael ist diese Figur auf acht verschiedene Weisen spezialisiert, z. B. durch die Formel כלל ופרט וכלל „Allgemeines und Besonderes und Allgemeines“, d. h. Näherbestimmung zweier allgemeiner Ausdrücke durch einen dazwischen stehenden speziellen, wie z. B. *Deut.* 14, 26, wo der am Anfang und am Schlusse gebrauchte allgemeine Ausdruck „alles was deine Seele gelüstet“, beschränkt wird durch die dazwischen stehenden Worte „Rinder, Schafe, Wein, berauschendes Getränke“.

für die richtige Interpretation des Gesetzes | wird von seiten des rabbinischen Judentums so hoch angeschlagen, daß jeder orthodoxe Israelite sie täglich als integrierenden Bestandteil des Morgengebetes rezitiert (!)[24].

Die Materien, welche den Gegenstand der juristischen Forschung der Schriftgelehrten bildeten, waren im wesentlichen durch die Thora selbst gegeben. Den breitesten Raum nehmen darin die Vorschriften über den priesterlichen Opferdienst und die religiösen Gebräuche überhaupt ein. Denn das Eigentümliche des jüdischen Gesetzes ist, daß es vorwiegend Kultusgesetz ist. Es will in erster Linie gesetzlich feststellen, auf welche Weise Gott zu ehren ist: welche Opfer ihm darzubringen, welche Feste ihm zu feiern sind, wie für den Unterhalt der ihm dienenden Priesterschaft zu sorgen ist, welche religiösen Gebräuche überhaupt zu beobachten sind. Alle anderen Materien nehmen im Vergleich hierzu einen relativ geringen Raum ein. Diesem Inhalt des Gesetzes entspricht auch das Motiv, aus welchem überhaupt die eifrige schriftgelehrte Beschäftigung mit demselben entsprungen ist: man wollte durch die pünktliche Auslegung des Gesetzes eben dafür sorgen, daß keines der Rechte, die Gott für sich in Anspruch nimmt, auch nur im geringsten verletzt, vielmehr alle aufs gewissenhafteste und im vollsten Umfange beobachtet würden. So sind denn durch die Arbeit der Schriftgelehrten vor allem ausgebildet worden: 1) die Vorschriften über die Opfer, die verschiedenen Arten derselben, die Anlässe zu ihrer Darbringung und die Art und Weise der Darbringung nebst allem, was damit zusammenhängt, also das gesamte Opferritual; 2) die Vorschriften über die Feier der heiligen Zeiten, namentlich des Sabbats, aber auch der Jahresfeste: Passa, Pfingsten, Laubhütten, Versöhnungstag, Neujahr; 3) die Vorschriften über die Abgaben an den Tempel und die Priesterschaft: über die Erstlinge, Hebe, Zehnt, Erstgeburt, Halbsekelsteuer, über Gelübde und freiwillige Gaben, und was dabei in Betracht kommt: Auslösung, Abschätzung, Veruntreuung u. dergl.; endlich 4) die mancherlei sonstigen religiösen Satzungen, unter welchen bei weitem den meisten Raum einnehmen die Vorschriften

---

24) Sie finden sich daher in jedem jüdischen Siddur (Gebetbuch); außerdem in der Einleitung zum *Siphra*. — Vgl. *Waehner*, *Antiquitates Ebraeorum* I, 422—523. Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden III, 237—246 (mit Beispielen). Pinner, Übersetzung des Traktates Berachoth, Einleitung *fol.* 17b—20a. Pressel in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XV, 651 f. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theol. S. 106—115. Strack in Herzogs Real-Enz. 2. Aufl. XVIII, 368. Ders., Einl. in den Thalmud, 2. Aufl. S. 99 f.

über rein und unrein. Die darauf bezüglichen Bestimmungen des Gesetzes wurden | für die Schriftgelehrten eine unerschöpfliche Quelle zur Übung des peinlichsten und gewissenhaftesten Scharfsinns. Wahrhaft endlos und unabsehbar sind die Satzungen, durch welche festgestellt wurde, unter welchen Umständen Verunreinigungen bewirkt und mit welchen Mitteln sie wieder beseitigt werden können — Diese religiösen Satzungen bildeten aber doch keineswegs den ausschließlichen Stoff für die Arbeit der Schriftgelehrten. Das Gesetz Mosis enthält auch die Grundzüge eines Kriminal- und Zivilrechtes; und die praktischen Anforderungen des Lebens boten hinreichende Veranlassung, auch diese Materien weiter auszubilden. Allerdings sind die betreffenden Materien nicht gleichmäßig bearbeitet worden. Am eingehendsten wurde das Eherecht entwickelt, teils weil das Gesetz hierzu am meisten Veranlassung bot, teils weil es am engsten mit dem religiösen Gebiete zusammenhing. Nicht ganz mit derselben Ausführlichkeit sind in der Mischna die übrigen Gebiete des Zivilrechtes behandelt (in den Traktaten Baba kamma, Baba mezia und Baba bathra), und noch weniger ist das Kriminalrecht ausgebaut (in den Traktaten Sanhedrin und Makkoth). So gut wie völlig ignoriert wird das Gebiet des Staatsrechtes. Zu dessen Ausbildung bot allerdings die Thora nur äußerst geringe Veranlassung, und die etwa darauf verwendete Arbeit wäre in Anbetracht der politischen Verhältnisse auch völlig nutzlos gewesen[25].

2. Die Haggada.

Von ganz anderer Art als der halachische Midrasch ist der sogenannte haggadische Midrasch, d. h. die Bearbeitung der geschichtlichen und religiös-ethischen Partien der heiligen Schriften. Während bei jenem die Bearbeitung doch vorwiegend in einer Entwickelung und Fortbildung des wirklich im Text Gegebenen besteht, nimmt die haggadische Bearbeitung ihren Inhalt zum größten Teil nicht aus dem Texte, sondern sie trägt ihn in denselben ein. Sie ist eine Bereicherung und Umbildung des Gegebenen nach den Bedürfnissen und Anschauungen der späteren Zeit. Den Ausgangspunkt bildet allerdings auch hier der gegebene Text. Und es findet immerhin auch hier zunächst eine ähnliche Bearbeitung statt, wie bei den Gesetzesstellen: man bearbeitet die Geschichte,

25) Die Belege für Obiges gibt die Inhaltsübersicht über die Mischna (s. § 3).

indem man die verschiedenen Angaben der Texte miteinander kombiniert, einen aus dem anderen ergänzt, die Chronologie fest|stellt und dergl.; oder man bearbeitet die religiös-ethischen Partien, indem man aus einzelnen Aussagen der Propheten dogmatisch-feste Lehrsätze formuliert, diese in Beziehung zueinander bringt und so eine Art von dogmatischem System gewinnt. Aber diese strengere Art der Bearbeitung wird doch überwuchert von der viel freieren, welche in völlig zwangloser Weise mit dem Texte schaltet, denselben durch eigene Zutaten aufs mannigfaltigste ergänzend. Die durch solche Bearbeitung der heiligen Schriften gewonnenen geschichtlichen und religiös-ethischen „Lehren“ nennt man הַגָּדוֹת oder אַגָּדוֹת[26].

Für den geschichtlichen Midrasch bietet ein sehr lehrreiches Beispiel schon eine kanonische Schrift des Alten Testa-

---

26) Das Wort „Haggada“ wird in der Regel erklärt durch „Erzählung, Sage“ (von הִגִּיד = erzählen). So z. B. Levy, Neuhebr. und chald. Wörterb. *s. v.* אגדה und הגדה; Güdemann, Haggada und Midrasch-Haggada, in: Jubelschrift zum neunzigsten Geburtstag des Dr. L. Zunz, Berlin 1884, S. 111—121 (erklärt הגדה = mündliche „Sage“ im Gegensatz zu כתב = „Schrift“); Derenbourg, *Haggada et Légende*, in: *Revue des études juives t.* IX, 1884, *p.* 301—304 (stimmt Güdemann bei). — Gegen diese herkömmliche Erklärung s. Bacher, *The Origin of the word Haggada (Agada)*, in: *The Jewish Quarterly Review vol.* IV, 1892, *p.* 406—429, deutsch in: Die Agada der Tannaiten 1. Bd. 2. Aufl. 1903, S. 451—475. Kürzer auch in: Die exegetische Terminologie I, 30—37. II, 44. Bacher führt in überzeugender Weise Folgendes aus: In Mechilta und Siphre wird הִגִּיד als Synonymum von לִמֵּד gebraucht. מַגִּיד הַכָּתוּב „die Schriftstelle lehrt“ oder gewöhnlich bloß מַגִּיד „sie lehrt“ (eigentlich „sie zeigt an“) dient hier zur Einführung einer Folgerung aus einer Schriftstelle, und zwar sowohl bei halachischen als bei nicht-halachischen Erörterungen. Im Siphra dagegen wird מגיד nicht mehr gebraucht. Es ist jetzt ganz durch das gleichbedeutende מְלַמֵּד verdrängt. Ersteres gehört also einem älteren Sprachgebrauch an, der in der Schule Ismaels noch beibehalten, in der Schule Akibas aber verlassen ist. Dagegen wird jetzt das Substantiv הַגָּדָה mit Einschränkung auf die nicht-halachischen Erklärungen gebraucht. Hiernach ist also „Haggada“ jede nicht-halachische „Lehre“, die aus einer Schriftstelle gezogen wird. Was die Wortform anlangt, so sind die Schreibungen „Haggada“ und „Aggada“ gleichberechtigt. Ersteres ist babylonisch, letzteres palästinensisch, wie überhaupt im palästinensischen Dialekt die Form הַפְעָלָה häufig durch die Form אַפְעָלָה ersetzt wird. Falsch ist die Schreibung „Agada“. So weit Bacher. — In einer Stelle der Mischna (*Nedarim* IV, 3) werden als drei Unterrichtsgegenstände neben einander genannt: מדרש (Exegese), הלכות (gesetzliche Lehren), אגדות (nicht-gesetzliche Lehren). Der Midrasch ist die Grundlage der beiden letzteren. Vgl. über diese drei Begriffe Bacher, *Revue des études juives t.* XXXVIII, 1899, *p* 211—219 = Die Agada der Tannaiten 1. Bd. 2. Aufl. 1903, S. 475—489. — Über einige Einzelheiten des mittelalterlichen Sprachgebrauches handelt Bacher, *Derasch et Haggada (Revue des études juives t.* XXIII, 1891, *p.* 311—313).

mentes, nämlich die Chronik. Wenn man ihre Erzählung mit den parallelen Abschnitten der älteren Geschichtsbücher (Samuelis und Könige) vergleicht, so muß auch dem flüchtigen Beobachter die Tatsache auffallen, daß der Chronist die Geschichte der jüdischen Könige | durch eine ganze Klasse von Nachrichten bereichert, von welchen die älteren Quellen so gut wie nichts haben, nämlich durch die Erzählungen von den mancherlei Verdiensten, welche sich nicht nur David, sondern auch eine Anzahl anderer frommer Könige um die Erhaltung und reichere Ausgestaltung des priesterlichen Kultus erworben haben. Es ist dem Chronisten ein besonderes Anliegen, zu berichten, welche gewissenhafte Fürsorge diese Könige den Kultusinstitutionen zuwandten. In den älteren Quellen findet sich von diesen Nachrichten, welche sich durch die ganze Chronik hindurchziehen, so gut wie gar nichts. Nun könnte man freilich sagen, das Fehlen derselben in unseren Büchern Samuelis und Könige sei noch kein Beweis der Ungeschichtlichkeit: der Chronist habe sie eben aus anderen Quellen. Allein das Eigentümliche ist, daß auch die Institutionen selbst, durch deren Pflege sich jene Könige ausgezeichnet haben sollen, überhaupt erst der nachexilischen Zeit angehören, wie sich das wenigstens in der Hauptsache noch bestimmt nachweisen läßt (s. § 24). Augenscheinlich hat also der Chronist die ältere Geschichte unter einem bestimmten, ihm sehr wesentlich erscheinenden Gesichtspunkte bearbeitet: wie für ihn selbst der Kultus die Hauptsache ist, so müssen auch die theokratischen Könige durch ihr Interesse für den Kultus sich ausgezeichnet haben. Dabei verfolgt er zugleich den praktischen Zweck, das gute Recht und den hohen Wert dieser Institutionen darzutun, indem er zeigt, wie schon die hervorragendsten Könige sie gepflegt haben. Der Gedanke, daß dies eine Fälschung der Geschichte ist, hat ihm vermutlich sehr ferne gelegen. Er glaubt sie zu verbessern, indem er sie nach den Bedürfnissen seiner Zeit bearbeitet. Sein Werk oder vielmehr das größere Werk, aus welchem unsere Chronik wahrscheinlich nur ein Auszug ist, ist daher recht eigentlich ein geschichtlicher Midrasch, wie es denn von dem abkürzenden Bearbeiter ausdrücklich auch als solcher (מִדְרָשׁ) bezeichnet wird (II *Chron.* 13, 22. 24, 27)[27].

Die hier beschriebene Methode der Bearbeitung der heiligen Geschichte hat nun in der späteren Zeit üppig fortgewuchert und immer kühnere Bahnen eingeschlagen. Je höher das Ansehen und

27) Vgl. Wellhausen, Geschichte Israels I, 236 f. = Prolegomena zur Geschichte Israels 5. Ausg. S. 226 f.

die Bedeutung der heiligen Geschichte in der Vorstellung des Volkes stieg, desto eingehender beschäftigte man sich mit ihr; desto mehr fühlte man sich auch getrieben, die Einzelheiten derselben immer genauer festzustellen, immer reicher auszugestalten, und das Ganze mit einem immer volleren und helleren Glorienschein zu umgeben. | Namentlich war es die Geschichte der Patriarchen und des großen Gesetzgebers, welche auf diese Weise immer reicher ausgeschmückt wurde. Sehr lebhaft haben sich an dieser Art der Geschichtsbearbeitung auch die hellenistischen Juden beteiligt. Ja man könnte fast auf die Vermutung kommen, daß sie von ihnen ausgegangen ist, wenn nicht die Chronik den Gegenbeweis lieferte, und wenn nicht die ganze Methode dieses Midrasch so völlig dem Geiste des rabbinischen Schriftgelehrtentums entspräche. — Die Literatur, in welcher uns die Reste dieser haggadischen Geschichtsbearbeitung noch erhalten sind, ist verhältnismäßig reich und mannigfaltig. Wir finden sie in den Werken der Hellenisten Demetrius, Eupolemus, Artapanus (s. über sie § 33); bei Philo und Josephus[28], in den sogenannten Apokalypsen und überhaupt in der pseudepigraphischen Literatur[29]; vieles auch in den Targumen und im Talmud; das meiste aber in den eigentlichen Midraschim, welche *ex professo* der Bearbeitung der heiligen Texte gewidmet sind (s. darüber oben § 3). Unter diesen ist der älteste das sogenannte Buch der Jubiläen, welches als das eigentlich klassische Muster dieser haggadischen Bearbeitung der heiligen Geschichte gelten kann. Der ganze Text unserer kanonischen Genesis ist hier in der Weise reproduziert, daß die Einzelheiten der Geschichte nicht nur chronologisch fixiert, sondern auch durchweg an Inhalt bereichert und im Geschmacke der späteren Zeit umgebildet sind. — Zur Veranschaulichung dieses Zweiges der schriftgelehrten Tätigkeit seien im folgenden wenigstens einige Beispiele namhaft gemacht[30].

Die Schöpfungsgeschichte wurde z. B. in folgender Weise

---

28) Über Josephus s. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 120, und die oben § 3 (I, 104) genannte Literatur. Über Philos Berührungen mit dem palästinensischen Midrasch s. Siegfried, Philo von Alexandria S. 142—159.

29) Vgl. bes. *Fabricius*, *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti* (2 Bde. 1713—1723), dessen Werk so geordnet ist, daß nach der chronologischen Reihenfolge der biblischen Personen die auf jeden bezüglichen Literaturreste zusammengestellt werden.

30) Vgl. Hartmann, Die enge Verbindung etc. S. 464—514. Herzfeld, Gesch. d. Volkes Jisrael III, 490—502. Ewald, Gesch. des Volkes Israel I, 286 ff. und überhaupt die oben S. 390 f. genannte Literatur.

ergänzt: „Zehn Dinge sind am Vorabend des Sabbat in der Abenddämmerung erschaffen worden. 1) Der Schlund der Erde (für Korah und seine Rotte), 2) die Mündung des Brunnens (Mirjams), 3) der Mund der Eselin (Bileams), 4) der Regenbogen, 5) das Manna in der Wüste, 6) der Stab (Moses), 7) der Schamir (ein Wurm, der Steine spaltet), 8) die Buchstabenschrift, 9) die Gesetztafelschrift, 10) die steinernen Tafeln. Einige rechnen dazu: die bösen Geister, das Grab Moses und den Widder unseres Vaters Abraham; noch andere rechnen dazu die erste Zange zur Verfertigung künftiger Zangen" [31]. — Über das Leben Adams bildete sich ein reicher Sagenkreis, den wir namentlich aus seinen Niederschlägen und Fortbildungen in der christlichen und in der spätjüdischen Literatur kennen [32]. — Der auf wunderbare Weise zu Gott in den Himmel versetzte Henoch erschien besonders geeignet, himmlische Geheimnisse den Menschen zu offenbaren. Ein Buch mit solchen Offenbarungen wurde ihm daher schon gegen Ende des zweiten Jahrhunderts vor Chr. zugeschrieben (s. § 32). Die spätere Sage rühmt seine Frömmigkeit und beschreibt seine Himmelfahrt [33]. Der Hellenist Eupolemus (oder wer sonst der Verfasser des betreffenden Fragmentes ist) bezeichnet ihn als den Erfinder der Astrologie [34]. — Selbstverständlich hatte Abraham, der Stammvater Israels, ein ganz besonderes Interesse für diese Art der Geschichtsbetrachtung. Hellenisten und Palästinenser bemühten sich in gleicher Weise um ihn. Ein jüdischer Hellenist schrieb, wahrscheinlich schon im dritten Jahrhundert vor Chr., unter dem Namen des Hekatäus von Abdera ein eigenes Buch über Abraham [35]. Nach Artapanus unterrichtete Abraham den König Pharethothes von Ägypten in der Astrologie [36]. Für das rabbinische Judentum ist er ein Muster pharisäischer Frömmigkeit. Er erfüllte das ganze Gesetz, noch ehe es gegeben war [37]. Zehn Versuchungen — so

---

31) *Aboth* V, 6.

32) *Fabricius, Codex pseudepigr.* I, 1—94. II, 1—43. *Hort, Art. „Adam, books of", in Smith & Wace, Dictionary of christian biography vol.* I (1877) *p.* 34—39. Dillmann in Herzogs Real-Enz. 2. Aufl. XII, 366 f. *Kohler*, Art. *Adam* in *The Jewish Encyclopedia* I, 174—177. Beer in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. XVI, 263 f. (im Artikel „Pseudepigraphen des A.-T.") und überhaupt die unten (§ 32, VI, 4) genannte Literatur.

33) Hamburger, Real-Enz. für Bibel und Talmud, II. Abt. Art. „Henochsage".

34) *Euseb. Praep. evang.* IX, 17.

35) *Joseph. Antt.* I, 7, 2. *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 113.

36) *Euseb. Praep. evang.* IX, 18. Vgl. über Abraham als Astrologen auch *Joseph. Antt.* I, 7, 1. *Fabricius, Codex pseudepigr.* I, 350—378.

37) *Apoc. Baruch c.* 57. *Kidduschin* IV, 14 *fin.* Vgl. *Nedarim* III, 11 *s. fin.*

zählte man — hat er siegreich überstanden[38]. Infolge seines gerechten Wandels empfing er auch den Lohn aller | ihm vorhergehenden zehn Geschlechter, welche durch ihre Sünde desselben verlustig gegangen waren[39]. — Im hellsten Glorienscheine strahlt der große Gesetzgeber Moses und seine Zeit Die Hellenisten stellen ihn in ihren auf heidnische Leser berechneten Werken als Vater aller Wissenschaft und Bildung dar. Nach Eupolemus ist Moses der Erfinder der Buchstabenschrift, welche von ihm erst zu den Phöniziern und von diesen zu den Hellenen gelangt ist. Nach Artapanus haben die Ägypter überhaupt ihre ganze Kultur ihm zu verdanken[40]. Da ist es also noch etwas Geringes, wenn es in der Apostelgeschichte nur heißt, daß er erzogen war in aller Weisheit der Ägypter, wiewohl auch dies schon über das Alte Testament hinausgeht (*Act.* 7, 22). Die Geschichte seines Lebens und Wirkens wird von der hellenistischen und rabbinischen Legende aufs mannigfaltigste ausgeschmückt, wie das schon aus den Darstellungen des Philo und Josephus zu sehen ist[41]. Man kennt die Namen der ägyptischen Zauberer, welche von Moses und Aaron besiegt wurden: Jannes und Jambres (II *Timoth.* 3, 8). Bei dem Zug durch die Wüste wurden die Israeliten nicht nur einmal auf wunderbare Weise durch Wasser aus einem Felsen getränkt, sondern ein wasserspendender Fels begleitete sie während der ganzen Wanderung durch die Wüste (I *Kor.* 10, 4). Das Gesetz ist nicht durch Gott selbst dem Moses gegeben, sondern durch Vermittelung

38) *Aboth* V, 3. Buch der Jubiläen 19, 8. *Aboth de-Rabbi Nathan* c. 33. *Pirke de-Rabbi Elieser* c. 26—31. *Targum jer.* zu *Gen.* 22, 1. *Fabricius* I, 398—400. Beer, Leben Abrahams S. 190—192. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums (1851) S. 117—119. Rönsch, Das Buch der Jubiläen S. 382 ff. *Charles*, *The book of Jubilees* (1902) *p.* 121 (Erläuterung zu Jub. 17, 17). Ginzberg, Monatsschr. f. G. u. W. d. J. 1899, S. 533 f. = Die Haggada bei den Kirchenvätern S. 117 f. Die Ausleger zu *Aboth* V, 3 (Surenbusius' Mischna IV, 465. *Taylor*, *Sayings of the Jewish Fathers* p. 94).

39) *Aboth* V, 2. — Vgl. überh. Beer, Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sage. Leipzig 1859. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde 1893, S. 89—132. Bonwetsch, Die Apokalypse Abrahams 1897, S. 41—55. *Kohler*, Art. *Abraham* in: *The Jewish Encyclopedia* I, 85—87. Doctor, Abram, Jugendgeschichte des Erzvaters Abraham nach der talmudischen Sage, Frankf. a. M. 1905.

40) Eupolemus: *Euseb. Praep. evang.* IX, 26 = *Clemens Alex. Strom.* I, 23, 153. Artapanus: *Euseb. Praep. evang.* IX, 27.

41) *Philo*, *Vita Mosis*, *Josephus*, *Antt.* II—IV. Vgl. überh. *Fabricius*, *Codex pseudepigr.* I, 825—868. II, 111—130. Beer, Leben Moses nach Auffassung der jüdischen Sage, Leipzig 1863. *Lauterbach*, Art. *Moses* in *The Jewish Encyclopedia* IX, 1905, *p.* 46—54.

von Engeln an ihn gelangt (*Act.* 7, 53. *Gal.* 3, 19. *Hebr.* 2, 2; dazu Bleek und andere Ausleger). Zu der Vollkommenheit seiner Offenbarung gehört auch dies, daß es auf den auf dem Berge Ebal aufgerichteten Steinen (*Deut.* 27, 2 ff.) in siebzig Sprachen aufgeschrieben wurde[42]. Da die beiden Unglückstage in der Geschichte Israels der 17. Tammus und der 9. Ab sind, so müssen auf einen jener beiden Tage insonderheit auch die unglücklichen Ereignisse der mosaischen Zeit fallen; am 17. Tammus wurden die Gesetzestafeln zerbrochen, und am 9. Ab wurde verfügt, daß die Generation Mosis nicht in das Land Kanaan kommen solle[43] Reichen Stoff zur Sagenbildung boten auch die wunderbaren Umstände bei Mosis Tod (*Deut.* 34)[44]. Um seinen Leichnam stritt bekanntlich der Erzengel Michael mit dem Satan (*Judae* 9). — In ähnlicher Weise wie die Urgeschichte Israels ist auch noch die Geschichte der nachmosaischen Zeit durch den historischen Midrasch bearbeitet worden. Hier nur ein paar Beispiele aus dem

42) *Sota* VII, 5 mit Berufung auf *Deut.* 27, 8: בַּאֵר הֵיטֵב „deutlich (also für alle verständlich) eingegraben“. Die 70 Sprachen entsprechen den 70 Völkern, welche man nach *Gen.* 10 annahm; s. *Targum Jonathan* zu *Gen.* 11, 7—8. *Deut.* 32, 8. *Pirke de-rabbi Elieser c.* 24 bei Wagenseil zu *Sota* VII, 5 in Surenhusius' Mischna III, 263. Krauß, Die Zahl der biblischen Völkerschaften, Zeitschr. für die alttest. Wissensch. 1899, S. 1—14; ebendas. 1900, S. 38—43 u. 1906, S. 33—48. Vgl. auch Krauß, Die biblische Völkertafel im Talmud, Midrasch und Targum (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 39. Jahrg. 1895, S. 1—11, 49—63). — Eine Aufzählung der 70 oder 72 Völker und Sprachen der Welt auf Grund von *Gen.* 10 findet sich in verschiedenen christlichen Chroniken (s. darüber Gutschmid, Kleine Schriften Bd. V, 1894, S. 240—273, 585—717); unter anderen schon in der Chronik des Hippolytus, denn zu dieser gehört der auch von Gutschmid behandelte *Διαμερισμὸς τῆς γῆς*. s. Bauer, Die Chronik des Hippolytos 1905 (= Texte und Unters. v. Gebhardt und Harnack, N. F. XIV, 1) S. 100—103, 136—140, vgl. Hippolytus, Philosophum. X, 30: *ἦσαν δὲ οὗτοι οβ' ἔθνη ὧν καὶ τὰ ὀνόματα ἐκτεθείμεθα ἐν ἑτέραις βίβλοις*. Über die verschiedenen Listen auch Bauer a. a. O. S. 162—242. — Auf der Annahme von 70 Heidenvölkern beruht es bereits, wenn im Buch Henoch 70 Engel zu „Hirten“ der Völkerwelt bestellt werden (s. unten § 32, V, 2). Über die 70 Sprachen s. auch *Schekalim* V, 1 (Mordechai verstand 70 Sprachen); *Clem. Homil.* 18, 4: *περιγράψας γλώσσαις ἑβδομήκοντα*, *Clem. Recogn.* II, 42: *in septuaginta et duas partes divisit totius terrae nationes*. *Epiphan. haer.* 1, 5: *τὰς γλώττας . . ἀπὸ μιᾶς εἰς ἑβδομήκοντα δύο διένειμεν*. *Augustin. Civ. Dei* XVI, 9: *per septuaginta duas gentes et totidem linguas*. Über die Zahl 70 überhaupt: Steinschneider, Zeitschr. der DMG. IV, 1850, S. 145—170 (hier S. 150—157 über die Nationen, Sprachen und Engel). Dazu Nachtrag Bd. LVII, 1903, S. 474—507.

43) *Taanith* IV, 6; dazu die Stellen der Gemara bei Lundius in Surenhusius' Mischna II, 382 f.

44) Vgl. schon *Joseph. Antt.* IV, 8, 48.

Neuen Testamente. In der Liste der Vorfahren Davids kommt in der Chronik und im Buch Ruth ein gewisser Salma oder Salmon, Vater des Boas, vor (I *Chron.* 2, 11. *Ruth* 4, 20 f.). Der historische Midrasch weiß, daß dieser Salmon die Rahab zur Frau hatte (*Ev. Matth.* 1, 5)[45]. Die Dürre und Hungersnot zur Zeit des Elias (I *Reg.* 17) dauerte nach dem historischen Midrasch 3½ Jahre, d. h. die Hälfte einer Jahrwoche (*Luc.* 4, 25. *Jac.* 5, 17)[46]. Unter den Märtyrern des alten Bundes nennt der Verfasser des Hebräerbriefes auch solche, die zersägt wurden (*Hebr.* 11, 37). Er meint damit den Jesajas, von dem die jüdische Legende dies berichtet[47]. |

Wie bei der heiligen Geschichte, so ist auch bei dem religiös-ethischen Inhalt der heiligen Schriften die Bearbeitung eine doppelartige: teils wirkliche Bearbeitung des Gegebenen durch Kombination, Schlußfolgerung und dergl., teils aber auch freie Ergänzung durch die mannigfaltigen Gebilde der schöpferischen religiösen Spekulation. Beides greift unmerklich ineinander über. Nicht wenige dogmatische Vorstellungen und Begriffe der späteren Zeit sind wirklich dadurch entstanden, daß man das vorliegende Schriftwort zum Gegenstand der „Forschung" gemacht hat; also durch Reflexion über das Gegebene, durch gelehrte Schlußfolgerungen und Kombinationen auf Grund desselben. Aber eine noch viel reichere Quelle neuer Bildungen war doch die frei schaltende Phantasie. Und das, was auf dem einen und auf dem andern Wege gewonnen wurde, verschmolz fortwährend ineinander. An das durch Forschung Gefundene schlossen sich die freien Gebilde der Phantasie an, ja die erstere folgte in der Regel bewußt oder unbewußt ohnehin demselben Zuge, derselben Richtung und Tendenz wie die letztere. Und wenn die freien Schöpfungen der Spekulation

---

45) Nach einem anderen Midrasch (*Megilla* 14b) war Rahab die Frau des Josua.

46) Ebenso *Jalkut Schimoni* bei *Surenhusius Βίβλος καταλλαγῆς p.* 681 *sq.* — Über die Elias-Sagen überhaupt vgl. S. K., Der Prophet Elia in der Legende (Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1863, 241—255. 281—296). Hamburger, Real-Enz. für Bibel und Talmud I. Abt.

47) *Ascensio Isajae* (*ed. Dillmann* 1877) *c.* V. *Jebamoth* 49b. *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 120. *Tertullian. de patientia c.* 14, *scorpiace c.* 8. *Hippolyt. de Christo et Antichristo c.* 30. *Origenes epist. ad African. c.* 9, *comment. ad Matth.* 13, 57 und 23, 37 (*opp. ed. Lommatzsch* III, 49. IV, 238 *sq.*). *Commodian. carmen apologet. v.* 509 *sq.* (*ed. Ludwig*). *Priscillian.* III, 60 *ed. Schepss p.* 47. *Hieronymus comment. ad Isaiam c.* 57 *fin.* (*opp. ed. Vallarsi* IV, 666). Noch mehr patristische Stellen bei *Fabricius*, *Codex pseudepigr.* I, 1088 *sq.* Wetstein und Bleek zu *Hebr.* 11, 37, und in Ottos Anmerkung zu *Justin. Tryph.* 120.

feste Gestalt gewonnen hatten, wurden sie hinwiederum durch schulgerechten Midrasch aus der Schrift abgeleitet.

Diese forschende und unablässig Neues schaffende theologische Arbeit erstreckte sich auf das gesamte Gebiet der religiösen und ethischen Anschauungen. Eben durch sie hat der religiöse Vorstellungskreis Israels im Zeitalter Christi einerseits den Charakter des Phantastischen, andererseits den des Schulmäßigen erhalten. Denn die religiöse Entwickelung ist nicht mehr bedingt und geleitet durch die wirklich-religiöse Produktionskraft der Propheten, sondern teils durch das Walten einer zügellosen, nicht wahrhaft religiösen, wohl aber die religiösen Objekte behandelnden Phantasie, teils durch die schulmäßige Reflexion der Gelehrten. Beides beherrschte in dem Maße die Entwickelung, als das wahrhaft religiöse Leben an innerer Kraft verlor.

Mit dieser Richtung der ganzen Entwickelung hängt es auch zusammen, daß man mit besonderer Vorliebe sich mit denjenigen Objekten beschäftigte, welche mehr an der Peripherie als im Zentrum des religiösen Lebens liegen: mit dem zeitlich und örtlich rein Transzendenten: mit der zukünftigen und der himmlischen Welt. Denn je geringer die wirklich religiöse Kraft war, desto mehr mußte Phantasie und Reflexion vom Zentrum nach der Peripherie hin sich bewegen; desto mehr mußten jene Objekte von ihrem Mittelpunkte sich ablösen und an selbständigem Werte und selbständigem Interesse gewinnen. Man sah die Gnade und Herrlichkeit Gottes nicht mehr in der gegenwärtigen irdischen Welt, | sondern nur noch in der zukünftigen und in der oberen himmlischen Welt. So hat man denn mit großem Eifer einerseits die Eschatologie, andererseits die mythologische Theosophie ausgebaut. Durch gelehrte Schriftforschung und freie religiöse Dichtung erwuchs eine reiche Fülle von Vorstellungen über die Verwirklichung des Heiles Israels in einer künftigen Weltperiode. Man stellte fest, unter welchen Bedingungen und Voraussetzungen, unter welchen begleitenden Umständen, mit welchen Mitteln und Kräften dieses Heil sich verwirklichen werde, vor allem aber, worin es bestehen und wie überschwenglich seine Herrlichkeit sein werde; mit einem Worte: die messianische Dogmatik wurde immer sorgfältiger ausgebaut und reicher ausgestattet. Ebenso angelegentlich beschäftigte man sich aber auch mit der oberen himmlischen Welt. Gottes Wesen und Eigenschaften, der Himmel als seine Wohnung, die Engel als seine Diener, die ganze Fülle und Herrlichkeit der himmlischen Welt: das waren die Objekte, welchen die gelehrte Reflexion und die dichtende Phantasie mit Vorliebe sich zuwandte. Auch philosophische Probleme wurden dabei erwogen: wie die Offen-

barung Gottes in der Welt zu denken, wie ein Wirken Gottes in der Welt möglich sei, ohne daß er selbst in die Endlichkeit herabgezogen werde, inwiefern in der von Gott geschaffenen und geleiteten Welt das Böse einen Raum habe und dergl. — Zur Entwickelung der theosophischen Spekulationen gaben in den heiligen Schriften besonders zwei Abschnitte Veranlassung: die Schöpfungsgeschichte (מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית) und der „Wagen“ des Ezechiel (מֶרְכָּבָה), d. h. die Eingangsvision Ezech. c. 1. Bei Erklärung dieser beiden Abschnitte wurden jene tieferen göttlichen Geheimnisse behandelt, die aber nach Ansicht der Gelehrten eine esoterische Lehre bilden sollten. „Die Schöpfungsgeschichte darf nicht vor zweien zugleich erklärt werden, und der Wagen nicht einmal vor einem, außer wenn er ein Gelehrter ist und aus eigener Einsicht urteilen kann“ [48]. In diesen so sorgfältig gehüteten Auslegungen der Schöpfungsgeschichte und des Wagens haben wir die Anfänge zu jenen wunderlichen Phantasien über Schöpfung und Geisterwelt zu | erblicken, welche in der sogenannten Kabbala des Mittelalters ihre höchste Blüte erreicht haben [49].

Während die Auslegung und Weiterbildung des Gesetzes eine verhältnismäßig streng geregelte war, schaltete auf dem Gebiete der religiösen Spekulation eine fast zügellose Willkür. Von Regel

48) *Chagiga* II, 1. Vgl. auch *Megilla* IV, 10. Näheres „über das Alter und Wesen der Forschungen über *Maase bereschith* und *Merkaba*“ s. bei Herzfeld III, 410—424. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 162f. *Biram*, Art. *Maasch bereschith* etc. in: *The Jewish Encyclopedia* VIII, 1904, *p.* 235 *sq.* Bischoff, Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Thalmud und Midrasch, 1907, S. 78 ff. 149 ff. Auch die in der nächsten Anmerkung genannte Literatur. — *Hieronymus*, *prolog. commentarii in Ezech.* (*opp. ed. Vallarsi* V *p.* 3): *aggrediar Ezechiel prophetam, cujus difficultatem Hebraeorum probat traditio. Nam nisi quis apud eos aetatem sacerdotalis ministerii, id est tricesimum annum impleverit, nec principia Geneseos, nec Canticum Canticorum, nec hujus voluminis exordium et finem legere permittitur.* — *Idem*, *epist. LIII ad Paulinum c.* 8 (*Vallarsi* I, 279): *tertius (scil. Ezechiel) principia et finem tantis habet obscuritatibus involuta, ut apud Hebraeos istae partes cum exordio Geneseos ante annos triginta non legantur.*

49) Vgl. *Castelli*, *Gli antecedenti della Cabbala nella Bibbia e nella letteratura Talmudica* (*Actes du douzième congrès international des Orientalistes Rome* 1899, *t.* III, 1 *Florence* 1902, *p.* 57—109). — Über die mittelalterliche Kabbala, welche stark vom Planeten-Glauben beeinflußt ist, s. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 157—170. Hamburger, Real-Enz. für Bibel u. Talmud II, 257—278 (Art. „Geheimlehre“) und 557—603 (Art. „Kabbala“). Bloch in: Winter und Wünsche, Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons III, 1896, S. 217—286. Wünsche, Art. „Kabbala“ in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. IX, 670—689. *L. Ginzberg*, Art. *Cabala* in: *The Jewish Encyclopedia* III, 456—479.

und Methode kann hier nur in sehr uneigentlichem Sinne die Rede sein. Namentlich fehlte eines, was die Entwickelung des Rechts zu einer so stetigen und festgefügten machte: das strenge Traditionsprinzip. Der Bearbeiter der ethisch-religiösen Materien war nicht, wie der Ausleger des Gesetzes, verpflichtet, sich streng an die Tradition zu halten. Er konnte frei und ungehindert seine Phantasie walten lassen, wofern deren Produkte sich nur überhaupt in den Rahmen der jüdischen Anschauung einfügen ließen. Eine gewisse Tradition hat sich freilich auch hier gebildet. Aber sie war nicht verbindlich. Der religiöse Glaube war verhältnismäßig frei, während das Tun in um so engere Fesseln gelegt wurde[50]. | Mit dem Fehlen des Traditionsprinzips auf diesem Gebiete fiel aber überhaupt jeder Regulator weg. Denn es gab für den „Forscher"

---

50) Mit einem gewissen, wenn auch nur relativen Rechte hat daher Moses Mendelssohn behauptet, das Judentum habe überhaupt keine Dogmen („Unter allen Vorschriften und Verordnungen des mosaischen Gesetzes lautet kein einziges: Du sollst glauben oder nicht glauben; sondern alle heißen: Du sollst tun oder nicht tun! Dem Glauben wird nicht befohlen; denn der nimmt keine andern Befehle an, als die den Weg der Überzeugung zu ihm kommen", Mendelssohn, Jerusalem, zweiter Abschnitt S. 53 f. = Gesammelte Schriften III, 321). Diese Ansicht hat bei modernen Juden vielfachen Beifall gefunden, indem man darin eine Überlegenheit des Judentums gegenüber dem Christentum erblickt. Die Berechtigung der Ansicht auf jüdischem Boden ist freilich nur eine relative. Denn es heißt in der Mischna *Sanhedrin* X, 1: „Folgende haben keinen Anteil an der künftigen Welt: Wer sagt, die Auferstehung der Toten sei nicht im Gesetze gelehrt, und das Gesetz stamme nicht vom Himmel, und Epikuros (= der Leugner der Schöpfung und Regierung der Welt durch Gott)". Als verbindliche Glaubenslehren werden also hier, wenn wir die Reihenfolge umkehren, folgende drei aufgestellt: 1) die Schöpfung und Leitung der Welt durch Gott, 2) der göttliche Ursprung des Gesetzes, 3) die Auferstehung der Toten. Maimonides hat in seinem Kommentar zu dieser Stelle sogar dreizehn Grundlehren des Judentums aufgestellt, ohne deren Anerkennung man, wie die Mischna sagt, keinen Anteil an der künftigen Welt haben könne (s. die lat. Übersetzung von Maimonides' Kommentar in Surenhusius' Mischna-Ausgabe IV, 263 f. Englisch: *Maimonides on the Jewish Creed, by Abelson, Jewish Quarterly Review vol.* XIX, 1907, *p.* 24—58). Die Mendelssohnsche Behauptung hat daher auch im Schoße des modernen Judentums nicht selten Opposition gefunden (s. z. B. Leop. Löw, Gesammelte Schriften Bd. I, Szegedin 1889, S. 31—52: „Die Grundlehren der Religion Israels", und S. 133—176: „Jüdische Dogmen". Hamburger, Real.-Enz. für Bibel und Talmud, Teil II Art. „Dogmen", Supplementbd. II, 1891, Art. „Glaube", Literatur auch in *The Jewish Encyclopedia* II, 148—151, Art. „*Articles of Faith*"). Aber eine gewisse Berechtigung ist der Behauptung Mendelssohns nicht abzusprechen. Und es ist sehr interessant, zu sehen, wie hier Rabbinismus und Aufklärung sich die Hand reichen. Beiden ist gemeinsam, daß sie das Wesen und den Wert des wirklich religiösen Glaubens nicht kennen.

eigentlich nur eine Regel: das Recht, aus jeder Stelle alles machen zu dürfen, was Witz und Verstand ihm eingab. Wenn trotzdem auch für die haggadische Auslegung gewisse „Regeln" aufgestellt werden, so ist es eben nur die Willkür, die hier zur Methode wird. Eine Anzahl solcher Regeln für die haggadische Auslegung finden sich unter den 32 Middoth (hermeneutischen Grundsätzen), welche dem R. Elieser, dem Sohne des R. Jose ha-Gelili zugeschrieben werden[51]. Das spätere Judentum hat gefunden, daß es einen vierfachen Schriftsinn gebe, der in dem Worte פרד"ס (Paradies) angedeutet sei, nämlich: 1) פְּשָׁט, den einfachen oder wörtlichen Sinn, 2) רֶמֶז (Andeutung), den typischen, allegorischen Sinn, 3) דרוש (Forschung), den durch Forschung abzuleitenden Sinn, 4) סוד (Geheimnis), den theosophischen Sinn[52].

Die Art dieser exegetischen Methode durch Beispiele anschaulich zu machen, ist um so überflüssiger, als sie aus dem Neuen Testamente und der gesamten altchristlichen Literatur zur Genüge bekannt ist. Denn mit den heiligen Schriften selbst ist auch die |

---

51) S. die 32 Middoth z. B. bei *Waehner, Antiquitates Ebraeorum* I, 396—421. Pinner, Übersetzung des Traktates Berachoth, Einleitung *fol.* 20a—21a. Pressel in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XV, 658 f. Bacher, Die Agada der Tannaiten I, 372 (2. Aufl. I, 365 f.). II, 293 ff. Strack in Herzogs Real-Enz. 2. Aufl. XVIII, 356 f. Ders., Einl. in den Thalmud 2. Aufl. S. 100—103. Aicher, Das A. T. in der Mischna 1906, S. 149—153. — Für das Literarhistorische vgl. auch Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 86. *Fürst, Bibliotheca Judaica* II, 108.

52) Die Anfangsbuchstaben dieser vier Worte ergeben das Wort פרד"ס. Vgl. *Waehner, Antiquitates Ebraeorum* I, 353—357. Döpke, Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller S. 135—137. Deutsch, Der Talmud (1869) S. 16 f. Dobschütz, Die einfache Bibelexegese der Tannaim (Breslau 1893) S. 44—45, und bes. Bacher, *L'exegèse biblique dans le Zohar* (*Revue des études juives t.* XXII, 1891, *p.* 33—46, 219—229). Ders., Die jüdische Bibelexegese vom Anfang des 10. bis zum Ende des 15. Jahrh. (in: Winter und Wünsche, Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons Bd. II, auch separat 1892) Kap. VIII. Ders., Das Merkwort פרדס in der jüdischen Bibelexegese (Stades Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch. XIII. Jahrg. 1893, S. 294—305). — Bacher zeigt, daß die Unterscheidung dieses vierfachen Schriftsinnes zuerst im Sohar auftritt (Ende des 13. Jahrh.). Allerdings sagt schon eine talmudische Legende, daß vier Gelehrte in das „Paradies" eingetreten seien und nur einer von ihnen, nämlich R. Akiba, unversehrt herausgekommen sei (*Tosephta Chagiga* II, 3; *jer. Chagiga* 77b; *bab. Chagiga* 14b). Allein unter dem Eintreten in das „Paradies", d. h. an den Ort der himmlischen Geheimnisse, ist hier nicht die vierfache Exegese, sondern nur die theosophische und kosmogonische, an Gen. 1 und Ezech. 1 sich anschließende Spekulation zu verstehen. — Über פשט und רמז s. auch die betr. Artikel bei Bacher, Die exegetische Terminologie I u. II.

Art ihrer exegetischen Behandlung vom Judentum in die christliche Kirche übergegangen. Dabei ist nur das eine zu bemerken, daß die im Neuen Testamente gehandhabte exegetische Methode sich verhältnismäßig noch durch große Besonnenheit vor der gewöhnlichen jüdischen auszeichnet. Die Apostel und die christlichen Schriftsteller überhaupt wurden eben durch die regulierende Norm des Evangeliums vor den Extravaganzen der jüdischen Exegese bewahrt. Und doch — wer möchte noch solche Behandlungen alttestamentlicher Stellen, wie sie etwa *Gal.* 3, 16; 4, 22—25; *Rom.* 10, 6—8, auch *Matth.* 22, 31—32 vorliegen, rechtfertigen? Die jüdische Exegese aber, der ein solcher Regulator fehlte, artete immer mehr in die willkürlichsten Spielereien aus[53]. Es ist von ihrem Standpunkte aus gar nicht mehr etwas Besonderes, sondern ganz ihrem Geiste entsprechend, wenn man sich z. B. auch erlaubte, Worte in Zahlen oder Zahlen in Worte umzusetzen, um dadurch die überraschendsten Aufschlüsse zu gewinnen[54].

Bei der verhältnismäßig großen Freiheit, welche der Entwickelung des religiösen Vorstellungskreises gegeben war, konnten fremde Einflüsse besonders leicht sich geltend machen. Palästina war ja längst dem allgemeinen Weltverkehr erschlossen. Schon

53) Vgl. überhaupt die oben S. 390 f. genannte Literatur, besonders: Döpke S. 88—188. Hartmann S. 534—699. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, 244 ff. Hirschfeld, 1847. Welte, in der Tübinger Quartalschrift 1842. Hausrath I. 97 ff. Bacher, Die Agada der Tannaiten I–II. Ders., Die Agada der paläst. Amoräer I—III. Hamburgers Artikel in der Real-Enz. für Bibel und Talmud Abt. II. Ginzberg, Die Haggada bei den Kirchenvätern (Heidelberger Dissert. 1899 und Monatsschr. 1898—99). Rahmer, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus 1902. — Über die allegorische Schriftauslegung Philos s. insbesondere: Gfrörer, Philo I, 68—113. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl.) S. 346—352. Siegfried, Philo S. 160 ff. — Über die wörtliche Exegese: Dobschütz, Die einfache Bibelexegese der Tannaim, Breslau 1893.

54) In einem Anhang zur Mischna wird z. B. die Behauptung, daß Gott jedem Gerechten 310 Welten zum Erbteil geben werde, durch Prov. 8, 21 להנחיל אהבי יש bewiesen; denn יש ist gleich 310 (*Ukzin* III, 12, die Stelle fehlt in der von Lowe herausgegebenen Cambridger Handschrift). Umgekehrt beweist der Verfasser des Barnabasbriefes, der hierin ganz in den Bahnen der jüdischen Exegese geht, aus den 318 Knechten Abrahams, daß Abraham schon das Kreuz Jesu im Geiste geschaut habe; denn die Zahl 18 = *IH* bedeute den Namen Jesus, und die Zahl 300 = *T* bedeute das Kreuz (*Barnab. c.* 9). — Zahlreiche Beispiele ähnlicher Art sind nachgewiesen in Bachers Agada der Tannaiten I—II und Agada der paläst. Amoräer I—III, Register *s. v.* „Wortdeutung" (mit Änderung der Buchstaben, mit Versetzung der Buchstaben, mit Zerlegung des Wortes, nach dem Zahlenwerte). Vgl. auch Bacher, Die exegetische Terminologie I, 125—128 (*s. v.* נוטריקון) und II, 27 f. (*s. v.* גימטריא). *The Jewish Encyclopedia* V, 589—592 (Art. *Gematria*) und IX, 339 f. (Art. *Notarikon*).

seit Gründung der großen Weltreiche der Assyrer, Chaldäer, Perser gingen Einflüsse der mannigfaltigsten Art über das Land dahin. Wenn es zwei Jahrhunderte lang unter persischer Herrschaft gestanden hat, so wäre es wahrlich sehr auffallend, wenn diese Tatsache nicht auch auf dem Gebiete des geistigen Lebens Israels | irgendwelche Spuren zurückgelassen hätte. Vollends der Übermacht des griechischen Geistes konnte es sich unmöglich, auch bei allem Streben nach geistiger Absperrung, gänzlich entziehen. So ist es denn unleugbar, daß babylonische, persische und griechische Einflüsse in der Entwickelung des religiösen Vorstellungskreises Israels bemerkbar sind. Man kann über das Maß dieser Beeinflussung streiten. Die Detailuntersuchung ist noch nicht so eingehend und umsichtig geführt, daß ein abschließendes Urteil schon möglich wäre. Die Tatsache aber, daß fremde Einwirkungen mannigfacher Art stattgefunden haben, kann im allgemeinen nicht mehr bestritten werden[55]. Sie scheint allerdings bei der schroffen

---

55) Vgl. überhaupt: *Cheyne, Jewish religious life after the exile.* 1898. Deutsch: Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil, 1899. — Bousset, Theol. Rundschau 1900, S. 295—302. Ders., Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 1903, 2. Aufl. 1906, bes. S. 540—594. Speziell:

a) über babylonische Einflüsse (schon in sehr früher Zeit): Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, 1895. — Die Literatur des durch Fr. Delitzsch 1902 entfachten Bibel-Babel-Streites. S. darüber die zusammenfassenden Berichte von Nowack in der Theol. Rundschau 1903, S. 414—430, 461—471, und von Volz in der Theol. Literaturzeitung 1904, Nr. 7—9. — Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl. von Zimmern und Winckler, 2 Teile 1902. — Alfr. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, 1904. Ders., Babylonisches im Neuen Testament 1905 (kritiklos).

b) über Einflüsse des Parsismus: v. Cölln, Biblische Theologie Bd. I, 1836, S. 346—352. — Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes 2. Aufl 1852, S. 55—60. — Kohut, Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus, 1866. — Kohut, Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen? (Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. Bd. 21, 1867, S. 552—591). — Hübschmann, Die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht (Jahrbb. für prot. Theol. V, 1879, S. 203—245). — Hamburger, Real-Enz. Suppl. IV, 1897, S. 71—75. — Stave, Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum, Haarlem 1898. — *Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions, Paris* 1901. — Böklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie, 1902. — *Söderblom, Notes sur les relations du Judaïsme avec le Parsisme à propos de travaux récents (Revue de l'histoire des religions t.* 48, 1903, *p.* 372—378). — *Moulton*, Art. *Zoroastrianism* in: *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 1902, *p.* 988—994. — *Geldner* und *Cheyne*, Art. *Zoroastrianism* in: *Encyclopaedia Biblica* IV, 1903, *col.* 5428 ff.

Scheidewand, welche das Judentum in religiöser Beziehung zwischen sich und dem Heidentum gezogen hat, auf den ersten Blick befremdlich, ja rätselhaft. Man braucht sich aber zu ihrer Erklärung nicht darauf zu berufen, daß die Einflüsse zu einer Zeit stattgefunden haben, wo die Scheidewand noch keine so schroffe war — sie gehen auch in der späteren Zeit noch fort[56]; auch nicht darauf, daß gegen die Macht geistiger Einflüsse eben keine Scheidewand stark genug ist. Der tiefste Erklärungsgrund ist vielmehr der, daß das gesetzliche Judentum das Hauptgewicht eben doch nur auf die Korrektheit des Tuns gelegt hat, und daher dem religiösen Vorstellungskreis ein verhältnismäßig freier Spielraum gelassen wurde. |

IV. Die berühmtesten Schriftgelehrten.

Literatur.

Die älteren hebräischen Werke über die Mischna-Lehrer s. bei *Wolf, Biblioth. Hebr.* II, 805 *sq.* *Fürst, Biblioth. Judaica* II, 48 *sq.*

Ottho, Historia doctorum misnicorum, qua opera etiam synedrii magni Hierosolymitani praesides et vice-praesides recensentur. Oxonii 1672 (öfters nachgedruckt, z. B. auch bei *Wolf, Biblioth. Hebr. t.* IV und in Ugolinis *Thesaurus t.* XXI).

— *Lagrange, La religion des Perses, la réforme de Zoroastre et le Judaïsme* (*Revue biblique* 1904. *p.* 27—55, 188—212, auch separat). — (Der Artikel „Parsismus" in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. XIV, 699—705, von Lindner geht auf das Verhältnis zum Judentum nicht ein). — *Jackson*, Art. *Zoroastrianism* in: *The Jewish Encyclopedia* XII, 1906, *p.* 695—697. — *Mills, Zaraϑustra, Philo, the Achaemenids and Israel*, 2 Tle. 1905—1906.

c) griechische Einflüsse sind wohl schon in einigen späteren Büchern des A. T. anzunehmen, s. zuletzt: M. Friedländer, Griechische Philosophie im Alten Testament, 1904. Sellin, Die Spuren griechischer Philosophie im A. T., 1905 (gegen Friedländers Übertreibungen). — Für die Zeit Jesu Christi: M. Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, 1905 (starke Überschätzung der griechischen Einwirkungen). — Über griechische Einflüsse im späteren Midrasch: Freudenthal, Hellenistische Studien 1875, S. 66—77. — Siegfried, Philo S. 283 ff. — Weinstein, Zur Genesis der Agada. II. Teil. Die alexandrinische Agada, 1901 (bes. S. 29—90: Die Logoslehre in der Agada).

56) Die Angelologie ist in der Zeit des babylonischen Talmud noch viel stärker parsistisch beeinflußt als früher. Vgl. Kohut, Über die jüdische Angelologie und Dämonologie 1866. — Die von Freudenthal, Siegfried und Weinstein nachgewiesenen Einwirkungen des Hellenismus auf den palästinensischen Midrasch gehören überhaupt erst einer Zeit an, wo die religiöse Absperrung längst eine sehr scharfe war.

Joh. Chrph. Wolf, Bibliotheca Hebraea II, 805—865 (gibt ein alphabetisches Verzeichnis der in der Mischna erwähnten Gelehrten).

Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael III, 226—263. — Derselbe, Chronologische Ansetzung der Schriftgelehrten von Antigonus von Socho bis auf R. Akiba (Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1854, S. 221—229. 273—277).

Kämpf, Genealogisches und Chronologisches bezüglich der Patriarchen aus dem Hillelschen Hause bis auf R. Jehuda ha-Nasi, den Redacteur der Mischnah (Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1853, S. 201—207. 231—236. 1854, S. 39—42. 98—107).

Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten Bd. I—II.

Grätz, Geschichte der Juden Bd. III—IV.

Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques. P. I: *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien. Paris* 1867.

Die hebräisch geschriebenen Werke von Frankel (1859), Brüll (1876) und Weiss (1871—1876). Näheres darüber s. bei der Literatur zur Mischna (§ 3).

Friedländer, Geschichtsbilder aus der Zeit der Tannaiten und Amoräer. Brünn 1879 (sehr nachlässig, s. Theol. Litztg. 1880, 433).

Hamburger, Real-Enzyklopädie für Bibel und Talmud, Abt. II, die einzelnen Artikel.

Bacher, Die Agada der Tannaiten, Bd. I: Von Hillel bis Akiba, 1884. Bd. II: Von Akibas Tod bis zum Abschluß der Mischna, 1890 (Bd. I erschien zuerst in der Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judenthums Jahrg. 1882—1884). 2. Aufl. Bd. I, 1903.

Strack in Herzogs Real-Enz. 2. Aufl. Bd. XVIII, S. 345 ff. (im Art. „Thalmud"). Ders., Einleitung in den Thalmud 2. Aufl. 1894, S. 76 ff.

Loeb, La chaine de la tradition dans le premier chapitre des Pirké Abot (Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences religieuses, t. I, *Paris* 1889, *p.* 307—322). — Ders., *Notes sur le chapitre Ier des Pirké Abot (Revue des études juives t.* XIX, 1889, *p.* 188—201).

de Graaf, De joodsche wetgeleerden in Tiberias van 70—400 *n. C. Diss. Groningen* 1902. (175 S.)

Braunschweiger, Die Lehrer der Mischnah, ihr Leben und Wirken für Schule und Haus nach den Quellen bearbeitet, 2. Aufl. 1903 (populär, aber am Schluß S. 306—314 ein hebräisches Namenregister mit Nachweis aller Stellen, an welchen die Betreffenden in der Mischna vorkommen).

Über die einzelnen Schriftgelehrten sind wir erst seit dem Zeitalter der Mischna, d. h. seit etwa 70 nach Chr., näher unterrichtet. Über alle früheren ist unsere Kunde eine äußerst dürftige. Selbst in betreff der berühmten Schulhäupter Hillel und Schammai steht es nicht viel anders. Denn wenn man von dem rein Legendarischen | absieht, so ist das, was wir wirklich über sie wissen, verhältnismäßig sehr wenig und unbedeutend. — Die Namen und die Reihenfolge der berühmtesten Schulhäupter etwa seit dem zweiten Jahrhundert vor Chr. bis 70 nach Chr. sind uns nament-

lich durch das erste Kapitel des Traktates *Aboth* (oder *Pirke Aboth*) überliefert, wo die ununterbrochene Reihe der Männer aufgezählt wird, welche von Moses an bis auf die Zeit der Zerstörung Jerusalems die Träger der Gesetzesüberlieferung waren. Das ganze Kapitel lautet folgendermaßen[1].

1. „Mose hat das Gesetz auf Sinai empfangen und überlieferte es dem Josua; dieser den Ältesten; die Ältesten den Propheten; und die Propheten überlieferten es den Männern der großen Versammlung. Diese stellten drei Regeln auf: Seid bedachtsam im Urteilsprechen! stellet viele Schüler auf! und machet einen Zaun um das Gesetz! 2. Simon der Gerechte war einer von den letzten Männern der großen Versammlung. Er pflegte zu sagen: Durch drei Dinge besteht die Welt: durch das Gesetz, den Gottesdienst und Wohltätigkeit. 3. Antigonus von Socho empfing die Überlieferung von Simon dem Gerechten. Er sagte: Gleichet nicht den Knechten, die dem Herrn um des Lohnes willen dienen, sondern seid denen gleich, die ohne Rücksicht auf Lohn Dienste leisten; und stets sei Gottesfurcht bei euch.

4. Jose ben Joeser aus Zereda und Jose ben Jochanan aus Jerusalem empfingen die Überlieferung von ihnen. Jose ben Joeser sagte: Laß dein Haus einen Sammelplatz für weise Männer sein; laß dich vom Staub ihrer Füße bestauben; und trinke mit Durst ihre Lehren. 5. Jose ben Jochanan aus Jerusalem sagte: Dein Haus sei allseitig offen (für Gäste), und laß die Armen deine Hausgenossen sein. Schwätze nicht überflüssig mit dem Weibe. Man findet es unschicklich mit der eigenen, um wieviel mehr mit eines anderen Frau. Daher sagen auch die Weisen: Wer mit einem Frauenzimmer unnütze Reden führt, zieht sich Unglück zu, wird abgehalten von Beschäftigung mit dem Gesetze, und am Ende ist die Hölle sein Erbteil.

6. Josua ben Perachja und Nittai aus Arbela empfingen die Überlieferung von diesen. Ersterer sagte: Verschaffe dir einen (Studier-)Gefährten und beurteile alle Menschen nach der günstigen Seite. 7. Nittai aus Arbela sagte: Entferne dich von einem bösen Nachbarn; geselle dich nicht zu dem Gottlosen; und glaube nicht, daß die Strafe ausbleibt.

---

1) Die folgende Übersetzung ist zum größten Teile aus der unter Josts Leitung erschienenen Mischna-Ausgabe (Berlin, Lewent, 1832—1834) entnommen; teilweise aber nach der sorgfältigen Erklärung von Cahn (Pirke Aboth 1875) berichtigt. Sonst vgl. für die Auslegung bes. noch die Ausgaben von Surenhusius (Mischna Bd. IV), P. Ewald (Pirke Aboth 1825), *Taylor* (*Sayings of the Jewish Fathers*, *Cambridge* 1877, 2. *ed.* 1897), Strack (Die Sprüche der Väter 1882, 3. Aufl. 1901), Fiebig (*Pirque 'aboth*, 1906).

8. Juda ben Tabbai und Simon ben Schetach empfingen die Überlieferung von diesen. Der erstere lehrte: Mache dich (als Richter) nicht zum Sachwalter. Wenn die Parteien vor dir stehen, siehe sie an, als ob sie beide unrecht hätten. Sind sie aber entlassen und haben den Urteilsspruch angenommen, so betrachte sie beide als gerechtfertigt. 9. Simon ben Schetach sagte: Prüfe die Zeugen wohl, sei aber vorsichtig im Ausfragen, daß sie nicht eben daraus Unwahrheit sagen lernen.

10. Schemaja und Abtaljon empfingen von ihnen. Schemaja lehrte: Liebe die Arbeit, hasse die Herrschaft und dränge dich nicht zu den Großen. 11. Abtaljon sagte: Ihr Weisen! Seid vorsichtig in euren Lehren, auf daß ihr euch nicht Verirrung zuschulden kommen lasset, und euch verirret an einen Ort schlechten Wassers. Nun trinken davon Schüler, die nach euch kommen, sterben dahin; und der Name Gottes wird dadurch entheiligt!

12. Hillel und Schammai empfingen von diesen. Hillel sagte: Sei ein Schüler Aarons, friedliebend, friedenstiftend, liebe die Menschen und ziehe sie heran zum Gesetze. 13. Er pflegte auch zu sagen: Wer sich einen großen Namen machen will, büßt den seinen ein; wer seine Kenntnisse nicht vermehrt, vermindert sie; wer aber gar keine Lehre sucht, ist des Todes schuldig; wer sich der Krone (des Gesetzes) bedient (zu äußeren Zwecken), schwindet dahin. 14. Derselbe sagte: Wenn nicht ich für mich (arbeite), wer soll es für mich tun? Und tue ich es für mich allein, was bin ich? Und wenn nicht jetzt, wann sonst? 15. Schammai sagte: Mache das Gesetzesstudium zur bestimmten Beschäftigung; versprich wenig und tue viel; und nimm jedermann mit Freundlichkeit auf.

16. Rabban Gamaliel sagte: Setze dir einen Lehrer, so vermeidest du das Zweifelhafte. Und verzehnte nicht zu oft nach bloßem Ungefähr.

17. Sein Sohn Simon sagte: Ich bin unter weisen Männern seit früher Jugend aufgewachsen und habe für den Menschen nichts zuträglicher gefunden, als Schweigen. Das Studium ist nicht das Wesentlichste, sondern die Ausübung. Wer viel Worte macht, bringt nur Sünde zuwege.

18. Rabban Simon ben Gamaliel sagte: Durch drei Dinge besteht die Welt: durch Rechtspflege, durch die Wahrheit und durch | Eintracht. [So heißt es auch (*Sacharja* 8, 16): Wahrheit und Recht des Friedens richtet in euren Toren][2]".

---

2) Die eingeklammerten Worte fehlen in den besten Handschriften, z. B. *Berolin. Mss. Or. Fol.* 567 (s. Cahn, Pirke Aboth S. 62) und *Cambridge University Additional* 470, 1 (s. *Taylor*, *Sayings of the Jewish Fathers* p. 4).

So weit die Mischna. Unter den hier aufgeführten Autoritäten interessieren uns zunächst „die Männer der großen Versammlung" oder der großen Synagoge (אַנְשֵׁי כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה). Sie erscheinen hier als die Träger der Gesetzestradition zwischen den letzten Propheten und den ältesten, mit Namen bekannten Schriftgelehrten. Die spätere jüdische Tradition schreibt ihnen allerlei gesetzliche Verordnungen zu[3]. Sehr jung, eigentlich erst modern, ist dagegen die Meinung, daß sie auch den Kanon des Alten Testamentes zusammengestellt hätten[4]. Da in den Quellen nirgends gesagt wird, wer sie eigentlich waren, so ließen sich um so besser die verschiedenartigsten Hypothesen über sie aufstellen[5]. Das Richtige, daß | sie

---

3) S. *Rau*, *De synagoga magna p.* 6—24. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 244 f. *Kuenen*, *Over de mannen der groote synagoge p.* 2—6 = Gesammelte Abhandlungen zur bibl. Wissensch. S. 126—129. *Taylor*, *Sayings of the Jewish Fathers p.* 124 *sq.* D. Hoffmann im Magazin für die Wissenschaft des Judenth. X, 1883, S. 45 ff. W. Bacher, Art. *Synagogue, the great*, in: *The Jewish Encyclopedia* XI, 640—643.

4) Diese Meinung ist, wie es scheint, hauptsächlich durch Elias Levita (16. Jahrh.) in Umlauf gekommen und von ihm in die christliche Theologie übergegangen. S. Strack in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. IX, 744 f. (Art. „Kanon des Alten Testaments").

5) S. Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen S. 120—166. — Die Einleitungen ins A. T., z. B. De Wette-Schrader § 13. — Heidenheim, Untersuchungen über die *Synagoga magna* (Studien und Krit. 1853, S. 93—100). Ders., Deutsche Vierteljahrsschrift für englisch-theolog. Forschung und Kritik II, 1865, 286—300. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael II, 22—24, 380 ff. III, 244 f. 270 f. — Jost, Gesch. des Judenth. I, 41—43, 91, 95 f. — Grätz, Die große Versammlung (Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1857, S. 31—37, 61—70). — Leyrer in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XV, 296—299. — *Derenbourg*, *Histoire de la Palestine p.* 29—40. — Fürst, Der Kanon des A. T. nach den Überlieferungen in Talmud und Midrasch 1868, S. 21—23. — *Ginsburg* in *Kittos Cyclopaedia* III, 909 *sqq.* — Neteler, Tüb. Theol. Quartalschr. 1875, S. 490—499. — Bloch, Studien zur Geschichte der Sammlung der althebräischen Literatur (1876) S. 100—132. — Hamburger, Real-Enz. für Bibel und Talmud, Abt. II, S. 318—323. — *Montet*, *Essai sur les origines des partis saducéen et pharisien* (1883) *p.* 91—97. — D. Hoffmann, Über „die Männer der großen Versammlung" (Magazin für die Wissensch. des Judenth. X. Jahrg. 1883, S. 45—63). — Strack in Herzogs Real-Enz. 2. Aufl. XV, 95 f. 3. Aufl. XIX, 221 f. — Rosenzweig, Das Jahrhundert nach dem babylonischen Exile mit besonderer Rücksicht auf die religiöse Entwicklung des Judentums, 1885 (hierüber *Revue des études juives* XII, 128. Theol. Litztg. 1886, 409). — Sack, Die altjüdische Religion im Übergange vom Bibelthume zum Thalmudismus (1889) S. 100 ff. — Leop. Löw, Gesammelte Schriften Bd. I, 1889, S. 399—449 (Simon der Gerechte = Simon der Makkabäer, die große Versammlung = I Makk. 14). — *S. Krauss*, *The great synod* (*Jewish Quarterly Review vol.* X, 1898, *p.* 347—377).

nämlich in der Form, wie es die jüdische Tradition sich vorstellt, überhaupt nicht existiert haben, hat doch schon die ältere protestantische Kritik dargetan[6], wenn es auch erst der abschließenden Untersuchung von Kuenen vorbehalten blieb, das über ihnen schwebende Dunkel völlig zu lichten. Die historische Grundlage der ganzen Vorstellung ist nämlich lediglich die Erzählung bei *Nehem. c.* 8—10, daß zur Zeit Esras das Gesetz von einer großen Versammlung des Volkes feierlich angenommen wurde. Diese „große Versammlung" hatte ja in der Tat für die Erhaltung des Gesetzes eminente Bedeutung. Nachdem aber der Begriff einer „großen Versammlung" als einer für die Erhaltung des Gesetzes wichtigen Instanz einmal fixiert war, hat sich in der Tradition allmählich eine ganz unhistorische Vorstellung damit verbunden. Statt einer gesetzempfangenden Volksversammlung dachte man sich darunter ein Kollegium von Männern, welche das Gesetz weiter überlieferten; und mit dieser Vorstellung füllte man die Lücke aus zwischen den letzten Propheten und denjenigen Schriftgelehrten, bis zu welchen die Erinnerung der späteren Zeit noch hinaufreichte[7].

Mit der Vorstellung von der großen Synagoge fällt auch von selbst die Notiz, daß Simon der Gerechte eines der letzten Mitglieder derselben gewesen sei. Dieser Simon ist vielmehr kein anderer als der Hohepriester Simon, welcher nach Josephus den Beinamen ὁ δίκαιος erhielt[8]. Ohne Zweifel hat er von seiten

6) *Joh. Eberh. Rau, Diatribe de synagoga magna, Traj. ad Rh.* 1726. — *Aurivillius, Dissertationes ad sacras literas et philologiam orientalem pertinentes* (*ed. Michaelis* 1790) *p.* 139—160.

7) S. *Kuenen, Over de mannen der groote synagoge, Amsterdam* 1876 (Separatabdruck aus: *Verslagen en Mededeelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde,* 2de *Reeks, Deel* VI). Vgl. Theol. Litztg. 1877, 100. In deutscher Übersetzung: Über die Männer der großen Synagoge, in: Kuenen, Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft, übers. von Budde, 1894, S. 125—160. — Wie Kuenen auch: Ryssel, Theol. Stud. und Krit. 1887, S. 174. Wildeboer, Die Entstehung des alttestamentl. Kanons, 1891, S. 120—122. Buhl, Kanon und Text des A. T. 1891, S. 36 f. *Robertson Smith, The Old Testament in the Jewish Church* 1892, *p.* 169 *sq. Ryle, The Canon of the Old Testament* 2. *ed.* 1899, *p.* 261—283 (ausführlich über die älteren Meinungen; Kuenens Ansicht ist *not altogether improbable, p.* 282 f.). Budde, *Encyclopaedia Biblica* I, 654 f. (im Art. *Canon*). Ders., Der Kanon des A. T. 1900, S. 19—23. *Selbie,* Art. „*Synagogue, the great*", in *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 643 *sq.* Auch W. Bacher in seinem gehaltvollen Artikel über die große Synagoge in *The Jewish Encyclopedia* XI, 1905, *p.* 640—643, erkennt im wesentlichen die Resultate Kuenens an, indem er sie freilich mit der Tradition einigermaßen in Einklang zu bringen sucht.

8) *Joseph. Antt.* XII, 2, 5 § 43: ὁ καὶ δίκαιος ἐπικληθεὶς διά τε τὸ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβὲς καὶ τὸ πρὸς τοὺς ὁμοφύλους εὔνουν.

des pharisäischen Judentums diesen Beinamen erhalten, weil er streng gesetzlich gesinnt war, während andere Hohenpriester der griechischen Zeit in dieser Beziehung zu wünschen übrig ließen. Eben deshalb wird | er auch von der jüdischen Überlieferung zu einem Träger der Gesetzestradition gestempelt[9]. Fraglich kann nur sein, ob der Hohepriester Simon I. (Anfang des dritten Jahrhunderts vor Chr.) oder Simon II. (Ende des dritten Jahrhunderts vor Chr.) gemeint ist[10]. Nach Josephus wäre es der erstere. Aber Jesus Sirach *c.* 50 rühmt einen Hohenpriester Simon wegen der Treue, mit welcher er den Tempeldienst in alter Pracht verwaltet habe. Er hat die Zeit desselben offenbar noch erlebt und preist seine Gesetzestreue im Gegensatz zu den gräzisierenden Hohenpriestern der Zeit, in welcher er schreibt. Da seine Schilderung sich nur auf Simon II. beziehen kann, ist wohl eine Verwechselung bei Josephus anzunehmen[11].

Der älteste Schriftgelehrte, von welchem die Überlieferung wenigstens den Namen erhalten hat, ist Antigonus aus Socho. Es ist aber auch fast nur der Name, den wir von ihm kennen[12]. — Auch von den folgenden Schriftgelehrten bis zur Zeit Christi

9) Er wird auch *Para* III, 5 erwähnt als einer der Hohenpriester, unter welchen eine rote Kuh verbrannt wurde. Andere Traditionen über ihn: *Tosephta Nasir* IV, 7. *Sota* XIII, 6—7 (*ed. Zuckermandel p.* 289, 9. 319, 9. 11. 15). — Vgl. überh. *Wolf, Biblioth. Hebr.* II, 864. — Fürsts Literaturbl. des Orients 1845, S. 33 ff. — Herzfeld, II, 189 ff. 377 f. — Grätz, Simon der Gerechte und seine Zeit (Monatsschr. 1857, S. 45—56). — *Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 46—47. — Löw, Gesammelte Schriften I, 411—413 (s. oben Anm. 5). — Hamburger, Real-Enz. Abt. II, S. 1115—1119. — *Montet, Essai sur les origines etc. p.* 135—139. — Bacher und Ochser, Art. *Simeon the Just* in: *The Jewish Encyclopedia* XI, 352—354. — Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach, erklärt, 1906, S. XV—XVII.

10) Über letzteren s. *Jos. Antt.* XII, 4, 10.

11) So Herzfeld, Derenbourg, Smend, Bousset (Die Religion des Judentums, 2. Aufl. S. 191).

12) Vgl. auch *Wolf, Biblioth. Hebr.* II, 813 *sqq.* — Fürsts Literaturbl. des Orients 1845, S. 36 f. — Hamburger, Real-Enz. *s. v.* — In den *Aboth de-Rabbi Nathan c.* 5 werden dem Antigonus zwei Schüler Zadok und Boethos zugeschrieben und von diesen die Sadduzäer und Boethosäer abgeleitet. — Orte namens Socho (שׂוֹכֹה) kommen zwei im A. T. vor, beide im Stamme Juda: 1) eine Stadt in der Ebene *Jos.* 15, 35. I *Sam.* 17, 1. I *Reg.* 4, 10. II *Chron.* 11, 7. 28, 18. 2) eine Stadt im Gebirge *Jos.* 15, 48. Der Name beider hat sich noch heute in der Form es-Suweike erhalten (s. z. B. Mühlau in Riehms Handwörterbuch und Gesenius' Handwörterbuch). Erstere liegt südwestlich von Jerusalem, gegen Eleutheropolis zu, letztere südlich von Hebron. Da die Gegend südlich von Hebron im zweiten Jahrhundert vor Chr. edomitisch war, wird ersteres die Heimat des Antigonus gewesen sein.

ist die in der Mischna erhaltene Kunde eine äußerst dürftige und unsichere. Das sieht man schon aus der äußerlich schematischen Anordnung zu fünf Paaren. Denn diese ist schwerlich eine geschichtlich begründete in dem Sinne, daß gerade in jeder Generation wirklich nur je zwei Gelehrte sich besonders hervorgetan hätten. Man hat eben zehn Namen gekannt und daraus unter Zusammenstellung der ungefähr Gleichzeitigen fünf Paare formiert, vermutlich nach Analogie des letzten und berühmtesten Paares Hillel und Schammai[13]. Bei diesem Sachverhalt kann natürlich auch die Chronologie nur in den allgemeinsten Umrissen fixiert werden. Die verhältnismäßig sichersten Anhaltspunkte sind folgende[14]. Simon ben Schetach war ein Zeitgenosse des Alexander Jannäus | und der Alexandra; lebte also um 90—70 vor Chr.[15]. Hiernach ist das erste Paar zwei Generationen früher, um 150 vor Chr. anzusetzen. Hillel soll nach talmudischer Überlieferung 100 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, also zur Zeit Herodes' des Gr. geblüht haben[16]. Gamaliel I. wird in der Apostelgeschichte (5, 34. 22, 3) um 30—40 nach Chr. erwähnt, während hinwiederum dessen Sohn Simon nach Josephus zur Zeit des jüdischen Krieges um 60—70 nach Chr. lebte[17]. Daß die spätere Tradition die sämtlichen fünf Paare zu Präsidenten und Vizepräsidenten des Synedriums macht, ist bereits oben (S. 254) erwähnt worden; ebendort aber auch die völlige Verkehrtheit dieser Behauptung nachgewiesen worden. In Wirklichkeit waren sie nichts anderes als Schulhäupter.

Das erste Paar Jose ben Joeser und Jose ben Jochanan wird außer der Hauptstelle im Traktat Aboth nur noch ein paarmal in der Mischna erwähnt[18]; noch seltener das zweite Paar

---

13) In der rabbinischen Literatur werden daher jene Zehn zuweilen auch schlechthin „die Paare" (זוגות) genannt, z. B. *Pea* II, 6.

14) Vgl. über die Chronologie: Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 37, und Herzfeld in der Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1854.

15) Hiermit stimmt auch überein, daß Simon ben Schetach nach *Taanith* III, 8 ein Zeitgenosse jenes wegen seiner Gebetsmacht berühmten Onias war, dessen Tod um 65 vor Chr. von Josephus *Antt.* XIV, 2, 1 berichtet wird.

16) *Schabbath* 15a. Vgl. *Hieronymus ad Jesaj.* 8, 11 ff. (*Opp. ed. Vallarsi* IV, 123): *Sammai et Hellel non multo prius quam Dominus nasceretur orti sunt Judaea.*

17) *Bell. Jud.* IV, 3, 9. *Vita* 38. 39. 44. 60.

18) Beide außer *Aboth* I, 4—5 nur noch *Chagiga* II, 2. *Sota* IX, 9. Jose ben Joeser auch *Chagiga* II, 7. *Edujoth* VIII, 4. — Nach *Chagiga* II, 7 war

Josua ben Perachja und Nittai (oder Mattai) aus Arbela[19]. Von dem | dritten Paare hat nur Simon ben Schetach eine einigermaßen greifbare Gestalt, obwohl auch das von ihm Erzählte meist sehr legendarischen Charakters ist[20]. Von all diesen ist bei Josephus keine Rede. Dagegen erwähnt er, wie es scheint, das vierte Paar Schemaja und Abtaljon unter dem Namen *Σαμαίας* und *Πολλίων*. Als nämlich im Jahre 47 vor Chr. der junge Herodes wegen seiner Taten in Galiläa als Angeklagter vor dem Synedrium stand, und alle Beisitzer in feiger Furcht mit ihrer Klage verstummten, erhob allein ein gewisser Samaias seine Stimme und prophezeite seinen Kollegen, daß sie alle noch von Herodes würden ums Leben gebracht werden. Seine Weissagung erfüllte sich zehn Jahre später, indem Herodes nach der Eroberung Jerusalems im Jahre 37 alle seine ehemaligen Ankläger hinrichten ließ[21]. Nur der Pharisäer Pollio und sein Schüler Samaias (*Πολλίων ὁ Φαρι-*

Jose ben Joeser ein Priester und zwar ein „Frommer" (חָסִיד) unter der Priesterschaft. Dunkel ist die Notiz *Sota* IX, 9, daß es seit dem Tode des Jose ben Joeser und Jose ben Jochanan keine אשכולות mehr gegeben habe. Da die Mischna selbst hierbei auf *Micha* 7, 1 verweist, so ist אשכולות wahrscheinlich in seiner gewöhnlichen Bedeutung (Trauben) zu nehmen als bildliche Bezeichnung für Männer, an welchen man sich geistig erquicken kann. Andere wollen es gleich *σχολαί* nehmen. — Vgl. überh. Herzfeld III, 246—249. *Derenbourg p.* 65, 75, 456 *sqq.*

19) Beide nur *Aboth* I, 6—7 und *Chagiga* II, 2. — Statt Nittai (נתאי oder נתיי) haben gute Zeugen an beiden Stellen מתאי oder מתיי, also Matthäus, was vielleicht vorzuziehen ist (so *cod. de Rossi* 138, *Cambridge University Additional* 470, 1, auch der jerusalemische Talmud *Chagiga* II, 2). Auch im Verzeichnis der 72 Bibelübersetzer bei Pseudo-Aristeas kommt ein *Ναϑϑαῖος* vor, wofür einige Text-Zeugen *Ματϑαῖος* haben (*Mendelssohn, Aristeae quae fertur epist.* 1897, *p.* 50 und Wendlands Ausg. § 49). — Die Heimat des Nittai (ארבל) ist das heutige Irbid nordwestlich von Tiberias, wo sich noch Ruinen einer alten Synagoge befinden, deren Erbauung von der Legende natürlich dem Nittai zugeschrieben wird (s. § 27). — Vgl. überh. Herzfeld III, 249. *Derenbourg p.* 93 *sq.*

20) Über seine Beziehungen zu Alexander Jannäus und Alexandra s. oben § 10. — Sonst vgl. über ihn außer *Aboth* I, 8—9, *Chagiga* II, 2 auch *Taanith* III, 8. *Sanhedrin* VI, 4. *Tosephta Chagiga* II, 8. *Kethuboth* XII, 1. *Sanhedrin* VI, 6. VIII, 3 (*ed. Zuckermandel p.* 235, 3. 274, 3. 424, 31. 427, 19). Je eine Stelle in Mechiltha, Siphra und Siphre bei D. Hoffmann, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim (Berlin, Jahresbericht des Rabbiner-Seminars 1887) S. 90. — Landau in der Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1853, S. 107—122, 177—180. Herzfeld III, 251 f. Grätz, Gesch. der Juden Bd. III, 3. Aufl. S. 665—669 (Note 14), 4. Aufl. S. 703—708 (Note 13—14). *Derenbourg p.* 96—111. Schlatter, Geschichte Israels 2. Aufl. 1906, S. 116 ff.

21) *Antt.* XIV, 9, 4.

σαῖος καὶ Σαμαίας ὁ τούτου μαθητής) wurden von ihm verschont, ja hochgeehrt, da sie bei der Belagerung der Stadt durch Herodes den Rat gegeben hatten, den König in die Stadt einzulassen. Der hier erwähnte Samaias wird von Josephus mit dem früheren ausdrücklich identifiziert[22]. Endlich erwähnt Josephus den Pollio und Samaias, und zwar wiederum in dieser Ordnung, noch an einer dritten Stelle. Doch erhalten wir leider in betreff der Zeit keine volle Gewißheit. Er berichtet nämlich, daß einst die Anhänger des Pollio und Samaias (*οἱ περὶ Πολλίωνα τὸν Φαρισαῖον καὶ Σαμαίαν*) dem Herodes den geforderten Huldigungseid verweigerten und nicht dafür bestraft wurden, „da sie wegen des Pollio Nachsicht erlangten" (*ἐντροπῆς διὰ τὸν Πολλίωνα τυχόντες*)[23]. Josephus bemerkt dies unter den Ereignissen des achtzehnten Jahres des Herodes (= 20/19 | vor Chr). Es ist aber aus dem Zusammenhang nicht ganz klar zu ersehen, ob das Ereignis wirklich in jenes Jahr fällt. Die beiden Namen *Σαμαίας* und *Πολλίων* stimmen nun mit שְׁמַעְיָה und אַבְטַלְיוֹן so auffällig überein, daß die Annahme der Identität beider jedenfalls sehr nahe liegt[24]. Auch die Chronologie würde ungefähr stimmen. Nur das eine erregt Bedenken, daß Samaias als Schüler des Pollio bezeichnet wird, während sonst Schemaja stets vor Abtaljon steht. Man könnte daher versucht sein, den Samaias mit Schammai zu identifizieren[25], wobei nur wieder auffällig wäre, daß Josephus ihn zweimal mit Abtaljon und

---

22) *Antt.* XV, 1, 1. — In dem Satz, in welchem auf den früheren Vorfall verwiesen wird, haben freilich die Josephus-Handschriften *Πολλίων* (aufgenommen von Niese), nur die Epitome und der Lateiner *Σαμαίας*. Nach *Antt.* XIV, 9, 4 ist aber letzteres die richtige Lesart, wofern nicht Josephus an einer von beiden Stellen einen Flüchtigkeitsfehler begangen hat.

23) *Antt.* XV, 10, 4.

24) Der Name שְׁמַעְיָה, der auch im A. T., bes. bei Nehemia und in der Chronik häufig vorkommt, wird von den LXX durch *Σαμαία*, *Σαμαίας*, *Σαμειας*, *Σεμειας* wiedergegeben. Der Name *Πολλίων* ist zwar nicht mit Abtaljon identisch, vielmehr gleich lat. *Pollio;* bekanntlich führten aber die Juden häufig neben dem hebräischen Namen einen ähnlich lautenden griechischen oder römischen (Jesus und Jason, Saul und Paulus und dergl.). — Erwähnt sei noch, daß Schlatter (Zur Topographie und Geschichte Palästinas 1893, S. 126) אבטליון für griechisch *Εὐθαλίων* hält. Dies wäre lautlich möglich, ist aber unwahrscheinlich, da *Εὐθαλίων* als griechischer Name nicht nachweisbar ist (Pape-Benseler, Wörterb. der griech. Eigennamen, erwähnt nur *Εὐθάλιος*). Schlatter nimmt dabei ebenfalls Identität mit *Πολλίων* an, indem er letzteres für Lesefehler des Josephus erklärt.

25) שמאי oder שמיי (wahrscheinlich nur Abkürzung aus שמעיה, s. *Derenbourg p.* 95) kann griechisch sehr wohl *Σαμαίας* lauten, wie ינאי *Ἰανναῖος* oder *Ἰαννέας* (zwischen beiden Formen schwanken die Handschriften *Antt.* XIII, 12, 1).

nicht mit seinem Zeitgenossen Hillel zusammen nennt. Wenn man aber wegen dieser Zusammenstellung unter Pollio und Samaias den Hillel und Schammai hat verstehen wollen[26], so steht teils die Verschiedenheit der Namen Pollio und Hillel entgegen, teils die Bezeichnung des Samaias als Schüler Pollios, während doch Schammai nicht Hillels Schüler war. Alles in allem möchte die zunächst sich darbietende Zusammenstellung des Samaias und Pollio mit Schemaja und Abtaljon doch die wahrscheinlichste sein[27].

Hillel und Schammai sind unter den fünf Paaren bei weitem die berühmtesten[28]. An jeden von ihnen hat sich eine ganze Schule | von Schriftgelehrten angeschlossen, die, wenn auch nicht im Prinzip, so doch in einer Menge einzelner gesetzlicher Bestimmungen nach zwei verschiedenen Richtungen hin auseinandergingen. Aus dieser Tatsache erhellt allerdings, daß beide für die Geschichte des jüdischen Rechtes eine hervorragende Bedeutung haben: beide haben offenbar mit besonderem Eifer und Scharfsinn an dem subtileren Ausbau des Gesetzes weiter gearbeitet. Allein man darf deshalb nicht meinen, daß beide auch ihrem persönlichen Leben und Wirken nach im hellen Licht der Geschichte stehen. Was wir über sie selbst Sicheres wissen, ist verhältnismäßig sehr wenig. In der Mischna, der einzigen zuverlässigen Quelle, werden beide

26) So z. B. Arnold in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. VI, 97, und *Lehmann*, *Le procès d'Hérode, Saméas et Pollion* (*Revue des études juives t.* XXIV, 1892, *p.* 68—81).

27) Vgl. über beide außer *Aboth* I, 10—11 und *Chagiga* II, 2 auch *Edujoth* I, 3. V, 6. — Landau in der Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1858, S. 317—329. Herzfeld III, 253 ff. Grätz, Gesch. der Juden 3. Aufl. III, 671 f. (Note 17), 4. Aufl. S. 709 f. (Note 16). *Derenbourg p.* 116—118. 149 *sq.* 463 *sq.* Hamburger Real-Enz. Abt. II, S. 1113 f. (Art. „Semaja"). *The Jewish Encyclopedia* XI, 268 (Art. *Shemajah*, dürftig) und I, 136 (Art. *Abtalion*).

28) Über beide, bes. über Hillel s. Biesenthal in Fürsts Literaturbl. des Orients 1848, Nr. 43—46. — Kämpf, Ebendas. 1849, Nr. 10—38. — Arnold in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. VI, 96—98 (und die hier zitierte ältere Literatur). — Herzfeld III, 257 ff. — Grätz III, 222 ff. 4. Aufl. S. 207 ff. — Jost I, 255—270. — Ewald, Jahrbb. der bibl. Wissensch. Bd. X, S. 56—83. Gesch. des Volkes Isr. Bd. V, 12—48. — Geiger, Das Judenth. und seine Gesch. I, 99—107. — Delitzsch, Jesus und Hillel, 1866 (3. Aufl. 1879). — Keim, Gesch. Jesu I, 268—272. — *Derenbourg p.* 176—192. — Strack in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. VIII, 74—76. — Hamburger, Real-Enz. II, 401—412. — Bacher, Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1882, S. 100—110 = Die Agada der Tannaiten I, 4—14. 2. Aufl. I, 1—11. — Goitein, Magazin für die Wissensch. des Judenth. XI. Jahrg. 1884, S. 1—16, 49—87. — Bacher, Art. *Hillel* in: *The Jewish Encyclopedia* VI, 1904, *p.* 397—400. Lauterbach, Art. *Shammai*, ebendas. XI, 1905, *p.* 230 *sq.*

kaum je ein dutzendmal erwähnt [29]. Und was die späteren Quellen von ihnen erzählen, trägt fast durchweg den Stempel der Legende. Hillel, zum Unterschiede von anderen „der Alte“ הַזָּקֵן genannt [30], soll aus davidischem Geschlecht entsprungen [31] und von Babylon nach Palästina eingewandert sein. Da er arm war, mußte er sich als Tagelöhner verdingen, um den Lebensunterhalt für sich und seine Familie und zugleich das Honorar des Unterrichts zu bestreiten. Sein Eifer im Studium war so groß, daß er einst, als er das Eintrittsgeld zum Beth-ha-Midrasch nicht entrichten konnte, in die Fensteröffnung kletterte, um von hier aus dem Unterrichte zuzuhören. Da es gerade Winterszeit war, erstarrte er vor Kälte und wurde in dieser Lage von den erstaunten Lehrern und Kollegen | gefunden [32]. Von der Gelehrsamkeit, die er sich durch solchen Eifer erwarb, erzählt die Tradition wunderliche Dinge. Alle Sprachen verstand er, auch die Rede der Berge, Hügel, Täler, Bäume, Kräuter, der wilden und zahmen Tiere und der Dämonen [33]. Jedenfalls war er der angesehenste Gesetzeslehrer seiner Zeit, aber Präsident des Synedriums ist er so wenig gewesen, als irgendein anderer der damaligen Schriftgelehrten. Der Grundzug seines Charakters war der der Sanftmut und Milde, wovon man sich absonderliche Proben erzählte [34]. Sie gibt sich auch kund in dem ersten der oben mitgeteilten Sinnsprüche (Aboth I, 12): „Sei ein Schüler Aarons, friedliebend, friedenstiftend, liebe die Menschen und ziehe sie heran zum Gesetze“. — Der Antipode des milden Hillel war der strenge Schammai, gleichfalls wie jener „der Alte“ הַזָּקֵן genannt [35]. Von dem rigorosen Eifer desselben für die buchstäbliche Erfüllung des Gesetzes erzählt die Mischna folgendes Beispiel. Als einst seine Schwiegertochter am Laubhüttenfest einen

29) Hillel wird in der Mischna nur an folgenden Stellen erwähnt: *Schebiith* X, 3. *Chagiga* II, 2. *Gittin* IV, 3. *Baba mezia* V, 9. *Edujoth* I, 1—4. *Aboth* I, 12—14. II, 4—7. IV, 5. V, 17. *Arachin* IX, 4. *Nidda* I, 1. — Schammai nur an folgenden: *Maaser scheni* II, 4. 9. *Orla* II, 5. *Sukka* II, 8. *Chagiga* II, 2. *Edujoth* I, 1—4. 10. 11. *Aboth* I, 12. 15. V, 17. *Kelim* XXII, 4. *Nidda* I, 1.

30) *Schebiith* X, 3. *Arachin* IX, 4.

31) *jer. Taanith* IV, 2 *fol.* 68a. *Bereschith rabba c.* 98 zu *Gen.* 49, 10 (s. Bereschith rabba, übersetzt von Wünsche S. 485. 557). Daß die Tradition von der davidischen Abstammung Hillels keine zuverlässige ist, zeigt *Israel Lévi*, *L'origine davidique de Hillel* (*Revue des études juives t.* XXXI, 1895, *p.* 202—211; dazu *t.* XXXIII, 1896, *p.* 143 *sq.*).

32) Delitzsch, Jesus und Hillel S. 9—11.

33) Delitzsch, Jesus und Hillel S. 8.

34) S. Delitzsch S. 31 f.

35) *Orla* II, 5. *Sukka* II, 8.

Knaben gebar, ließ er den Estrich abbrechen und deckte über dem Bette das Dach mit Laub, damit auch der neugeborene Knabe nach der Vorschrift des Gesetzes das Laubhüttenfest feiere[36].

Der milden Richtung Hillels und der strengen Schammais entspricht auch die Richtung ihrer beiden Schulen. Die Schule Hillels entschied gesetzliche Fragen gerne im erleichternden Sinne, die Schule Schammais im erschwerenden. Jene suchte sich womöglich mit einem Minimum abzufinden, diese wählte gern das Maximum. Eine wirklich prinzipielle Differenz kann man dies aber kaum nennen; denn beide waren darin einig, daß der Buchstabe des Gesetzes pünktlich erfüllt werden müsse. Es fehlt daher auch nicht an Fällen, wo die Schule Hillels erschwerend, diejenige Schammais erleichternd entschied[37]. Stets aber sind es nur Minutien, um welche die Differenz sich bewegt. Es lohnt sich daher auch nicht, den Gegensatz näher im Detail zu verfolgen[38]. Einige |

---

36) *Sukka* II, 8.

37) *Edujoth* IV, 1—12; V, 1—5. Dazu die gründlichen Erörterungen von Ad. Schwarz, Die Erleichterungen der Schammaiten und die Erschwerungen der Hilleliten (auch unter dem Titel: Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten I). Wien 1893 (109 S.).

38) Für denjenigen, der den Dingen näher nachgehen will, teile ich hier sämtliche Stellen der Mischna mit, an welchen Differenzen zwischen beiden Schulen erwähnt werden. *Berachoth* I, 3. VIII, 1—8. *Pea* III, 1. VI, 1. 2. 5. VII, 6. *Demai* I, 3. VI, 6. *Kilajim* II, 6. IV, 1. 5. VI, 1. *Schebiith* I, 1. IV, 2. 4. 10. V, 4. 8. VIII, 3. *Terumoth* I, 4. V, 4. *Maaseroth* IV, 2. *Maaser scheni* II, 3. 4. 7. 8. 9. III, 6. 7. 9. 13. IV, 8. V, 3. 6. 7. *Challa* I, 6. *Orla* II, 4. *Schabbath* I, 4—9. III, 1. XXI, 3. *Erubin* I, 2. VI, 4. 6. VIII, 6. *Pesachim* I, 1. IV, 5. VIII, 8. X, 2. 6. *Schekalim* II, 3. VIII, 6. *Sukka* I, 1. 7. II, 7. III, 5. 9. *Beza* I, 1—9. II, 1—5. *Rosch haschana* I, 1. *Chagiga* I, 1—3. II, 3. 4. *Jebamoth* I, 4. III, 1. 5. IV, 3. VI, 6. XIII, 1. XV, 2. 3. *Kethuboth* V, 6. VIII, 1. 6. *Nedarim* III, 2. 4. *Nasir* II, 1. 2. III, 6. 7. V, 1. 2. 3. 5. *Sota* IV, 2. *Gittin* IV, 5. VIII, 4. 8. 9. IX, 10. *Kidduschin* I, 1. *Baba mezia* III, 12. *Baba bathra* IX, 8. 9. *Edujoth* I, 7—14. IV, 1—12. V, 1—5. *Sebachim* IV, 1. *Chullin* I, 2. VIII, 1. XI, 2. *Bechoroth* V, 2. *Kerithoth* I, 6. *Kelim* IX, 2. XI, 3. XIV, 2. XVIII, 1. XX, 2. 6. XXII, 4. XXVI, 6. XXVIII, 4. XXIX, 8. *Ohaloth* II, 3. V, 1—4. VII, 3. XI, 1. 3—6. 8. XIII, 1. 4. XV, 8. XVIII, 1. 4. 8. *Para* XII, 10. *Tohoroth* IX, 1. 5. 7. X, 4. *Mikwaoth* I, 5. IV, 1. V, 6. X, 6. *Nidda* II, 4. 6. IV, 3. V, 9. X, 1. 4. 6—8. *Machschirin* I, 2—4. IV, 4. 5. V, 9. *Sabim* I, 1—2. *Tebul jom* I, 1. *Jadajim* III, 5. *Ukzin* III, 6. 8. 11. — בית שמאי allein: *Berachoth* VI, 5. *Demai* III, 1. *Kilajim* VIII, 5. *Terumoth* IV, 3. *Orla* II, 5. 12. *Beza* II, 6. *Edujoth* III, 10. *Mikwaoth* IV, 5. — Dieses Stellenverzeichnis lehrt, daß die Differenzen sich hauptsächlich auf die im ersten, zweiten, dritten und sechsten Seder der Mischna behandelten Materien beziehen (d. h. 1) die religiösen Abgaben, 2) die Sabbath- und Festfeier, 3) die Ehegesetze und 4) die Reinheitsgesetze), dagegen fast gar nicht auf die im vierten und fünften Seder behandelten Materien (Zivil- und Kriminalrecht und Opfergesetze). Die letzteren, die nicht das reli-

Beispiele mögen genügen. Das Gebot, am Sabbat keine Speise zu bereiten, wurde z. B. auch auf die eierlegenden Hennen ausgedehnt, und daher darüber debattiert, ob und unter welchen Umständen ein an einem Feiertage gelegtes Ei an demselben gegessen werden dürfe oder nicht[39]. Oder man verhandelte darüber, ob an einem viereckigen leinenen Nachtgewande Schaufäden (*Zizith*) erforderlich seien oder nicht[40]; ob man am Feiertage eine Leiter von einem Taubenschlage zum andern tragen oder nur von einer Luke zur andern neigen dürfe[41]. Von reformatorischen Ideen, welche uns | jüdische Eigenliebe so gerne glauben machen möchte, ist hier, wie man sieht, nirgends die Rede. In der Praxis gewann die mildere Schule Hillels im Laufe der Zeit die Oberhand; doch gab sie in manchen Punkten freiwillig ihre Ansicht auf und trat der Schule Schammais bei[42], und in anderen folgte man später weder der Meinung Hillels noch der Schammais[43].

An den Namen Hillels knüpft sich auch eine Einrichtung, die zwar dem Gesetz widersprechend, aber in der Lage der Dinge wohlbegründet und gewiß von wohltätigen Folgen war. Die gesetzliche Bestimmung, daß in jedem siebenten Jahre alle Schulden erlassen werden sollten (*Deut.* 15, 1—11), hatte nämlich die üble Folge, „daß die Leute Anstand nahmen, einander Geld zu leihen", obwohl das Gesetz selbst ermahnte, daß man nicht um dieser Bestimmung willen zurückhaltend im Ausleihen sein solle (*Deut.* 15, 9). Um nun diesen Übelstand zu beseitigen, wurde unter Hillels Einfluß der „gerichtliche Vorbehalt" (Prosbol) eingeführt. Es wurde nämlich dem Gläubiger gestattet, vor Gericht eine Erklärung ab-

giöse Tun der Privatpersonen betreffen, sondern entweder rein bürgerliche oder priesterliche Handlungen, sind in den Schulen nicht ebenso eifrig diskutiert worden wie erstere. Das Zivil- und Kriminalrecht hatte überhaupt nicht dasselbe Interesse, wie die religiösen Satzungen. Die Opfergesetze aber sind vermutlich schon durch die älteren priesterlichen Schriftgelehrten ausgebildet worden und lagen außerhalb der direkten Machtsphäre der Rabbinen. — Ähnlich wie in der Mischna steht es in der Tosephta (s. das Stellenverzeichnis im Index zu Zuckermandels Ausgabe p. XXXIII). In den Midraschim (Mechiltha, Siphra und Siphre) werden beide Schulen nur selten erwähnt. S. das Stellenverzeichnis bei D. Hoffmann, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim (Berlin, Jahresbericht des Rabbiner-Seminars 1887) S. 84. — Vgl. auch Mendelssohn, Art. *Bet Hillel and Bet Shammai* in: *The Jewish Encyclopedia* III, 115 *sq.*

39) *Beza* I, 1. *Edujoth* IV, 1. Delitzsch S. 21 f.

40) *Edujoth* IV, 10.

41) *Beza* I, 3.

42) *Edujoth* I, 12—14.

43) Z. B. *Edujoth* I, 1—3. Vgl. überh. die in Anm. 38 zitierten Stellen.

zugeben folgenden Inhalts: מוֹסֵר אֲנִי לָכֶם אִישׁ פְּלוֹנִי וּפְלוֹנִי הַדַּיָּנִים שֶׁבְּמָקוֹם פְּלוֹנִי שֶׁכָּל חוֹב שֶׁיֵּשׁ לִי שֶׁאֶגְבֶּנּוּ כָּל זְמַן שֶׁאֶרְצֶה „Ich der und der übergebe euch den Richtern des und des Ortes (die Erklärung), daß ich jede mir ausstehende Schuld, wann ich wolle, jederzeit einfordern dürfe". Durch einen solchen bei Gericht niedergelegten Vorbehalt war der Gläubiger auch für das Sabbatjahr gesichert[44]. Die konstante Bezeichnung dieses Vorbehaltes als Prosbol (פרוזבול) ist noch nicht genügend aufgeklärt. Daß es nicht = πρὸς βουλήν ist, wie manche gemeint haben, darf bestimmt gesagt werden, denn der Hauptbegriff wäre dabei gar nicht zum Ausdruck gebracht. Es kann kaum etwas anderes als προσβολή sein. Aber im griechischen Sprachgebrauch ist bis jetzt keine für unsern Fall passende Bedeutung nachgewiesen[45]. Am ansprechendsten dürfte die Vermutung sein, daß es = lat. *adjectio* in der Bedeutung „Zusatz, Beisatz, Klausel" ist, denn die Prosbol-Erklärung war ja tatsächlich eine den Schuldvertrag ergänzende Klausel[46].

---

44) Vgl. bes. *Schebiith* X, 3—7 (die Formel: *Schebiith* X, 4); Einführung durch Hillel: *Schebiith* X, 3. *Gittin* IV, 3; überhaupt: *Pea* III, 6. *Moed katan* III, 3. *Kethuboth* IX, 9. *Ukzin* III, 10. — Literatur: *Buxtorf*, *Lex. Chald. col.* 1806 *sq.* *Guisius* in Surenhusius' Mischna I, 196. Jost, Gesch. des Judenth. I, 365 f. Hamburger, Real-Enz. II, 939 f. (Art. Prosbul). Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* פרוזבול. Krauß, Griech. und lat. Lehnwörter im Talmud II, 1899, S. 482. *Greenstone*, Art. *Prosbul* in: *The Jewish Encyclopedia* X, 1905, *p.* 219 *sq.* und die oben Anm. 28 angeführte Literatur über Hillel.

45) In den früheren Auflagen habe ich wegen der Eingangsworte מוסר אני לכם „ich übergebe euch" angenommen, daß προσβολή = das Hinbringen, Übergeben der Deklaration vor Gericht sei. Diese Erklärung hat aber erhebliche sprachliche Bedenken gegen sich. — Neuerdings sind zwei Papyrusurkunden bekannt geworden, in welchen προσβολή als juristischer Begriff vorkommt (*Papiri Fiorentini, per cura di G. Vitelli, Milano* 1906, *n.* 55, 25 und 56, 11). Das Wort steht hier neben ἐνεχυρασία (Auspfändung). Aber der Zusammenhang gibt keinen Fingerzeig für den Sinn, in welchem es gemeint ist.

46) Diese Vermutung ist mir von Wilcken (brieflich) ausgesprochen worden. Für *adjectio* in der Bedeutung „Zusatz, Beisatz, Klausel" gibt Heumanns Handwörterbuch zu den Quellen des römischen Rechts, 9. Aufl. bearb. von Seckel, 1907, folgende Belege: *Gaius*, *Institutiones* IV, 126—129 (wo z. B. für den Fall, daß einer mit einem anderen vereinbart: *ne pecuniam, quam mihi debes, a te peterem*, die Klausel empfohlen wird: *si non postea convenit, ut mihi eam pecuniam petere liceret*). *Digest.* XXVIII, 5, 70. XXX, 30, 1—4. 81, 4. 108, 8. — προσβολή müßte dann Latinismus sein (wörtliche Wiedergabe von *adjectio*). Die jüdische προσβολή scheint freilich keine Klausel in dem Schuldvertrage selbst gewesen zu sein, sondern ein genereller Vorbehalt für alle Fälle (vgl. außer der Formel selbst auch *Schebiith* X, 5: „Wenn fünf Personen von Einem borgen, so kann er ein Prosbol für alle schreiben"). — Die von Josephus erwähnten Schuldverträge, welche im Archiv zu Jerusalem niedergelegt waren (*Bell. Jud.* II, 17, 6: μεθ' ἃ τὸ

Als Sohn Hillels wird von jüdischen und christlichen Gelehrten | in der Regel ein Simon genannt, der wiederum der Vater Gamaliels I. gewesen sein soll. Die Existenz dieses Simon und damit das ganze genealogische Verhältnis ist aber höchst fragwürdig[47]. Eine sichere historische Persönlichkeit ist erst wieder Gamaliel I., רַבָּן גַּמְלִיאֵל הַזָּקֵן, wie er zum Unterschied von Gamaliel II. in der Mischna genannt wird[48]. Zu seinen Füßen saß be-

---

πῦρ ἐπὶ τὰ ἀρχεῖα ἔφερον ἀφανίσαι σπεύδοντες τὰ συμβόλαια τῶν δεδανεικότων καὶ τὰς εἰσπράξεις ἀποκόψαι τῶν χρεῶν), waren nicht, wie ich früher angenommen habe, Prosbol-Verträge, sondern die Schuldverträge selbst. Auch die Prosbol-Verträge waren aber wohl an demselben Orte niedergelegt.

47) In der Mischna kommt dieser Simon überhaupt nicht vor. Er taucht erst im babylonischen Talmud auf und wird auch hier noch nicht als Sohn Hillels bezeichnet, sondern nur als Inhaber der Nasi-Würde zwischen Hillel und Gamaliel I. Die ganze Stelle lautet (*Schabbath* 15a unten): הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן לפני הבית מאה שנה „Hillel und Simon, Gamaliel und Simon führten die Nasi-Würde zur Zeit des Tempelbestandes hundert Jahre lang" (d. h. während der letzten hundert Jahre vor der Zerstörung des Tempels). Bei der Wertlosigkeit dieser spät-talmudischen Notiz ist denjenigen Gelehrten beizustimmen, welche die Existenz jenes Simon überhaupt bestreiten. So namentlich Kaempf, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1854, S. 39 ff. 98 ff.; auch Lebrecht, Jüdische Zeitschr. für Wissensch. und Leben XI, 1875, S. 278 Anm. Abgesehen von *b. Schabbath* 15a wird jener angebliche Simon im ganzen Talmud, sowohl im jerusalemischen als im babylonischen, sonst nirgends erwähnt (Kaempf, Monatsschrift 1854, S. 98). Kaempf meint daher, daß an der angeführten Stelle statt „Hillel und Simon" zu lesen sei „Schemaja und Hillel". — Ältere Ansichten s. bei *Wolf, Biblioth. Hebr.* II, 861 *sq.*

48) *Orla* II, 12. *Rosch haschana* II, 5. *Jebamoth* XVI, 7. *Sota* IX, 15. *Gittin* IV, 2—3. An allen diesen Stellen heißt er ausdrücklich „der Alte" (הַזָּקֵן). Außerdem ist, abgesehen von *Aboth* I, 16, wahrscheinlich auch noch *Pea* II, 6 und *Schekalim* VI, 1 dieser ältere Gamaliel gemeint. An allen anderen Stellen ist es zweifelhaft. Insonderheit hat der berühmte gesetzeskundige Sklave Tabi (טָבִי) nicht im Dienste des älteren, sondern des jüngeren Gamaliel gestanden (*Berachoth* II, 7. *Sukka* II, 1). Nur *Pesachim* VII, 2, wo es heißt, daß Gamaliel dem Tabi das Braten des Passa auf einem Roste befohlen habe, scheint Gamaliel I. gemeint zu sein. Wenn hier nicht eine Verwechselung vorliegt, muß man annehmen, daß Tabi den beiden Gamaliel, dem Großvater und dem Enkel, gedient hat (so *Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 480 *sq.*), oder daß es mehrere Tabi gegeben hat (so Friedmann und Grätz, Theol. Jahrbücher 1848, S. 368 f.). — Vgl. über Gamaliel I. überhaupt: *Graunii Historia Gamalielis Viteb.* 1687. — *Wolf, Biblioth. Hebraea* II, 821 *sq.* Ders., *Curae philol. in Nov. Test.*, zu *Act.* 5, 34. — Palmer, Paulus und Gamaliel. Gießen 1806. — Winer, RWB. I, 389. — Grätz, Gesch. der Juden 3. Aufl. III, 373 ff. 4. Aufl. S. 349 ff. — Jost, Gesch. des Judenth. I, 281 ff. 423. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel VI, 256 f. — *Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 239—246. — Schenkel im Bibellex. II, 328—330. —

kanntlich der Apostel Paulus (Ap.-Gesch. 22, 3); und er war es, der einst im Synedrium den Rat gab, die angeklagten Apostel freizulassen, da ihr Werk, falls es von Menschen sei, ohnehin vergehen werde; | falls es aber von Gott sei, vergebens bekämpft würde (Ap.-Gesch. 5, 34—39). Die christliche Sage hat ihn dafür zum Christen gemacht[49], während die jüdische Tradition ihn als einen

---

Hamburger, Real-Enz. Abt. II Art. „Gamaliel I". — *Ginsburg* in *Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography t.* II, 1880, *p.* 602—604. — Dalman in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. VI, 363 f. — Büchler, Das Synedrion in Jerusalem, 1902 (IX. Jahresber. der israelit.-theol. Lehranstalt in Wien) S. 115—131 (verteidigt die Meinung, daß Gamaliel I. Vorsitzender des obersten *beth-din* gewesen sei). — Bacher, Art. *Gamaliel* in: *The Jewish Encyclopedia* V, 1903, *p.* 558—560.

49) *Clement. Recogn.* I, 65 *sqq.* — In einem, in verschiedenen Rezensionen erhaltenen Berichte erzählt der Presbyter *Lucianus* von Jerusalem, wie ihm der heilige Gamaliel wiederholt im Schlafe erschienen sei und ihm den Ort geoffenbart habe, wo er einst den Märtyrer Stephanus und den Nikodemus begraben habe, und wo er selbst Gamaliel und sein Sohn Abibos begraben seien, und wie die Gebeine dieser Männer, die hier alle als Christen vorausgesetzt werden, in der Tat an dem bezeichneten Orte bei Kaphar-Gamala („Dorf Gamaliels") in der Nähe von Jerusalem gefunden worden seien. Die Legende ist erhalten 1) lateinisch bei *Surius, Vitae Sanctorum* IV, 502 *sqq.* (3. *August.*), *Baronius Annal. ad ann.* 415, und in der Benedictiner-Ausgabe des Augustinus Bd. VII Anhang (zwei Texte), hiernach auch bei *Migne, Patrolog. Lat. t.* 41, *col.* 807—818. 2) syrisch bei *Land, Anecdota Syriaca t.* III, 1870, *p.* 76—84, und in den *Acta martyrum et sanctorum ed. Bedjan, t.* III, 1892, *p.* 188—199, vgl. Nestle, Theol. Litztg. 1893, *col.* 6; hiernach deutsch von Ryssel, Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. XV, 1894, S. 224 f. 233—240; Fragmente bei Schultheß, Christlich-palästinische Fragmente aus der Omajjaden-Moschee zu Damaskus (Abh. der Göttinger Gesellsch. d. Wissensch., phil.-hist. Kl. N. F. VIII, 3, 1905) S. 102—107. 3) griechisch in: *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας ἐκδ. ὑπὸ Παπαδοπούλου-Κεραμέως Τόμος* V, Petersb. 1898, *p.* 28—53 (der Bericht über die Auffindung ist hier ergänzt durch einen Bericht über die Überführung nach Konstantinopel). — Aus dieser Legende des Lucianus, die schon Gennadius kennt, *Vitae* 46. 47 (s. auch *Fabricius Biblioth. graeca ed. Harles* X, 327), schöpfte der Presbyter Eustratius von Konstantinopel, 6. Jahrh., in seinem Buch über den Zustand der Verstorbenen Kap. 23 (griech. herausgeg. von Leo Allatius 1655, s. *Fabricius Bibl. gr.* X, 725. XI, 623). Endlich aus Eustratius gibt wiederum Photius Exzerpte in seiner *Bibliotheca cod.* 171. Über ein Grabmal der drei Heiligen: Gamaliel, Abibas und Nikodemus zu Pisa s. Wagenseil zu *Sota* IX, 15 (in Surenhusius' Mischna III, 314 *sq.*). Vgl. auch *Thilo, Cod. apocr. p.* 501, *Nilles, Kalendarium Manuale* (*ed.* 2. 1896) *p.* 232 *sq.* und die hier zitierte Literatur. Achelis, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert (Abh. der Göttinger Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Kl. N. F. III, 3, 1900) S. 75. 166 f. 187 f.

Eine in altslavischer Übersetzung erhaltene Legende über den Märtyrertod des Stephanus (eine apokryphe Parallele zur Erzählung der Ap. Gesch.),

der gefeiertsten Lehrer verherrlicht. „Seit Rabban Gamaliel der Alte tot ist, gibt es keine Ehrfurcht vor dem Gesetze mehr (כְּבוֹד הַתּוֹרָה); und gleichzeitig erstarb Reinheit und Enthaltsamkeit (טָהֳרָה וּפְרִישׁוּת)[50]. Daß auch er so wenig wie Hillel Präsident des Synedriums war, sehen wir eben aus der Apostelgeschichte (5, 34 ff.), wo er als einfaches Mitglied desselben erscheint. Viel Verwirrung ist hinsichtlich seiner namentlich von christlichen Gelehrten dadurch angerichtet worden, daß man Dinge, die von Gamaliel II. gelten, auf ihn übertragen hat; wie z. B. die Wirksamkeit in Jabne und anderes.

Auch sein Sohn Simon genoß als Schriftgelehrter eines außerordentlichen Rufes[51]. Josephus sagt von ihm[52]: *Ὁ δὲ Σίμων | οὗτος ἦν πόλεως μὲν Ἱεροσολύμων, γένους δὲ σφόδρα λαμπροῦ, τῆς δὲ Φαρισαίων αἱρέσεως, οἳ περὶ τὰ πάτρια νόμιμα δοκοῦσι τῶν ἄλλων ἀκριβείᾳ διαφέρειν. Ἦν δ' οὗτος ἀνὴρ πλήρης συνέσεως καὶ λογισμοῦ, δυνάμενός τε πράγματα κακῶς κείμενα φρονήσει τῇ ἑαυτοῦ διορθώσασθαι.* Er lebte zur Zeit des jüdischen Krieges und nahm während der ersten Periode desselben (66—68 nach Chr.) einen hervorragenden Anteil an der Leitung der Geschäfte. Präsident des Synedriums ist jedoch auch er nicht gewesen.

Von tiefgreifender Bedeutung für die weitere Entwickelung des Schriftgelehrtentums war der Fall Jerusalems und die Vernichtung des bis dahin noch relativ selbständigen jüdischen Ge-

---

welche Franko deutsch herausgegeben hat (Zeitschr. für die Neutestam. Wissensch. 1906, S. 151—171), erwähnt ebenfalls den Abibus, Nicodemus und Gamaliel als Gefährten des Stephanus (S. 164 oben). Franko meint deshalb, sie habe mit der Legende von der Auffindung der Gebeine zusammen ursprünglich ein Werk gebildet, als erster Teil desselben. Da aber die ältesten Zeugnisse über die Schrift Lucians nichts davon wissen, ist das Martyrium vielmehr für ein späteres Produkt zu halten.

In einer Anzahl koptischer Fragmente, deren Herkunft unsicher ist, glaubt Baumstark (*Revue biblique* 1906, *p.* 253—259) Bruchstücke eines „Evangeliums des Gamaliel" erkennen zu dürfen.

50) *Sota* IX, 15. — כְּבוֹד הַתּוֹרָה heißt „Ehrfurcht vor dem Gesetz", s. Wagenseil in Surenhusius' Mischna III, 312 *n.* 13, 315 *n.* 20. Vgl. *Nedarim* IX, 1: כבוד אביו = „Ehrerbietung gegen seinen Vater". Ähnlich *Aboth* IV, 12. Der Sinn ist also, daß niemand mehr solche Ehrfurcht vor dem Gesetz gehabt habe, wie Rabban Gamaliel der Alte.

51) Vgl. über ihn *Joseph. Bell. Jud.* IV, 3, 9. *Vita* 38. 39. 44. 60. Jost I, 446 ff. *Derenbourg p.* 270—272, 474 *sq.* Hamburger Real-Enz. II, 1121. Büchler a. a. O. S. 131—144. — In der Mischna ist unter dem häufig erwähnten Rabban Simon ben Gamaliel in der Regel der Sohn Gamaliels II zu verstehen; so namentlich auch *Aboth* I, 18. Auf Simon Sohn Gamaliels I bezieht sich außer *Aboth* I, 17 vielleicht nur noch *Kerithoth* I, 7.

52) *Vita* 38.

meinwesens. Das alte Synedrium, an dessen Spitze die sadduzäischen Hohenpriester gestanden hatten, trat nun für immer vom Schauplatze ab. Die pharisäischen Gesetzeslehrer, die schon im letzten Jahrhundert vor der Zerstörung des Tempels tatsächlich den größten Einfluß ausgeübt hatten, wurden die alleinigen Führer des Volkes. Der politische Untergang hat also direkt zur Folge eine Steigerung der rabbinischen Macht und einen Aufschwung der schriftgelehrten Studien. — Von jetzt an fließen auch unsere Quellen reichlicher, da die erste Kodifizierung des jüdischen Rechtes von Männern unternommen wurde, welche mit derjenigen Generation, welche den Untergang der Stadt erlebt hatte, noch direkt zusammenhingen.

Ein Hauptsitz der schriftgelehrten Studien wurde nach dem Untergang der heiligen Stadt das seit der Hasmonäerzeit vorwiegend von Juden bewohnte Jamnia oder Jabne. Hier scheinen die angesehensten Gelehrten, welche die Zerstörung Jerusalems überlebten, sich niedergelassen zu haben[53]. Außerdem wird namentlich noch Lydda oder Lud als Wohnort von hervorragenden Schriftgelehrten erwähnt[54]. Erst später, etwa seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Chr., wurde Tiberias der Mittelpunkt der schriftgelehrten Studien.

Der bedeutendste Schriftgelehrte in den ersten Dezennien nach der Zerstörung Jerusalems war Rabban Jochanan ben Sakkai[55]. |

---

53) S. überh. *Schekalim* I, 4. *Rosch haschana* II, 8—9. IV, 1—2. *Kethuboth* IV, 6. *Sanhedrin* XI, 4. *Edujoth* II, 4. *Aboth* IV, 4. *Bechoroth* IV, 5. VI, 8. *Kelim* V, 4. *Para* VII, 6.

54) *Rosch haschana* I, 6. *Taanith* III, 9. *Baba mezia* IV, 3. *Jadajim* IV, 3. — *Hieronymus, comm. in Habac.* 2 (*opp. ed. Vallarsi* VI, 623). — *Neubauer*, *Géographie du Talmud* (1868), *p.* 76—80. *E. Neumann*, Art. *Lydda* in: *The Jewish Encyclopedia* VIII, 227 *sq.*

55) S. über ihn die hebräisch geschriebenen Werke von Frankel, Brüll und Weiß (die Titel oben § 3), ferner: Jost, Gesch. des Judenthums und seiner Sekten II, 13 ff. Landau, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1851/52, S. 163—176. Grätz, Gesch. der Juden IV, 10 ff. *Derenbourg*, *Histoire de la Palestine p.* 266 *sq.* 276—288. 302—318. Hamburger, Real-Enz. Abt. II S. 464—473. Bacher, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1882, S. 145—166 = Die Agada der Tannaiten I, 25—46. 2. Aufl. I, 22—42. Spitz, Rabban Jochanan ben Sakkai, Rektor der Hochschule zu Jabneh. Dissertation, Leipzig 1883. Reich, Zur Genesis des Talmud, der Talmud und die Römer (2. Aufl. 1893) S. 37—68. Schlatter, Jochanan ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostel (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie III, 4) 1899. Dazu Blau, Jochanan ben Zakkai in christlicher Beleuchtung (Monatsschr. f. G. u. W. d. J. 1899, S. 548—561). Bacher, Art. *Johanan b. Zakkai* in: *The Jewish Encyclopedia* VII, 214—217. — In der Mischna wird er an folgenden Stellen erwähnt: *Schabbath* XVI, 7. XXII, 3. *Schekalim* I, 4.

Die Zeit seines Wirkens erhellt schon daraus, daß er mehrere gesetzliche Bestimmungen oder Gebräuche abänderte „nachdem der Tempel zerstört war“ [56]. Seinen Wohnsitz scheint er vorwiegend in Jabne gehabt zu haben [57]. Doch wird auch Berur Chail (ברור חיל) als Ort seines Wirkens genannt [58]. Und vorübergehend muß er sich auch in Arab (ערב) aufgehalten haben, wo ihm verschiedene gesetzliche Fragen zur Entscheidung vorgelegt wurden [59]. Aus seinen gesetzlichen Neuerungen ist etwa hervorzuheben, daß er abschaffte, daß die des Ehebruchs Angeklagte das Bitterwasser zu trinken hatte [60]. Wie nahe er noch den Verhältnissen stand, wie sie vor der Zerstörung Jerusalems existierten, sieht man auch daraus, daß er über gesetzliche Fragen mit Sadduzäern disputierte [61], während letztere schon bald nachher aus der Geschichte verschwinden. | Auch ist er der Träger uralter Traditionen, die auf Moses selbst zurückgeführt werden [62]. Die Legende erzählt von ihm dasselbe, was Josephus von sich erzählt: daß er nämlich dem Vespasian

---

Sukka II, 5. III, 12. *Rosch haschana* IV, 1. 3. 4. *Kethuboth* XIII, 1—2. *Sota* V, 2. 5. IX, 9. 15. *Edujoth* VIII, 3. 7. *Aboth* II, 8—9. *Menachoth* X, 5. *Kelim* II, 2. XVII, 16. *Jadajim* IV, 3. 6. Nur als בן זכאי *Sanhedrin* V, 2. — Die Stellen der Tosephta s. im Index zu Zuckermandels Ausgabe. Die Stellen in Mechiltha, Siphra und Siphre bei D. Hoffmann, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim (1887) S. 86.

56) *Sukka* III, 12. *Rosch haschana* IV, 1. 3. 4. *Menachoth* X, 5.

57) *Schekalim* I, 4. *Rosch haschana* IV, 1.

58) *Sanhedrin* 32b. *Tosephta Maaseroth* 82, 13 (vgl. *jer. Demai* III, 1 *fol.* 23b. *jer. Maaseroth* II, 3 *fol.* 49d). *Derenbourg* 307. — Manche, wie z. B. Derenbourg, nehmen an, daß Jochanan ben Sakkai sich nach Berur Chail zurückgezogen habe, um das Regiment in Jabne dem Gamaliel II. zu überlassen (*Histoire p.* 306—310, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. Neue Folge, Jahrg. I, 1892/93, S. 304). Andere wollen, mehr phantasiereich als überzeugend, Berur Chail und Jabne identifizieren. So Grätz, Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1884, S. 529—533 (Berur Chail sei das *Jamnia intus* des Plinius) und Samuel Krauß, Magazin für die Wissensch. des Judenth. XX, 1893, S. 117—122 (ברור = *φρούριον* [!], חיל = Heer, also Berur Chail = „Militär-Rayon“, womit Jabne gemeint sei).

59) *Schabbath* XVI, 7. XXII, 3. — Arab ist ein Städtchen in Galiläa nicht weit von Sepphoris, s. *Derenbourg, Histoire p.* 318 *not.* 3. *Euseb. Onomast. ed. Klostermann p.* 16: *ἔστι δὲ καὶ κώμη καλουμένη Ἀραβὰ ἐν ὁρίοις Διοκαισαρείας καὶ ἀπὸ τριῶν σημείων Σκυθοπόλεως ἄλλη πρὸς δυσμάς. Carmoly, Itinéraires de la Terre Sainte* (1847) *p.* 383, 453.

60) *Sota* IX, 9. — Im Talmud werden im ganzen neun von ihm eingeführte Satzungen (תקנות) aufgezählt, *Rosch haschana* 31b, *Sota* 40a, *Derenbourg p.* 304 *sq.*

61) *Jadajim* IV, 6.

62) *Edujoth* VIII, 7. *Jadajim* IV, 3 *fin.* Vgl. oben S. 394.

seine künftige Erhebung zum Kaiser geweissagt habe[63]. Als seine fünf Schüler werden in der Mischna genannt: R. Elieser ben Hyrkanos, R. Josua ben Chananja, R. Jose der Priester, R. Simon ben Nathanael, R. Eleasar ben Arach[64]. Die bekanntesten und bedeutendsten unter ihnen sind die beiden erstgenannten: R. Elieser und R. Josua.

Etwa gleichzeitig mit Rabban Jochanan ben Sakkai lebte R. Zadok, oder wie sein Name richtiger auszusprechen wäre, R. Zadduk[65]. Er soll schon vor der Zerstörung des Tempels gelebt, aber auch noch mit Gamaliel II., Josua und Elieser verkehrt haben[66]. Neben diesen wird er in der Tat in der Mischna öfters genannt[67]. An einigen Stellen, nach welchen seine Lebenszeit noch erheblich später anzusetzen wäre, ist wahrscheinlich ein jüngerer R. Zadok gemeint[68].

Ebenfalls in die ersten Dezennien nach der Zerstörung des Tempels gehört ein vornehmer priesterlicher Schriftgelehrter R. Chananja „Vorsteher der Priester" (סגן הכהנים)[69]. Derselbe berichtet, was sein Vater im Tempel getan, und was er selbst noch im Tempel gesehen habe[70], und erscheint in der Mischna überhaupt

63) *Midrasch Rabba* zu *Thren.* 1, 5. *Derenbourg p.* 282 *sq.* Deutsch bei Wünsche, Der Midrasch Echa rabbati (1881) S. 66 ff.

64) *Aboth* II, 8—9. — Die Abkürzung R. bedeutet Rabbi, während der höhere Titel Rabban vollständig geschrieben zu werden pflegt.

65) S. über ihn: *Derenbourg p.* 342—344. Bacher, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1882, S. 208—211 = Die Agada der Tannaiten I, 47—50. 2. Aufl. I, 43—46. Ochser in *The Jewish Encyclopedia* XII, 629 *sq.* — In der Mischna: *Terumoth* X, 9. *Pesachim* VII, 2. *Sukka* II, 5. *Nedarim* IX, 1. *Edujoth* III, 8. VII, 1—4. *Aboth* IV, 5. *Bechoroth* I, 6. *Kelim* XII, 4—5. *Mikwaoth* V, 5. Wegen *Schabbath* XX, 2. XXIV, 5 vgl. Anm. 68. — Die Stellen der Tosephta s. im Index zu Zuckermandels Ausgabe. — Die Aussprache Zadduk nach dem z. T. punktierten *cod. de Rossi* 138. Vgl. Σαδδούκ bei den LXX in Ezechiel, Esra und Nehemia.

66) Die Belege für beides bei Derenbourg und Bacher a. a. O.

67) Neben Gamaliel II.: *Pesachim* VII, 2; neben Josua: *Edujoth* VII, 1 = *Bechoroth* I, 6; neben Elieser: *Nedarim* IX, 1.

68) So *Schabbath* XX, 2. XXIV, 5. Vgl. Bacher, Monatsschr. 1882, S. 215 = Die Agada der Tannaiten I, 54 f. 2. Aufl. I, 50. — Erkennt man die Existenz dieses jüngeren R. Zadok an, so entsteht allerdings die Frage, ob nicht auch noch andere Stellen auf ihn zu beziehen sind.

69) S. über ihn: *Derenbourg p.* 368—370. Hamburger Real-Enz. II, 131. Bacher, Monatsschr. 1882, S. 216—219 = Die Agada der Tannaiten I, 55—58. 2. Aufl. I, 51—53. — Der Name lautet nach den besten Zeugen nicht Chanina, sondern Chananja (so *cod. de Rossi* 138 und die von Lowe herausgegebene Cambridger Handschrift). — Über das Amt eines priesterlichen סגן s. oben S. 320 f.

70) *Sebachim* IX, 3. XII, 4.

fast nur als Berichterstatter über die Details des priesterlichen Kultus[71]. Charakteristisch für ihn als vornehmen Priester ist seine Aufforderung, auch für das Wohl der (heidnischen) Obrigkeit zu beten[72].

Zu der ersten Generation nach der Zerstörung des Tempels gehört ferner R. Elieser ben Jakob[73]. Es ist nämlich von dem in der Mischna ziemlich häufig zitierten erheblich späteren R. Elieser ben Jakob höchst wahrscheinlich ein älterer gleichnamiger Gelehrter zu unterscheiden, der nicht lange nach der Zerstörung des Tempels lebte[74]. Dessen Oheim hat noch als Levit im Tempel gedient[75]; er selbst wird bei der Beschreibung des Tempels im Traktat Middoth öfters als Gewährsmann angeführt[76]; ja die spätere Tradition schreibt ihm sogar die Abfassung des ganzen Traktates zu[77]. Im einzelnen wird sich nicht mehr entscheiden lassen, welche Stellen auf den älteren und welche auf den jüngeren R. Elieser ben Jakob zu beziehen sind. Vielleicht dürfen dem ersteren die auf die Kultusverhältnisse bezüglichen Angaben zugeschrieben werden[78].

Nur ein paar Dezennien jünger als Jochanan ben Sakkai ist Rabban Gamaliel II., Sohn Simons und Enkel Gamaliels I., der angesehenste Gelehrte um die Wende des Jahrhunderts (etwa 90 bis 110 nach Chr.)[79]. Der Gerichtshof zu Jabne, an dessen Spitze

---

71) S. überh.: *Pesachim* I, 6. *Schekalim* IV, 4. VI, 1. *Edujoth* II, 1—3. *Aboth* III, 2. *Sebachim* IX, 3. XII, 4. *Menachoth* X, 1. *Negaim* I, 4. *Para* III, 1.

72) *Aboth* III, 2.

73) *Derenbourg p.* 374 *sq.* Bacher, Monatsschrift 1882, S. 228—233 = Die Agada der Tannaiten I, 67—72. 2. Aufl. I, 62—67.

74) So auch Derenbourg 375 *n.* 2 und Bacher 228 = 67 = 62. — Der jüngere Elieser ben Jakob war ein Zeitgenosse des R. Simon, um 150 n. Chr. (*Para* IX, 2), und berichtet im Namen des Chananja ben Chakinai, der wiederum im Namen des R. Akiba berichtet (*Kilajim* IV, 8. *Tosephta Negaim* 617, 38. *Tohoroth* 672, 15 *ed. Zuckermandel*). — Auch der jüngere heißt nach entscheidendem Zeugnis der Handschriften Elieser, nicht Eleasar, wie Bacher im zweiten Bande seines Werkes schreibt (Agada der Tannaiten II, 283).

75) *Middoth* I, 2.

76) *Middoth* I, 2. 9. II, 5. 6. V, 4. Vgl. *Schekalim* VI, 3.

77) *Joma* 16a. *Derenbourg* 374 *n.* 1.

78) So die Angaben über die Priesterehen (*Bikkurim* I, 5. *Kidduschin* IV, 7), über das Opfer-Ritual (*Menachoth* V, 6. IX, 3. *Tamid* V, 2), über die Erstgeburt des Viehes (*Bechoroth* III, 1), über die heiligen Sänger (*Arachin* II, 6), über das Proselyten-Opfer (*Kerithoth* II, 1).

79) S. über ihn die hebräisch geschriebenen Werke von Frankel, Brüll und Weiß, ferner: Jost, Gesch. des Judenth. II, 25 ff. Landau, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1851/52, S. 283—295. 323—335. Grätz,

er stand, | war zu seiner Zeit allgemein als die oberste Autorität in Israel anerkannt[80]. Die bedeutendsten Gelehrten sammelten sich hier um ihn; und in diesem angesehenen Kreise galt wieder Gamaliel als die entscheidende Autorität[81]. Unter den Gelehrten, die in näherem Verkehre mit ihm standen, waren der etwa gleichalterige R. Josua und der jüngere R. Akiba die hervorragendsten[82]. Mit dem ebenfalls gleichzeitigen und berühmten R. Elieser ben Hyrkanos scheint dagegen Gamaliel nicht in näherer Beziehung gestanden zu haben. Wenigstens findet sich in der Mischna keine Spur davon, und die spätere Tradition erzählt im Gegenteil, daß Elieser von Gamaliel mit dem Bann belegt worden sei (s. weiter unten). Mit R. Josua, R. Akiba und dem ebenfalls angesehenen R. Eleasar ben Asarja zusammen unternahm Gamaliel einst eine Seereise nach Rom, die in der rabbinischen Literatur eine gewisse Berühmtheit erlangt hat[83]. — Wegen seines allzu autokratischen Wesens soll er einst von den 72 Ältesten seiner Stelle als Vorsitzender enthoben und statt seiner R. Eleasar ben Asarja

---

Geschichte der Juden IV, 30 ff. 423 f. *Derenbourg* p. 306—313. 319—346. Hamburger, Real-Enz. II, 237—250. Bacher, Monatsschr. 1882, S. 245—267 = Die Agada der Tannaiten I, 78—100. 2. Aufl. I, 73—95. Scheinin, Die Hochschule zu Jamnia und ihre bedeutendsten Lehrer, mit besonderer Rücksicht auf Rabbi Gamaliel II. Halle, Diss. 1878. Ginsburg in *Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography t.* II, 1880, p. 604—608. Reich, Zur Genesis des Talmud, der Talmud und die Römer (2. Aufl. 1893) S. 115—135. Zahn, Gesch. des Neutest. Kanons II, 675 ff. Bacher in *The Jewish Encyclopedia* V, 560—562. — Die Chronologie ergibt sich schon daraus, daß sein jüngerer Zeitgenosse Akiba eine Rolle im Barkochbakrieg spielte.

80) *Rosch haschana* II, 8—9. *Kelim* V, 4. Vgl. *Derenbourg* p. 319—322. — In Kephar-Othnai, wo wir Gamaliel einmal treffen (*Gittin* I, 5), scheint er sich nur vorübergehend aufgehalten zu haben.

81) Als daher einst während einer längeren Abwesenheit Gamaliels entschieden werden mußte, ob das Jahr ein Schaltjahr sein solle, geschah dies nur unter dem Vorbehalt der nachträglichen Zustimmung Gamaliels (*Edujoth* VII, 7). — Vgl. für die Autoritätsstellung Gamaliels auch die Formel „Rabban Gamaliel und die Ältesten" (*Maaser scheni* V, 9. *Schabbath* XVI, 8. *Erubin* X, 10).

82) Über die Beziehungen des Gamaliel, Josua und Akiba zu einander vgl. bes. *Maaser scheni* V, 9. *Erubin* IV, 1. *Rosch haschana* II, 8—9. *Maaser scheni* II, 7. *Sukka* III, 9. *Kerithoth* III, 7—9. *Negaim* VII, 4. — Gamaliel und Josua: *Jadajim* IV, 4. — Gamaliel und Akiba: *Rosch haschana* I, 6. *Jebamoth* XVI, 7.

83) *Erubin* IV, 1—2. *Maaser scheni* V, 9. *Schabbath* XVI, 8. — Grätz, Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1851/52, S. 192—202. *Derenbourg* p. 334—340. *Renan, Les évangiles* (1877) p. 307 *sqq.* Bacher, Monatsschr. 1882, S. 251 ff. = Die Agada der Tannaiten I, 84 ff. 2. Aufl. I, 79 ff.

eingesetzt worden sein. Doch sei Gamaliel, da er sich reumütig zeigte, bald wieder in sein Amt eingesetzt | worden, indem Eleasar freiwillig auf dasselbe verzichtete[84]. Die Erhebung des Eleasar zum Schulhaupt durch 72 Älteste ist allerdings schon durch die Mischna bezeugt[85]. — In seinen gesetzlichen Entscheidungen folgte Gamaliel der Schule Hillels; es wird als Ausnahme erwähnt, daß er in drei Dingen erschwerend nach der Schule Schammais entschied[86]. Im allgemeinen charakterisiert er sich ebenso durch gesetzliche Strenge[87], wie andererseits durch eine gewisse Weltförmigkeit, ja Unbefangenheit des Urteils[88].

Die zwei berühmtesten Zeitgenossen Gamaliels waren R. Josua ben Chananja und R. Elieser ben Hyrkanos, beide Schüler des Jochanan ben Sakkai[89]. Beide finden wir auch häufig über gesetzliche Fragen miteinander disputierend, an welchem Verkehre auch der jüngere Akiba teilnahm[90]. Mit Gamaliel scheint nur Josua, nicht aber Elieser in Verkehr gestanden zu haben. Nach der späteren Überlieferung wäre dies daraus zu erklären, daß Elieser von Gamaliel exkommuniziert worden ist[91]. — R. Josua stammte aus levitischem Geschlecht[92]. Er war sanften und nach-

---

84) *jer. Berachoth* IV, 1 *fol.* 7[cd]. *bab. Berachoth* 27[b] (deutsch bei Pinner, Talmud Babli, Tractat Berachoth, 1842; lateinisch in Surenhusius' Mischna II, 337. III, 247). Jost, Gesch. des Judenth. II, 28 ff. Grätz, Gesch. der Juden IV, 35 ff. *Derenbourg p.* 327—329.

85) *Sebachim* I, 3. *Jadajim* III, 5. IV, 2.

86) *Beza* II, 6. *Edujoth* III, 10.

87) *Berachoth* II, 5—6.

88) Vgl. außer der Reise nach Rom auch seinen Verkehr mit dem Statthalter (*Hegemôn*) von Syrien (*Edujoth* VII, 7), und seinen Besuch des Bades der Aphrodite zu Akko, obwohl sich in demselben eine Statue der heidnischen Göttin befand (*Aboda sara* III, 4).

89) *Aboth* II, 8. Vgl. *Edujoth* VIII, 7. *Jadajim* IV, 3 *fin.*

90) Über die Beziehungen des Josua, Elieser und Akiba zueinander vgl. bes. *Pesachim* VI, 2. *Jebamoth* VIII, 4. *Nedarim* X, 6. *Nasir* VII, 4. *Edujoth* II, 7. — Josua und Elieser: *Pesachim* VI, 5. *Taanith* I, 1. *Sebachim* VII, 4. VIII, 10. *Nasir* VII, 4. — Josua und Akiba: *Pesachim* IX, 6. *Sanhedrin* VII, 11. — Elieser und Akiba: *Pea* VII, 7. *Kerithoth* III, 10. *Schebiith* VIII, 9—10.

91) *jer. Moed katan* III, 1 *fol.* 81[d]. *bab. Baba mezia* 59[b]. Jost, Gesch. des Judenth. II, 35. Grätz, Gesch. der Juden IV, 47. *Derenbourg* 324 *sq.* Bassfreund, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 1898, S. 49—57.

92) Dies erhellt aus *Maaser scheni* V, 9. — Vgl. über Josua überh.: die hebräisch geschriebenen Werke von Frankel, Brüll und Weiß, ferner: Grätz, Gesch. der Juden IV, 50 ff. 426 f. *Derenbourg p.* 319 *sqq.* 416 *sqq.* Hamburger, Real-Enz. II, 510—520. Bacher, Monatsschr. 1882, 340—359. 433—464. 481—496 = Die Agada der Tannaiten I, 129—194. 2. Aufl. I,

giebigen Charakters und ordnete sich darum auch dem unbeugsamen | Gamaliel unter[93]. „Seit R. Josua tot ist, gibt es keine Herzensgüte (טוֹבָה) mehr in der Welt“[94]. Sein Wahlspruch war: „Neid, böse Begierde und Menschenhaß bringen den Menschen aus der Welt“[95]. — Als Ort seines Wirkens wird Pekiin oder Bekiin (פקיעין, בקיעין) genannt[96]; bei seinen nahen Beziehungen zu Gamaliel ist aber jedenfalls anzunehmen, daß er teilweise auch in Jabne gelebt hat. Die Legende erzählt von ihm u. a., daß er mit Kaiser Hadrian verschiedene Gespräche über religiöse Gegenstände geführt habe[97]. — Im Gegensatz zu dem nachgiebigen Josua war R. Elieser ein starrer, unbeugsamer Charakter, dabei aufs strengste an der Tradition festhaltend, die er vermöge seines treuen Gedächtnisses und seiner umfassenden Gelehrsamkeit wie kein anderer beherrschte[98]. Sein Lehrer Jochanan ben Sakkai rühmte an ihm, daß er war wie eine mit Kalk belegte Zisterne, die keinen Tropfen verliert[99]. Was er aber als Tradition kannte, davon war er durch keine Gründe und Vorstellungen abzubringen. Daher das gespannte Verhältnis zu Gamaliel, obwohl er dessen Schwager gewesen sein soll[100]. Sein Wohnsitz war Lydda[101]. Die seltsame Meinung eines neueren Gelehrten, daß er sich zum Christentum hingeneigt habe, ja heimlich Christ gewesen sei[102], stützt sich auf eine Legende,

---

123—187. Braunschweiger, Die Lehrer der Mischnah 2. Aufl. S. 118—129. Bacher in *The Jewish Encyclopedia* VII, 290—292.

93) *Rosch haschana* II, 8—9. *Derenbourg* 325—327.

94) *Sota* IX, 15. Die Parallelstellen in Tosephta und Talmud drücken in verschiedenen Variationen den Gedanken aus, daß es seit R. Josuas Tod keinen „guten Rat“ mehr gebe (s. Bacher, Monatsschr. 1882, S. 446 = Die Agada der Tannaiten I, 161. 2. Aufl. I, 156).

95) *Aboth* II, 11: עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות.

96) פקיעין *Sanhedrin* 32b. *Tosephta Sota* 307, 8. בקיעין *jer. Chagiga* I, 1. *Derenbourg* 307. — Es lag zwischen Lydda und Jabne, s. bes. *jer. Chagiga* I, 1 (mitgeteilt bei *Reland, Palaestina p.* 621), auch *bab. Chagiga* 3a, *Neubauer, La géographie du Talmud p.* 81, Hamburger, Real-Enz. Abt. II, S. 98.

97) Bacher, Monatsschr. 1882, 461 ff. 481 ff. = Die Agada der Tannaiten I, 176 ff. 2. Aufl. I, 170 ff.

98) S. über ihn: die hebräisch geschriebenen Werke von Frankel, Brüll und Weiß, ferner: Grätz, Gesch. der Juden IV, 43 ff. 425 f. *Derenbourg* 319 *sqq.* 366 *sqq.* Hamburger II, 162—168. Bacher, Monatsschr. 1882, 289—315. 337—359. 433—445 = Die Agada der Tannaiten I, 100—160. 2. Aufl. I, 96—155. Ginsburg in *Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography* II, 90—93. Braunschweiger, Die Lehrer der Mischnah 2. Aufl. S. 15—24. Mendelsohn in *The Jewish Encyclopedia* V, 113—115.

99) *Aboth* II, 8.

100) *Schabbath* 116a. *Derenbourg* 323.

101) *Jadajim* IV, 3. *Sanhedrin* 32b. *Derenbourg* 307.

102) *Toetterman, R. Eliezer ben Hyrcanos sive de vi qua doctrina Chri-*

die in Wahrheit das Gegenteil beweist: Elieser wird einst vor das heidnische Gericht geführt und sieht dies als gerechte Strafe Gottes | dafür an, daß er an der spitzfindigen Lösung einer gesetzlichen Frage, die ein Judenchrist als von Jesu stammend ihm mitgeteilt hatte, Gefallen gefunden habe [103].

Neben den zuletzt Genannten nimmt eine ehrenvolle Stellung auch R. Eleasar ben Asarja ein [104], ein vornehmer und reicher Priester, dessen Stammbaum auf Esra zurückgeführt wird [105]. Sein Reichtum war so groß, daß man sagte, seit er tot ist, gebe es keinen Reichtum unter den Gelehrten mehr [106]. Von seinen Beziehungen zu Gamaliel, Josua und Akiba, seiner gemeinschaftlichen Reise mit diesen nach Rom, seiner Erhebung zum Vorsitzenden durch die 72 Ältesten und seinem freiwilligen Rücktritt von dieser

---

stiana primis seculis illustrissimos quosdam Judaeorum attraxit. Lipsiae 1877. — Vgl. Theol. Litztg. 1877, 687—689.

103) Die Legende findet sich in mehrfacher Redaktion: 1) *Aboda sara* 16b, deutsch bei Ewald, Abodah sarah oder der Götzendienst, 1868, S. 120—122, und in Goldschmidts Ausg. des babylonischen Talmud VII, 1903, S. 850 f. 2) *Midrasch rabba* zu *Koheleth* 1, 8, deutsch bei Wünsche, Der Midrasch Koheleth, 1880, S. 14 f. 3) Ähnlich auch schon *Tosephta Chullin* II, 24 (*ed. Zuckermandel p.* 503). Die beiden ersteren Texte sind mitgeteilt von Dalman im Anhang zu Laible, Jesus Christus im Thalmud S. 13*—14*; dieselben deutsch von Arnold Meyer bei Hennecke, Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen 1904, S. 68 f. Alle drei mit englischer Übersetzung bei *Herford, Christianity in Talmud and Midrash*, 1903, *p.* 137—145, 412 *sq.* | Im Text von *Aboda sara* heißt der Judenchrist ein Jünger des ישו הנוצרי, im *Midrasch rabba*: des ישו בן פנדרא, in der Tosephta: des ישוע בן פנטירי. M. Friedländer (Der vorchristl. jüd. Gnosticismus 1898, S. 72), hat unter Benutzung eines durch die Zensur entstellten Textes in Abrede gestellt, daß es sich um einen Judenchristen handle, dann aber (Der Antichrist 1901, S. 53 f.) die Bezeichnung des Betreffenden als „Jünger Jesu" für Einschiebsel erklärt, und endlich (Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums 1905, S. 216) behauptet, daß sie nur in der Tosephta vorkomme. — S. überh.: Jost II, 41 f. Grätz IV, 47 f. *Derenbourg* 357—360. Bacher, Monatsschr. 1882, S. 301 f. = Die Agada der Tannaiten I, 112 f. 2. Aufl. I, 107 f. Laible, Jesus Christus im Thalmud, 1891, S. 58 f. Schlatter, Die Kirche Jerusalems vom J. 70—130 (1898) S. 11—14.

104) S. über ihn: *Derenbourg* 327 *sqq.* Hamburger II, 156—158. Bacher, Monatsschr. 1883, S. 6—27 = Die Agada der Tannaiten I, 219—240. 2. Aufl. I, 212—232. Derenbourg, Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. Neue Folge Jahrg. I, 1893, S. 395—398. — Der Name lautet nach den besten Zeugen nicht Elieser, sondern Eleasar (im *cod. de Rossi* 138 und in der Cambridger Handschrift gewöhnlich לעזר. Letzteres ist die in der paläst. Umgangssprache jener Zeit herrschende Form für אלעזר griech. *Λάζαρος Ev. Luc.* 16, 20 ff. *Joh.* 11, 1 ff. *Joseph. Bell. Jud.* V, 13, 7).

105) Bacher, Monatsschr. 1883, S. 7 = Die Agada der Tannaiten I, 220. 2. Aufl. I, 212. — Daß er Priester war, erhellt aus *Maaser scheni* V, 9.

106) *Sota* IX, 15.

Stellung ist bereits oben die Rede gewesen. Schon aus diesen persönlichen Beziehungen ergibt sich, daß er in Jabne gewirkt hat, was auch sonst noch bezeugt ist[107]. In persönlicher Beziehung stand er auch mit R. Ismael und R. Tarphon, den Zeitgenossen Akibas[108].

Ein Zeitgenosse Gamaliels und Josuas war ferner R. Dosa ben Archinos (oder Harkinas)[109]. Von ihm wird namentlich berichtet, daß er den Josua zur Unterwerfung unter Gamaliel bewogen habe[110].

Zu den jüngeren Männern dieser Generation gehört weiter R. Eleasar ben Zadok, der Sohn des bereits erwähnten R. Zadok[111]. Wie der Vater, so stand auch der Sohn dem Gamaliel nahe und berichtet daher über dessen Verfügungen und über gesetzliche Sitten seines Hauses[112].

Eine selbständige Stellung unter den Gelehrten dieser Zeit nimmt R. Ismael ein[113]. Zwar finden wir ihn gelegentlich in

---

107) *Kethuboth* IV, 6. — Einige Sentenzen Eleasars s. *Aboth* III, 17.

108) Eine Disputation zwischen ihm, Tarphon, Ismael und Josua s. *Jadajim* IV, 3. — Eleasar und Ismael auch *Tosephta Berachoth* 1 *lin.* 15 *ed. Zuckermandel.* — Eleasar und Akiba: *Tosephta Berachoth* 1, 12. *Schabbath* 113, 23.

109) S. *Derenbourg* 368 *sq.* 370 *sq.* Hamburger II, 155. — Der Name des Vaters lautet im *cod. de Rossi* 138 ארכינס, sonst gewöhnlich הרכינס, ist aber jedenfalls nicht gleich Hyrkanos, sondern gleich Archinos.

110) *Rosch haschana* II, 8—9. — Sonst vgl.: *Erubin* III, 9. *Kethuboth* XIII, 1—2. *Edujoth* III, 1—6. *Aboth* III, 10. *Chullin* XI, 2. *Ohaloth* III, 1. *Negaim* I, 4.

111) S. über ihn: *Derenbourg p.* 342—344. Bacher, Monatsschr. 1882, S. 211—215 = Die Agada der Tannaiten I, 50—54. 2. Aufl. I, 46—50. — Wie bei R. Zadok, so sind wahrscheinlich auch bei Eleasar ben Zadok zwei Gelehrte des gleichen Namens zu unterscheiden, ein älterer und ein jüngerer (so *Frankel, Darke hamischna p.* 98. 178, Bacher, Monatsschr. 1882, 215 = Die Agada der Tannaiten I, 54. 2. Aufl. I, 49 f.; anders *Derenbourg p.* 262 *n.* 2, 344 *n.* 4). Der jüngere berichtet im Namen des R. Meir (*Kilajim* VII, 2), lebte also erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Der Name beider lautet nach den besten Zeugen nicht Elieser, sondern Eleasar (*cod. de Rossi* 138 und die Cambridger Handschrift haben vorwiegend לעזר).

112) *Tosephta Challa* 99, 9. *Schabbath* 111, 15. *Jom tob* 202, 28. 204, 15—16. *Kidduschin* 336, 13 (*ed. Zuckermandel*).

113) S. über ihn: Grätz, Gesch. der Juden IV, 60 ff. 427 ff. *Derenbourg p.* 386—395. Hamburger II, 526—529. Bacher, Monatsschr. 1883, 63 ff. 116 ff. 209 ff. = Die Agada der Tannaiten I, 240—271. 2. Aufl. I, 232—263. Petuchowski, Der Tanna R. Ismael, Halle, Dissert. 1892 (im Buchhandel 1894). — Über die Schule Ismaels: D. Hoffmann, Magazin für die Wissensch. des Judenth. XI. Jahrg. 1884, S. 17—30. Ders., Zur Einleitung in die halachischen Midraschim, Berlin 1887 (Jahresbericht des Rabbiner-Seminars).

Jabne[114]; auch verkehrte er mit seinen berühmten Zeitgenossen R. Josua, Eleasar ben Asarja, Tarphon und Akiba[115]. Aber seinen gewöhnlichen Wohnsitz hatte er im Süden Palästinas, an der Grenze Edoms in einem Dorfe Kephar-Asis (כפר עזיז), wo Josua ihn einst besuchte[116]. Dem Alter nach scheint er dem Tarphon | und Akiba näher gestanden zu haben als dem Josua: den Josua befrägt er und geht (wie ein Schüler) „hinter ihm her"; mit Tarphon und Akiba verkehrt er wie mit seinesgleichen[117]. Von besonderem Interesse wäre es, wenn sein Vater wirklich, wie die Überlieferung will, noch fungierender Hoherpriester gewesen wäre. Die Sache ist aber mehr als fraglich, und nur soviel wahrscheinlich, daß er aus priesterlichem Geschlechte stammte[118]. — In der Geschichte der Halacha repräsentiert Ismael eine eigene Richtung: im Unterschied von der gekünstelten und willkürlichen Exegese Akibas hält er sich mehr an den einfachen und wörtlichen Sinn der Schrift, was aber freilich nur in sehr relativem Sinne zu verstehen ist[119]. Ihm wird auch die Aufstellung der dreizehn Middoth oder exegetischen Regeln für die halachische Exegese zugeschrieben[120]. Von ihm und seiner Schule stammt ein großer Teil des in zweien der ältesten Midraschim (Mechilta zu Exodus, und Siphre zu Numeri und Deuteronomium) enthaltenen exegetischen Materiales,

---

Königsberger, Die Quellen der Halacha. 1. Teil. Der Midrasch, Berlin 1890.

114) *Edujoth* II, 4.

115) Josua und Ismael: *Kilajim* VI, 4. *Aboda sara* II, 5. *Tosephta Para* 638, 35. — Akiba und Ismael: *Edujoth* II, 6. *Mikwaoth* VII, 1. — Über eine Disputation zwischen Tarphon, Eleasar ben Asarja, Ismael und Josua s. *Jadajim* IV, 3. — Daß aber z. B. Josua und Ismael nicht an demselben Orte wohnten, sieht man aus *Kilajim* VI, 4. *Tosephtha Bechoroth* 536, 24. Dasselbe erhellt in betreff Akibas aus *Erubin* I, 2. *Tosephta Sabim* 677, 6 (Schüler Ismaels berichten vor Akiba über des ersteren Lehre).

116) An der Grenze Edoms: *Kethuboth* V, 8. In Kephar-Asis: *Kilajim* VI, 4. Über Kephar-Asis vgl. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* III, 315. 348—350. — Auf eine Wirksamkeit in Peräa deutet *Mikwaoth* VII, 1, wonach Leute aus Medaba, der bekannten moabitischen Stadt, über Ismaels Lehre berichten.

117) Vgl. die in Anm. 115 zitierten Stellen; in betreff Josuas bes. *Aboda sara* II, 5. *Tosephta Para* 638, 35. Bacher, Monatsschr. 1883, 64 = Die Agada der Tannaiten I, 241. 2. Aufl. I, 232 f.

118) S. *Derenbourg p.* 387 *sq.*

119) Vgl. in der Kürze: Hamburger S. 528. Bacher, Monatsschr. 1883, 73 f. = Die Agada der Tannaiten I, 250 f. 2. Aufl. I, 242 f. Über die wörtliche Exegese in der tannaitischen Periode überhaupt s. Dobschütz, Die einfache Bibelexegese der Tannaim. Breslau 1893.

120) S. darüber oben S. 398 f. und *Derenbourg p.* 389—391.

wenn diese auch nicht, wie die Überlieferung will, ausschließlich aus seiner Schule hervorgegangen sind[121]. — Nach der Legende soll Ismael wie die meisten seiner Zeitgenossen im Barkochba-Kriege als Märtyrer gestorben sein[122].

Unter den Gelehrten, welche noch mit Gamaliel, Josua und Elieser verkehrt, aber zu ihnen mehr oder weniger im Schülerverhältnis gestanden hatten, ist bei weitem der berühmteste R. Akiba ben Joseph[123]. Seine Blütezeit fällt um 110—135 nach Chr. Von | seinen Beziehungen zu Gamaliel, Josua und Elieser ist bereits die Rede gewesen (Anm. 82, 83 und 90). An Einfluß und an Glanz des Namens hat er sie alle übertroffen. Keiner hat so zahlreiche Schüler um sich versammelt[124], keiner ist von der Legende so verherrlicht worden wie er. Aus dem Kranz der Sage ist aber das historisch Gesicherte kaum noch herauszupflücken. Nicht einmal der Ort seines Wirkens ist sicher bekannt: nach der Mischna scheint es Lydda gewesen zu sein[125], der babylonische Talmud nennt Bene Barak (בני ברק)[126]. Die von ihm mitgeteilten

121) Auf ihr richtiges Maß zurückgeführt ist die Überlieferung z. B. bei Bacher, Monatsschr. 1883, S. 66 f. = Agada der Tannaiten I, 243 f. 2. Aufl. I, 235. Sonst vgl. über beide Midraschim oben § 3, und die in Anm. 113 genannte Literatur.

122) Grätz IV, 175. *Derenbourg* 436.

123) S. über ihn: die hebräisch geschriebenen Werke von Frankel, Brüll und Weiß, ferner: Jost, Gesch. des Judenth. II, 59 ff. Landau, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1854, S. 45—51. 81—93. 130—148. Grätz, Gesch. der Juden IV, 53 ff. 427 ff. Ewald, Gesch. des Volkes Israel VII, 376 ff. *Derenbourg p.* 329—331. 395 *sqq.* 418 *sqq.* Hamburger II, 32—43. Bacher, Monatsschr. 1883, S. 254 ff. 297 ff. 347 ff. 419 ff. 433 ff. = Die Agada der Tannaiten I, 271—348. 2. Aufl. I, 263—342. Dalman, Art. „Akiba" in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. I, 281 f. Funk, Akiba, 1. Tl. Jena, Diss. 1896. L. Ginzberg, Art. *Akiba* in: *The Jewish Encyclopedia* I, 304—310. Braunschweiger, Die Lehrer der Mischnah 2. Aufl. S. 217—241. Schlatter, Geschichte Israels 2. Aufl. 1906, S. 284—289. — Gastfreund, Biographie des Tanaiten Rabi Akiba (hebräisch geschrieben), Lemberg 1871.

124) *Derenbourg p.* 395 *sq.*

125) *Rosch haschana* I, 6.

126) *Sanhedrin* 32b. *Derenbourg* 307. 395. Vgl. auch *Sanhedrin* 96b, *Gittin* 57b, Midrasch *Vajjikra rabba c.* XXI (Wünsches Übersetzung S. 142). Hamburger, Real-Enz. Abt. I, S. 194, Abt. II, S. 100, ebendas. S. 34 (im Artikel Akiba). *Neubauer, La géographie du Talmud p.* 82. — בני ברק kommt auch im A. T. vor (*Josua* 19, 45). Es lag im Stamme Dan und ist ohne Zweifel identisch mit dem heutigen Ibn Ibrâk, zwischen Jope und el-Jehudijeh, etwa 5 röm. *mil. pass.* östlich von Jope (*The Survey of Western Palestine, Memoirs* II, 251, dazu die große Karte Blatt XIII. Mühlau in Riehms Wörterb. Art. Bne Barak. Dillmann, Comm. zu Josua 19, 45). — *Euseb.*

Sentenzen charakterisieren nicht nur seinen gesetzlich strengen Standpunkt, sondern zeigen, daß er auch dogmatisch-philosophische Fragen zum Gegenstand seines Nachdenkens gemacht hat [127]. Mit dem religiösen Eifer verband er, wie die alten Zeloten, den nationalen Patriotismus. Daher begrüßte er in dem politischen Helden Barkochba den erschienenen Messias [128] und soll auch als eines der vornehmsten Opfer für die nationale Sache den Märtyrertod gestorben sein [129]. — Von seiner exegetischen Methode läßt sich eigentlich nur sagen, daß sie eine Steigerung und Ausartung der bei den Rabbinen überhaupt herrschenden Methode ist: es ist die Kunst, „aus jedem Häkchen des Gesetzes Haufen von Halachoth abzuleiten" [130]. Um dies zu erreichen, wird namentlich nach dem Grundsatz verfahren, | daß kein Wort im Texte überflüssig sei: gerade die kleinsten, scheinbar überflüssigen Bestandteile des Textes enthalten die wichtigsten Wahrheiten [131]. Wertvoller als diese exegetischen Künste und von wirklich epochemachender Bedeutung für die Geschichte des jüdischen Rechtes war es, daß zur Zeit Akibas und wahrscheinlich unter seiner Leitung die bis dahin nur mündlich fortgepflanzte Halacha zum erstenmale kodifiziert wurde. Die verschiedenen Rechtsmaterien wurden nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet und das geltende Recht unter Anführung der abweichenden Ansichten aller hervorragenderen

---

Onom. (*ed. Klostermann p.* 54 *s. v. Βαραχαλ*) verlegt es irrtümlich in die Gegend von Asdod. So auch *Guérin, Judée* II, 68—70.

127) Die Sentenzen: *Aboth* III, 13—16. Darunter III, 15 der Spruch: הכל צפוי והרשות נתונה „Alles ist (von Gott) ersehen, aber die Freiheit ist (dem Menschen) verliehen".

128) *Derenbourg* 425.

129) Grätz IV, 176—177. *Derenbourg* 436. Bacher 1883, S. 256 = Die Agada der Tannaiten I, 273. 2. Aufl. I, 265.

130) Bacher, Monatsschr. 1883, 254 f. = Die Agada der Tannaiten I, 271 f. 2. Aufl. I, 263 f.

131) So soll z. B. die Partikel את andeuten, daß außer dem erwähnten Objekt auch noch etwas anderes mit gemeint sei. Im Schöpfungsbericht steht את השמים, weil auch Sonne Mond und Sterne mit gemeint sind (Wünsche, Bereschith rabba S. 6 f.). Vgl. *Derenbourg* 397. — Diesem exegetischen Grundsatz suchte der Proselyt Aquila in seiner griechischen Bibelübersetzung dadurch gerecht zu werden, daß er übersetzte *σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν*, worüber Hieronymus seinen berechtigten Spott ergießt (*Epist.* 57 *ad Pammachium c.* 11, *Opp. ed. Vallarsi* I, 316). Vgl. über Aquila als Schüler Akibas auch *Hieronymus, Comment. in Jes.* 8, 11 ff. (*Vallarsi* IV, 122 *sq.*): *Akibas quem magistrum Aquilae proselyti autumant.* Grätz, Gesch. der Juden IV, 437.

Gelehrten schriftlich aufgezeichnet. Dieses Werk bildet die Grundlage der uns erhaltenen Mischna des R. Juda ha-Nasi[132].

Ein Zeitgenosse Akibas war R. Tarphon, ein priesterlicher Schriftgelehrter, der es mit seinen priesterlichen Rechten und Pflichten, soweit es nach der Zerstörung des Tempels noch möglich war, sehr ernst genommen haben soll[133]. Er lebte in Lydda[134] und verkehrte am häufigsten mit Akiba[135], nahm aber auch an einer Disputation mit Eleasar ben Asarja, Ismael und Josua teil[136]. Die späte Legende macht natürlich auch ihn, wie fast alle Schriftgelehrten seiner Zeit, zum Märtyrer im Barkochba-Kriege[137]. Da | dies aber genau denselben Wert hat, wie wenn die christliche Legende sämtliche Apostel zu Märtyrern macht, so kann er sehr wohl identisch sein mit jenem Trypho, mit welchem Justin zusammentraf und der von sich selbst sagte, daß er wegen des Krieges aus Palästina geflüchtet sei[138]. Eigentümlich ist, daß gerade er eine besonders schroffe Stellung gegenüber dem (Juden-)Christentum

132) Daß unserer Mischna ein älteres Werk aus der Zeit Akibas zugrunde liegt, ist aus dem Inhalte fast mit Sicherheit zu schließen. Daß jenes Werk von Akiba selbst redigiert wurde, darf nach dem Zeugnisse des Epiphanius (*haer.* 33, 9) ebenfalls als wahrscheinlich angenommen werden. Näheres s. § 3. Vgl. auch *Derenbourg p.* 399–401.

133) S. überh.: *Derenbourg* 376—383. Hamburger II, 1196 f. Bacher, Monatsschr. 1883, S. 497—507 = Die Agada der Tannaiten I, 348—358. 2. Aufl. I, 342—352. Ochser in: *The Jewish Encyclopedia* XII, 56 *sq.*

134) *Taanith* III, 9. *Baba mezia* IV, 3.

135) *Terumoth* IV, 5. IX, 2. *Nasir* VI, 6. *Bechoroth* IV, 4. *Kerithoth* V, 2—3. *Tosephta Mikwaoth* 654, 4. 660, 33.

136) *Jadajim* IV, 3.

137) Grätz IV, 179. *Derenbourg* 436. Die Legende über diese Märtyrer ist übrigens selbst sehr schwankend. S. Hamburger, Real-Enz. Supplementbd. I, 1886, S. 155—158 (Art. „Zehn Märtyrer"), und oben § 21, III (I, 697).

138) *Justin. Dial. c. Tryphone c.* 1: *εἰμὶ δὲ Ἑβραῖος ἐκ περιτομῆς, φυγὼν τὸν νῦν γενόμενον πόλεμον, ἐν τῇ Ἑλλάδι καὶ τῇ Κορίνθῳ τὰ πολλὰ διάγων.* — Die Namen טרפון und *Τρύφων* sind identisch, denn es läßt sich nicht nachweisen, daß ersteres ein echt semitischer Name war, wenn es auch der Form nach möglich wäre. Die Zeit stimmt ebenfalls genau. Die Identität des R. Tarphon mit Justins Trypho ist daher schon von älteren Gelehrten vielfach angenommen worden. S. *Wolf, Bibliotheca Hebraea* II, 837. Neuerdings haben sich für dieselbe erklärt: *Renan, Les évangiles* 1877, *p.* 70. Zahn, Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. VIII, 1886, S. 54—66 (vermutet S. 45 ff., daß das Proömium zu Justins *Dial. c. Tryph.* verloren gegangen sei, und daß daraus die Angaben bei *Euseb. Hist. eccl.* IV, 18, 6 entnommen seien [*τῶν τότε Ἑβραίων ἐπισημότατον*]). Strack in Herzogs Real-Enz. 2. Aufl. XVIII, 347 (anders Derselbe, Einl. in den Thalmud, 2. Aufl. 1894, S. 80). Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur I, 212.

eingenommen hat. Als die Frage erörtert wurde, ob „die Evangelien (גליונים) und die (biblischen) Bücher der Ketzer (Minim)“, in welchen der Name Gottes vorkommt, am Sabbat aus dem Feuer zu retten seien oder nicht, sagte R. Tarphon: „Ich will meinen Sohn verlieren, wenn ich sie nicht, falls sie in meine Hände kommen, trotz der darin vorkommenden Gottesnamen verbrenne. Wer von einem Mörder oder einer Schlange verfolgt wird, flüchte sich eher in einen Tempel der Götzendiener als in ihre Häuser; denn die Götzendiener leugnen zwar die Gotteslehre, haben sie aber nie erkannt; jene aber kennen und leugnen sie“ [139].

---

139) *b. Schabbath* 116^a. *jer. Schabbath* 15^c. *Tosephta Schabbath* XIII, 5 (*ed. Zuckermandel p.* 129, *lin.* 2 ff.). *Derenbourg p.* 379 *sq.* Bacher, Monatsschr. 1883, 506 = Die Agada der Tannaiten I, 357. 2. Aufl. I, 351. — Unter den *giljonim* will M. Friedländer (Der vorchristliche jüdische Gnosticismus 1898, S. 80 ff. Der Antichrist 1901, S. 62 ff.) gnostische Zaubertafeln und Zauberbücher verstehen. Schlatter (Die Kirche Jerusalems 1898, S. 16) erklärt *giljonim* allgemein = *volumina*, Hölscher (Kanonisch u. Apokryph 1905, S. 42 f.) nach dem Syrischen = „Apokalypsen“. Daß aber die Erklärung „Evangelien“ richtig ist, erhellt aus der in *b. Schabbath* 116^a folgenden Angabe: „Die Schule R. Meïrs nannte sie — *scil.* die Giljonim — און גליון, die Schule R. Jochanans עון גליון“. Auch in der unmittelbar hieran sich anschließenden Anekdote von der Verhöhnung eines Philosophen durch Imma Salome, die Schwester des Rabban Gamaliel, ist עון גליון augenscheinlich = Evangelium. S. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons II, 673—679. Bacher, *Revue des études juives t.* XXXVIII, 1899, *p.* 39—42. Ders., Theol. Litztg. 1904, 719. L. Blau, Art. *Gilyonim* in: *The Jewish Encyclopedia* V, 1903, *p.* 668 *sq.* Die Texte mit englischer Übersetzung bei *Herford, Christianity in Talmud and Midrash*, 1903, *p.* 146—157, 413 *sq.* Den Text der Anekdote von Imma Salome und dem Philosophen gibt auch Dalman im Anhang zu Laible, Jesus Christus im Thalmud S. 14*f., deutsch A. Meyer in Henneckes Handb. zu den Neutest. Apokryphen 1904, S. 70. Den ganzen Kontext von *Schabbath* 116 mit deutscher Übersetzung s. bei Goldschmidt, Der babylonische Talmud Bd. I, 1897, S. 598 f. — Wegen des besonderen Interesses, das R. Tarphon für den christlichen Theologen hat, teile ich hier sämtliche Stellen mit, an welchen er in der Mischna ewähnt wird: *Berachoth* I, 3. VI, 8. *Pea* III, 6. *Kilajim* V, 8. *Terumoth* IV, 5. IX, 2. *Maaseroth* III, 9. *Maaser scheni* II, 4. 9. *Schabbath* II, 2. *Erubin* IV, 4. *Pesachim* X, 6. *Sukka* III, 4. *Beza* III, 5. *Taanith* III, 9. *Jebamoth* XV, 6—7. *Kethuboth* V, 2. VII, 6. IX, 2—3. *Nedarim* VI, 6. *Nasir* V, 5. VI, 6. *Kidduschin* III, 13. *Baba kamma* II, 5. *Baba mezia* II, 7. IV, 3. *Makkoth* I, 10. *Edujoth* I, 10. *Aboth* II, 15—16. *Sebachim* X, 8. XI, 7. *Menachoth* XII, 5. *Bechoroth* II, 6—9. IV, 4. *Kerithoth* V, 2—3. *Kelim* XI, 4. 7. XXV, 7. *Ohaloth* XIII, 3. XVI, 1. *Para* I, 3. *Mikwaoth* X, 5. *Machschirin* V, 4. *Jadajim* IV, 3. — Die Stellen der Tosephta s. im Index zu Zuckermandels Ausgabe. Die Stellen in Mechilta, Siphra und Siphre bei D. Hoffmann, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim (1887) S. 85. — In Jope ist eine hebräische Grabschrift gefunden worden, welche lautet: יודן ברת דרבי טרפון ביריבי (*Clermont-Ganneau*,

Außer R. Tarphon sind als Zeitgenossen Akibas noch hervorzuheben: R. Jochanan ben Nuri, der schon zur Zeit Gamaliels II., Josuas und Eliesers lebte, am häufigsten aber im Verkehr mit Akiba erwähnt wird[140], R. Simon ben Asai oder Ben Asai | schlechthin, gleichfalls ein Zeitgenosse Akibas, an welchem besonders die Unermüdlichkeit im Studium gerühmt wird[141], R. Jochanan ben Beroka, der mit Josua und Jochanan ben Nuri verkehrte[142], R. Jose der Galiläer, der als Zeitgenosse des Eleasar ben Asarja, Tarphon und Akiba erwähnt wird[143], R. Simon ben Nannos oder Ben Nannos schlechthin, ebenfalls ein Zeitgenosse des Tarphon und Akiba[144].

In dieselbe Zeit gehört auch Abba Saul, der zwar noch über

Proceedings of the Society of biblical archaeology, March 1884, *p.* 123 *sqq.* Euting, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1885, S. 680). Da der Schriftcharakter nach Euting auf das zweite oder dritte Jahrhundert weist, ist dieser Judan wohl der Sohn unseres R. Tarphon.

140) Zur Zeit Gamaliels: *Rosch haschana* II, 8. Zur Zeit Josuas: *Tosephta Taanith* 217, 14. Zur Zeit Eliesers: *Tosephta Orla* 45, 1. *Kelim* 575, 18. 20. — Im Verkehr mit Akiba: *Rosch haschana* IV, 5. *Bechoroth* VI, 6. *Temura* I, 1. *Ukzin* III, 5. *Tosephta Pesachim* 155, 27. — Vgl. überh.: Hamburger II, 490 f. Bacher, Monatsschr. 1883, 537 f. = Die Agada der Tannaiten I, 372—374. 2. Aufl. I, 366—368.

141) Zeitgenosse Akibas: *Schekalim* IV, 6. *Joma* II, 3. *Taanith* IV, 4. *Baba bathra* IX, 10. — Man sagte von ihm: „Seit Ben Asai tot ist, gibt es keine unermüdlich Studierenden mehr" (*Sota* IX, 15: שַׁקְדָנִים, eigentlich: Wachende, d. h. unermüdlich Arbeitende). — Einige Sentenzen von ihm: *Aboth* IV, 2—3. — Überh.: Hamburger II, 1119—1121. Bacher, Monatsschr. 1884, S. 173—187. 225 f. = Die Agada der Tannaiten I, 409—424. 2. Aufl. I, 406—422.

142) Mit Josua: *Tosephta Sota* 307, 7. Mit Jochanan ben Nuri: *Tosephta Terumoth* 38, 15. — In der Mischna wird Jochanan ben Beroka erwähnt: *Erubin* VIII, 2. X, 15. *Pesachim* VII, 9. *Jebamoth* VI, 6. *Kethuboth* II, 1. *Baba kamma* X, 2. *Baba bathra* VIII, 5. *Schebuoth* VII, 7. *Aboth* IV, 4. *Bechoroth* VIII, 10. *Kelim* XVII, 11. — Vgl. auch Bacher, Monatsschr. 1884, S. 280 f. = Die Agada der Tannaiten I, 448 f. 2. Aufl. I, 448 f.

143) Mit diesen drei zusammen: *jer. Gittin* IX, 1 (*Derenbourg* 368). Mit Akiba und Tarphon: *Tosephta Mikwaoth* 660, 32. Er berichtet auch im Namen des Jochanan ben Nuri: *Tosephta Orla* 45, 1. — S. überh.: Hamburger II, 499—502. Bacher, Monatsschr. 1883, S. 507—513. 529—536 = Die Agada der Tannaiten I, 358—372. 2. Aufl. I, 352—365. Die Stellen in Mechilta, Siphra und Siphre s. bei D. Hoffmann, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim (1887) S. 87.

144) S. bes. *Tosephta Mikwaoth* 660, 33. Im Verkehr mit Ismael finden wir ihn *Baba bathra* X, 8. — Mit seinem vollen Namen Simon ben Nannos (νάννος = Zwerg) wird er erwähnt: *Bikkurim* III, 9. *Schabbath* XVI, 5. *Erubin* X, 15. *Baba bathra* X, 8. *Menachoth* IV, 3. Nur als Ben Nannos: *Kethuboth* X, 5. *Gittin* VIII, 10. *Baba bathra* VII, 3. X, 8. *Schebuoth* VII, 5.

einen Ausspruch Jochanan ben Sakkais berichtet und wiederholt als Gewährsmann über Einrichtungen des Tempels angeführt wird, aber nicht älter als Akiba sein kann, da er mehrmals auch über dessen Aussprüche berichtet[145]. Ferner R. Juda ben Bethera, der einer|seits als Zeitgenosse des Elieser, andererseits noch als Zeitgenosse des R. Meir erwähnt wird, dessen Blüte also zwischen beide, d. h. in die Zeit Akibas fallen wird[146].

Häufiger als alle bisher Genannten werden in der Mischna die Männer der nächstfolgenden Generation angeführt: R. Juda, R. Jose, R. Meir, R. Simon. Ihre Wirksamkeit fällt aber erst in die Mitte des zweiten Jahrhunderts, also jenseits der Grenze des hier zu behandelnden Zeitraumes.

---

§ 26. Pharisäer und Sadduzäer.

Literatur:

Die ältere Literatur s. bei *Carpzov*, *Apparatus hist.-crit. p.* 173. 204, und bei Daniel, Art. „Pharisäer" in Ersch und Grubers Enzyklopädie Sektion III, Bd. 22, S. 18.

Triglandius, *Trium scriptorum illustrium de tribus Judaeorum sectis syntagma, in quo Serarii, Drusii, Scaligeri opuscula quae eo pertinent cum aliis junctim exhibentur.* 2 Bde. *Delphis* 1703.

Ugolini, *Trihaeresium sive dissertatio de tribus sectis Judaeorum* (*Thesaurus antiquitatum sacrarum tom.* XXII. Daselbst auch noch andere Dissertationen).

---

145) Über einen Ausspruch Jochanan ben Sakkais: *Aboth* II, 8. Über Einrichtungen des Tempels: *Middoth* II, 5. V, 4; auch *Menachoth* VIII, 3 XI, 5. Über Aussprüche Akibas: *Tosephta Kilajim* 79, 9. *Sanhedrin* 433, 27 — Sonst vgl. *Pea* VIII, 5. *Kilajim* II, 3. *Schabbath* XXIII, 3. *Schekalim* IV, 2. *Beza* III, 8. *Kethuboth* VII, 6. *Nedarim* VI, 5. *Gittin* V, 4. *Kidduschin* IV, 2. *Baba mezia* IV, 12. VI, 7. *Baba bathra* II, 7. 13. *Sanhedrin* X, 1. *Makkoth* II, 2. — Lewy, Über einige Fragmente aus der Mischna des Abba Saul. Berlin 1876 (vgl.: Magazin für die Wissensch. des Judenth. IV, 1877, S. 114—120. Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1878, S. 187—192. 227—235). Hamburger, Real-Enz. Supplementbd. I, 1886, S. 1 f. Bacher, Die Agada der Tannaiten II, 1890, S. 366—369.

146) Zeitgenosse des Elieser: *Negaim* IX, 3. XI, 7. Zeitgenosse des Meir: *Tosephta Nasir* 290, 14. — Vgl. zur Chronologie auch *Pea* III, 6. *Pesachim* III, 3. *Edujoth* VIII, 3. *Kelim* II, 4. *Ohaloth* XI, 7. *Tosephta Jebamoth* 255, 28. — S. überh.: Bacher, Monatsschr. 1884, S. 76—81 = Die Agada der Tannaiten I, 379—385. 2. Aufl. I, 374—380.

Joh. Gottlob Carpzov, Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis (1748) *p.* 173—215.

Grossmann, De Judaeorum disciplina arcani. Part. I—II. *Lips.* 1833—1834. — Ders., *De philosophia Sadducaeorum. Part.* I—IV. *Lips.* 1836—1838. — Ders., *De Pharisaeismo Judaeorum Alexandrino. Part.* I—III. *Lips.* 1846—1850. — Ders., *De collegio Pharisaeorum. Lips.* 1851.

Daniel, Art. „Pharisäer" in: Ersch und Gruber, Allgemeine Enzyklop. der Wissensch. und Künste, Sektion III, Bd. 22 (1846) S. 17—34.

Winer, Realwörterb. II, 244—248 (Pharisäer), und 352—356 (Sadduzäer).

Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe I (1852) S. 157—222.

Reuß in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XI, 1859, S. 496—509 (Pharisäer), und XIII, 1860, S. 289—297 (Sadducäer). |

Müller (Alois), Pharisäer und Sadducäer oder Judaismus und Mosaismus. Eine historisch-philosophische Untersuchung als Beitrag zur Religionsgeschichte Vorderasiens (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, phil.-hist. Klasse, Bd. XXXIV, 1860, S. 95—164).

Ewald, Geschichte des Volkes Israel IV, 357 ff. 476 ff.

De Wette, Lehrb. der hebr.-jüdischen Archäologie (4. Aufl.) S. 413—417.

Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 356 ff. 382 ff.

Jost, Gesch. des Judenthums und seiner Secten I, 197 ff. 216 ff.

Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel, S. 101—158. — Ders., Sadducäer und Pharisäer (Jüd. Zeitschr. Bd. II, 1863, S. 11—54. Auch als Separatabdruck). — Ders., Das Judenthum und seine Geschichte Tl. I (2. Aufl. 1865) S. 86 ff.

Grätz, Geschichte der Juden Bd. III, 3. Aufl. 1878, S. 91 ff. 647—657 (Note 10). 4. Aufl. 1888, S. 83 ff. 687—697 (Note 12).

Derenbourg, Histoire de la Palestine p. 75—78. 119—144. 452—456.

Hanne, Die Pharisäer und Sadducäer als politische Parteien (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1867, S. 131—179. 239—263).

Keim, Geschichte Jesu I, 250—282.

Holtzmann in: Weber und Holtzmann, Gesch. des Volkes Israel II, 124—135.

Hausrath in d. Prot. Kirchenzeitung 1862, Nr. 44. — Ders., Zeitgesch. 2. Aufl. I, 117—132. — Ders. in Schenkels Bibellexikon IV, 518—529.

Ginsburg Art. *„Pharisees"* und *„Sadducees"* in *Kittos Cyclopaedia of Biblical Literature.*

Twisleton, dieselben Artikel in *Smiths Dictionary of the Bible.*

Kuenen, De godsdienst van Israël II, 338—371. 456 *sqq.* — Ders., *Theol. Tijdschrift* 1875, *p.* 632—650 (Anzeige von Wellhausens Schrift).

Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte. Greifswald 1874.

Cohen, Les Pharisiens. 2 *vols. Paris* 1877.

Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie. Leipzig 1880. Neue unveränderte Ausgabe unter dem Titel: Die Lehren des Talmud, quellenmäßig, systematisch und gemeinverständlich dargestellt. Leipzig 1886. 2. verb. Aufl. unter dem Titel: Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 1897.

Reuß, Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments (1881) §§ 396. 546. 548—554.

Baneth, Über den Ursprung der Sadokäer und Boethosäer (Magazin für die

Wissensch. des Judenth. IX. Jahrg., 1882, S. 1—37. 61—95. Auch separat als Leipziger Doktor-Dissertation).

Hamburger, Real-Enz. für Bibel und Talmud, Abt. II (1883) S. 1038—1059 (Art. „Sadducäer etc." Vgl. auch die Artikel: Amhaarez, Chaber, Chassidim, Zaddikim).

Montet, Essai sur les origines des partis saducéen et pharisien et leur histoire jusqu'à la naissance de Jésus-Christ. Paris 1883 (vgl. Theol. Litztg. 1883, 169). — Derselbe, *Le premier conflit entre Pharisiens et Saducéens, d'après trois documents orientaux* (*Journal asiatique* VIIIme *Série t.* IX, 1887, *p.* 415—423).

Sieffert, Art. „Sadducäer und Pharisäer" in Herzogs Real-Enz. 2. Aufl. XIII, 1884, S. 210—244. 3. Aufl. XV, 1904, S. 264—292.

Edersheim, The life and times of Jesus the Messiah (1884) I, 310—324. |

Krüger, Über die sieben oder acht Arten schlechter Frömmigkeit (Theol. Quartalschr. 1887, S. 429—460, 599—631, 702) [gelehrt, aber ohne brauchbares Resultat].

Davaine, Le Saducéisme, étude historique et dogmatique. Thèse, Montauban 1888 (147 *p.*).

Narbel, Étude sur le parti pharisien, son origine et son histoire. Thèse, Paris 1891 (257 *p.*).

Krüger, Beiträge zur Kenntnis der Pharisäer und Essener (Theol. Quartalschr. 1894, S. 431—496).

Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896, S. 123—256 (wichtig für die Vorgeschichte der pharis. Partei).

Eaton, Art. „*Pharisees*" in *Hastings' Dictionary of the Bible* III, 1900, *p.* 820—829. — Ders., Art. „*Sadducees*" *ibid.* IV, 1902, *p.* 349—352.

Cowley, Art. „*Sadducees*" in: *Encyclopaedia Biblica* IV, 1903, *col.* 4234 ff. — *Prince*, Art. „*Scribes and Pharisees*" *ib. col.* 4321 ff.

Elbogen, Die Religionsanschauungen der Pharisäer mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe Gott und Mensch. 1904.

Lafay, Les Sadducéens. Thèse, Lyon 1904. (95 *p.*)

Kohler, Art. „*Pharisees*" in: *The Jewish Encyclopedia* IX, 1905, *p.* 661—666. — Ders., Art. „*Sadducees*" *ibid.* X, 1905, *p.* 630—633.

Wünsche, Jesu Conflict mit den Pharisäern und Schriftgelehrten wegen Unterlassung des Händewaschens seiner Schüler (Vierteljahrsschr. für Bibelkunde Bd. II, 1905, S. 113—163).

Schlatter, Geschichte Israels 2. Aufl. 1906, S. 102—122.

Hölscher, Der Sadduzäismus, eine kritische Untersuchung zur späteren jüdischen Religionsgeschichte, 1906 (dagegen: Theol. Litztg. 1907, 200—203).

Die Zeugnisse des Josephus.

Bell. Jud. II, 8, 14: *Φαρισαῖοι μὲν οἱ μετὰ ἀκριβείας δοκοῦντες ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα καὶ τὴν πρώτην ἀπάγοντες αἵρεσιν, εἱμαρμένῃ τε καὶ θεῷ προσάπτουσι πάντα, καὶ τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια καὶ μὴ κατὰ τὸ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἱμαρμένην· ψυχήν δὲ πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην,*

τὰς δὲ τῶν φαύλων ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι. Σαδδουκαῖοι δέ, τὸ δεύτερον τάγμα, τὴν μὲν εἱμαρμένην παντάπασιν ἀναιροῦσι, καὶ τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν ἢ ἐφορᾶν τίθενται, φασὶ δ' ἐπ' ἀνθρώπων ἐκλογῇ τό τε καλὸν καὶ τὸ κακὸν προκεῖσθαι, καὶ τὸ κατὰ γνώμην ἑκάστῳ τούτων ἑκατέρῳ προσιέναι. Ψυχῆς τε τὴν διαμονὴν καὶ τὰς καθ' Ἅιδου τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναιροῦσι. Καὶ Φαρισαῖοι μὲν φιλάλληλοί τε καὶ τὴν εἰς τὸ κοινὸν ὁμόνοιαν ἀσκοῦντες. Σαδδουκαίων δὲ καὶ πρὸς ἀλλήλους τὸ ἦθος ἀγριώτερον, αἵ τε ἐπιμιξίαι πρὸς τοὺς ὁμοίους ἀπηνεῖς ὡς πρὸς ἀλλοτρίους.

Antt. XIII, 5, 9: *Κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν, αἳ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων διαφόρως ὑπελάμβανον· ὧν ἡ μὲν Φαρισαίων ἐλέγετο, ἡ δὲ Σαδδουκαίων, ἡ τρίτη δὲ Ἐσσηνῶν. Οἱ μὲν οὖν Φαρισαῖοι τινὰ καὶ οὐ πάντα τῆς εἱμαρμένης ἔργον εἶναι λέγουσιν, τινὰ δ' ἐφ' ἑαυτοῖς ὑπάρχειν, συμβαίνειν τε καὶ μὴ γίνεσθαι. Τὸ δὲ τῶν Ἐσσηνῶν γένος πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται, καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ' ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾷ. Σαδδουκαῖοι δὲ τὴν μὲν εἱμαρμένην ἀναιροῦσιν, οὐδὲν εἶναι ταύτην ἀξιοῦντες, οὐδὲ κατ' αὐτὴν τὰ ἀνθρώπινα τέλος λαμβάνειν, ἅπαντα δ' ἐφ' ἡμῖν αὐτοῖς τίθενται, ὡς καὶ τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἡμᾶς αὐτοὺς γινομένους καὶ τὰ χείρω παρὰ τὴν ἡμετέραν ἀβουλίαν λαμβάνοντας.*

Antt. XIII, 10, 5: *[Οἱ Φαρισαῖοι] τοσαύτην ἔχουσι τὴν ἰσχὺν παρὰ τῷ πλήθει ὡς καὶ κατὰ βασιλέως τι λέγοντες καὶ κατ' ἀρχιερέως εὐθὺς πιστεύεσθαι.* |

Antt. XIII, 10, 6: *Ἄλλως τε καὶ φύσει πρὸς τὰς κολάσεις ἐπιεικῶς ἔχουσιν οἱ Φαρισαῖοι.*

Ibid.: *Νόμιμά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς, ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωυσέως νόμοις, καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα τὸ Σαδδουκαίων γένος ἐκβάλλει, λέγον ἐκεῖνα δεῖν ἡγεῖσθαι νόμιμα τὰ γεγραμμένα, τὰ δ' ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν. Καὶ περὶ τούτων ζητήσεις αὐτοῖς καὶ διαφορὰς γίνεσθαι συνέβαινε μεγάλας, τῶν μὲν Σαδδουκαίων τοὺς εὐπόρους μόνον πειθόντων, τὸ δὲ δημοτικὸν οὐχ ἑπόμενον αὐτοῖς ἐχόντων, τῶν δὲ Φαρισαίων τὸ πλῆθος σύμμαχον ἐχόντων.*

Antt. XVII, 2, 4: *Ἦν γάρ μόριόν τι Ἰουδαϊκῶν ἀνθρώπων ἐπ' ἐξακριβώσει μέγα φρονοῦν τοῦ πατρίου νόμου, οἷς χαίρειν τὸ θεῖον προσποιουμέν[ων]οις ὑπῆκτο ἡ γυναικωνῖτις· Φαρισαῖοι καλοῦνται, βασιλεῖ δυνάμενοι μάλιστα ἀντιπράσσειν, προμηθεῖς, κἀκ τοῦ προὔπτου εἰς τὸ πολεμεῖν τε καὶ βλάπτειν ἐπηρμένοι*[1].

---

1) Diese pharisäerfeindlichen Worte stammen offenbar nicht aus Josephus' Feder, sondern sind von ihm aus Nikolaus Damascenus abgeschrieben (vgl. *Derenbourg p.* 123 *not.*). Um so wertvoller sind sie als Korrektiv gegen die

Antt. XVIII, 1, 2: Ἰουδαίοις φιλοσοφίαι τρεῖς ἦσαν ἐκ τοῦ πάνυ ἀρχαίου τῶν πατρίων, ἥ τε τῶν Ἐσσηνῶν καὶ ἡ τῶν Σαδδουκαίων· τρίτην δὲ ἐφιλοσόφουν οἱ Φαρισαῖοι λεγόμενοι. Καὶ τυγχάνει μέντοι περὶ αὐτῶν ἡμῖν εἰρημένα ἐν τῇ δευτέρᾳ βίβλῳ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου, μνησθήσομαι δὲ ὅμως καὶ νῦν αὐτῶν ἐπ' ὀλίγον.

§ 3: Οἵ τε γὰρ Φαρισαῖοι τὴν δίαιταν ἐξευτελίζουσιν, οὐδὲν εἰς τὸ μαλακώτερον ἐνδιδόντες, ὧν τε ὁ λόγος κρίνας παρέδωκεν ἀγαθῶν, ἕπονται τῇ ἡγεμονίᾳ, περιμάχητον ἡγούμενοι τὴν φυλακὴν ὧν ὑπαγορεύειν ἠθέλησε. Τιμῆς γε τοῖς ἡλικίᾳ προήκουσι παραχωροῦσιν, οὐδὲν ἐπ' ἀντιλέξει τῶν εἰσηγηθέντων ταῦτα οἱ[2] θράσει ἐπαιρόμενοι. Πράσσεσθαί τε εἱμαρμένῃ τὰ πάντα ἀξιοῦντες, οὐδὲ τοῦ ἀνθρωπείου τὸ βουλόμενον τῆς ἐπ' αὐτοῖς ὁρμῆς ἀφαιροῦνται, δοκῆσαν τῷ θεῷ κρᾶσιν γενέσθαι καὶ τῷ ἐκείνης βουλευτηρίῳ καὶ τῶν ἀνθρώπων τὸ ἐθελῆσαν[3] προσχωρεῖν μετ' ἀρετῆς ἢ κακίας. | Ἀθάνατόν τε ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς εἶναι, καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιώσεις τε καὶ τιμὰς οἷς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονε, καὶ ταῖς μὲν εἱργμὸν ἀΐδιον προτίθεσθαι, ταῖς δὲ ῥᾳστώνην τοῦ ἀναβιοῦν. Καὶ δι' αὐτὰ τοῖς τε δήμοις πιθανώτατοι τυγχάνουσι, καὶ ὁπόσα θεῖα εὐχῶν τε ἔχεται καὶ ἱερῶν ποιήσεως ἐξηγήσει τῇ ἐκείνων τυγχάνουσι πρασσόμενα. Εἰς τοσόνδε ἀρετῆς αὐτοῖς αἱ πόλεις ἐμαρτύρησαν ἐπιτηδεύσει τοῦ ἐπὶ πᾶσι κρείσσονος ἔν τε τῇ διαίτῃ τοῦ βίου καὶ λόγοις.

§ 4: Σαδδουκαίοις δὲ τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασι, φυλακῇ δὲ οὐδαμῶς τινων μεταποίησις αὐτοῖς ἢ τῶν νόμων· πρὸς γὰρ τοὺς διδασκάλους σοφίας, ἣν μετίασιν, ἀμφιλογεῖν ἀρετὴν ἀριθμοῦσιν. Εἰς ὀλίγους δὲ ἄνδρας οὗτος ὁ λόγος ἀφίκετο, τοὺς μέντοι πρώτους τοῖς ἀξιώμασι, πράσσεταί τε ἀπ' αὐτῶν οὐδὲν ὡς εἰπεῖν· ὁπότε γὰρ ἐπ' ἀρχὰς παρέλθοιεν, ἀκουσίως μὲν καὶ κατ' ἀνάγκας, προσχωροῦσι δ' οὖν οἷς ὁ Φαρισαῖος λέγει, διὰ τὸ μὴ ἄλλως ἀνεκτοὺς γενέσθαι τοῖς πλήθεσιν.

Antt. XX, 9, 1: αἵρεσιν δὲ μετῄει τὴν Σαδδουκαίων, οἵπερ εἰσὶ περὶ τὰς κρίσεις ὠμοὶ παρὰ πάντας τοὺς Ἰουδαίους, καθὼς ἤδη δεδηλώκαμεν.

---

schönfärbende Darstellung des Josephus. — Die Textüberlieferung der Stelle ist schwankend. In dem oben nach guter Überlieferung gegebenen Wortlaut ist meines Erachtens nur προσποιουμένων οἷς in προσποιουμένοις zu ändern (*quibus se deo caros esse simulantibus addictae erant feminae*, wie bereits Hudson übersetzt). Niese liest: ἐπ' ἐξακριβώσει μέγα φρονοῦν τοῦ πατρίου καὶ νόμων οἷς χαίρει τὸ θεῖον προσποιουμένων, οἷς ὑπῆκτο ἡ γυναικωνῖτις, Φαρισαῖοι καλοῦνται, βασιλεῖ δυναμένῳ μάλιστα πράσσειν προμηθεῖς u. s. w., ein Text, dessen Richtigkeit mir äußerst fragwürdig erscheint.

2) Die Worte ταῦτα οἱ, welche in der *Epitome* fehlen, sind wohl zu tilgen.

3) So wohl richtig die *Epitome*. — Die *codd.* haben τῷ ἐθελήσαντι oder τῷ θελήσαντι.

Vita 2 *fin.*: ἠρξάμην πολιτεύεσθαι τῇ Φαρισαίων αἱρέσει κατακολουθῶν, ἣ παραπλήσιός ἐστι τῇ παρ᾽ Ἕλλησι Στωικῇ λεγομένῃ.

Vita 38: τῆς δὲ Φαρισαίων αἱρέσεως, οἳ περὶ τὰ πάτρια νόμιμα δοκοῦσι τῶν ἄλλων ἀκριβείᾳ διαφέρειν.

Die Zeugnisse der Mischna.

a) Über Peruschim und Zaddukim.

Jadajim IV, 6: „Die Zaddukim sprachen zu den Peruschim: Wir müssen euch Peruschim tadeln, daß ihr behauptet, heilige Schriften verunreinigen die Hände, aber gegnerische Bücher (ספרי המירם richtiger ספרי המירס = Bücher des Homeros)[4] verunreinigen die Hände nicht. Hierauf erwiderte Rabban Jochanan ben Sakkai: Ist dies etwa das Einzige dieser Art, was man den Peruschim vorwerfen kann? Sie sagen auch: Die Knochen eines Esels sind rein und die des Hohenpriesters Jochanan unrein. Darauf erwiderten jene: Nach Verhältnis der Liebe erklärt man die Gebeine für unrein, damit nicht etwa jemand aus den Knochen seines Vaters oder seiner | Mutter Löffel mache. Hierauf versetzte er: Nur so ist es auch mit den heiligen Schriften ein Beweis der Liebe, daß man die Hände für verunreinigt erklärt, während die gegnerischen Bücher (Bücher des Homeros?) nicht geliebt werden, daher ihre Berührung nicht verunreinigt".

Ibid. IV, 7: „Die Zaddukim sprachen ferner: Wir müssen euch Peruschim tadeln, daß ihr die Strömung (beim Gießen in ein unreines Gefäß) für rein erklärt. Die Peruschim erwiderten: Wir müssen euch Zaddukim tadeln, daß ihr dennoch einen aus dem Begräbnisplatze kommenden Kanal für rein erklärt. — Die Zaddukim sprachen ferner: Wir müssen euch Peruschim tadeln, daß ihr saget: Wenn mein Ochse oder Esel Schaden anrichten, bin ich Ersatz schuldig, und wenn mein Knecht oder meine Magd Schaden anrichten, bin ich frei. Wenn ich für Ochs oder Esel, für welche ich keine gesetzlichen Pflichten habe, Ersatz zahlen muß, wie sollte ich nicht für das, was mein Knecht und meine Magd tun, für welche ich doch gesetzliche Pflichten habe, Ersatz schuldig sein? Sie erwiderten: Nicht was von Ochs und Esel gilt, die keinen Verstand haben, kann von Knecht und Magd gelten, die Verstand haben. Denn sonst könnten sie, wenn ich sie böse mache, eines anderen Feld anzünden und mich zu Zahlungen nötigen".

Ibid. IV, 8: „Ein galiläischer Ketzer[5] sprach einst: Ich tadle euch Peruschim, daß ihr in den Scheidebrief den Namen des Regenten mit dem des

4) Ich zweifle nicht, daß „Homeros" zu lesen ist; ס und ם sind in den Handschriften oft kaum zu unterscheiden. Mancherlei Erklärungsversuche s. bei: *Buxtorf*, *Lex. Chald. col.* 1256 *sq.* (*s. v.* מירם). Levy, Neuhebr. Wörterb. I, 476. Perles, *Revue des études juives* III, 1881, *p.* 109 *sqq.* Weil ebendas. III, 276 *sqq.* *Edersheim*, *The life and times of Jesus the Messiah* I, 1884, *p.* 23 *not.* *Kohut*, *Jewish Quarterly Review* III, 1891, *p.* 546—548.

5) Nach den besten Zeugen (*cod. de Rossi* 138, Cambridger Handschrift, *editio princeps* der Mischna 1492) ist hier und im folgenden statt צדוקי גלילי zu lesen מין גלילי.

Mose schreibet. Darauf erwiderten die Peruschim: Wir müssen dich tadeln, galiläischer Ketzer, daß ihr dennoch den Namen des Herrschers und den Namen Gottes auf ein Blatt schreibet, und noch dazu jenen oben und diesen unten. Denn in der Schrift steht (*Exod.* 5, 2): Pharao sprach: Wer ist Jahve, daß ich ihm gehorchen und Israel entlassen müßte?"

Chagiga II, 7: „Die Kleider von Am-haarez sind Midras (מִדְרָס, d. h. durch Druck verunreinigt) für Peruschim; die der Peruschim sind Midras für die, welche Hebe essen; die der letzteren sind Midras für die, welche Heiliges essen; und die der letzteren sind Midras für die mit Entsündigungswasser Sprengenden"[6].

Sota III, 4: „R. Josua pflegte zu sagen: Ein törichter Frommer, ein kluger Gottloser, eine pharisäische Frau (אִשָּׁה פְרוּשָׁה) und Leiden von Peruschim verderben die Welt"[7]. |

Erubin VI, 2: „Rabban Gamaliel erzählt: Einst wohnte ein Zadduki mit uns in einem Maboi (einer zum Zweck des freieren Sabbathverkehrs abgesperrten Straße) in Jerusalem. Da sprach mein Vater zu uns: Bringet eilig alle Geräte in den Maboi, ehe der Zadduki etwas dahin bringe und ihn für euch unerlaubt mache. R. Juda führt den Ausspruch anders an: Tut eilig, was ihr zu tun habt im Maboi, ehe der Zadduki etwas dahin bringe und ihn für euch unerlaubt mache"[8].

---

6) Über die Bedeutung von Am-haarez (עם הארץ) s. weiter unten. — „Die, welche Hebe essen" sind die Priester und deren Angehörige; „die welche Heiliges essen" sind die Dienst tuenden Priester. Jede folgende Kategorie steht in der Heiligkeit und Reinheit immer um einen Grad höher als die vorhergehende, weshalb die Kleider der vorhergehenden für sie als unrein und unerlaubt gelten. Vgl. zur Erläuterung Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* מדרס (III, 33f.) und die Übersetzung in der unter Josts Leitung herausgegebenen Mischna. Die breite Erörterung von Krüger über *Chagiga* II, 7 (Theol. Quartalschr. 1894, S. 431—442) mischt Fremdartiges ein.

7) Der Sinn scheint zu sein, daß bei einer Verbindung unvereinbarer Gegensätze die Welt nicht bestehen kann. Die Ausleger erklären freilich anders. S. Surenhusius' Mischna III, 218 ff. Chwolson, Das letzte Passamahl Christi (*Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg*, VII[e] *Série, tome* XLI, No. 1, 1892) S. 115.

8) Die Erklärung der schwierigen Mischna ist streitig, und die Schwierigkeit wird erhöht durch das Schwanken der Lesart im letzten Satze (s. die Anmerkung in Josts Mischna und die Kommentare bei Surenhusius II, 108 f.). Die allgemeine Regel, welche bei dem angeführten Spezialfalle vorausgesetzt wird, ist die, daß mehrere Israeliten, welche in einem gemeinsamen Hofe oder einer abgesperrten Straße wohnen, diesen Raum für ihren Privat-Bereich erklären können, indem sie vor Sabbath-Anbruch gemeinsam etwas Speise daselbst niederlegen. Ist dies geschehen, so dürfen in diesem Bereich auch am Sabbath Gegenstände hin- und hergetragen werden, während es in einem öffentlichen Bereiche verboten ist. Die gemeinsame Besitzergreifung durch Niederlegen von Speise ist jedoch nur dann gestattet, wenn alle Anwohner Israeliten sind. Hat ein Heide oder ein Israelite, der das Recht des Erub nicht anerkennt, Anteil am Hof oder an der Straße, so ist die Sache nicht ausführbar (*Erubin* VI, 1). Man wußte jedoch auch hier zu helfen. Einem Heiden kann sein Besitzrecht abgemietet, und ein Sadduzäer kann veran-

Makkoth I, 6: „Falsche Zeugen werden nur dann hingerichtet, wenn bereits das Urteil über den von ihnen Angeschuldigten gefällt worden. Die Zaddukim sagen nämlich: Nur dann, wenn er bereits hingerichtet worden; weil es heißt (*Deut.* 19, 21): Seele um Seele. Allein die Gelehrten widerlegten dies, da es heißt (*Deut.* 19, 19): Ihr sollt ihm tun, wie er gedachte seinem Bruder zu tun. Also ist sein Bruder noch da".

Para III, 3 hat nur der gedruckte Vulgär-Text צדוקים. Die besseren Zeugen haben מינים[9].

Para III, 7: „Man verunreinigte absichtlich den die rote Kuh verbrennenden Priester, wegen der Zaddukim, damit sie nicht behaupten, die Kuh werde nur von solchen bereitet, die durch den Sonnenuntergang rein geworden".

Nidda IV, 2: „Die Töchter der Zaddukim sind, wenn sie in den Wegen ihrer Väter wandeln, den Samaritanerinnen gleich. Wandeln sie offenkundig in den Wegen Israels, so sind sie wie Israelitinen. R. Jose sagt: Sie werden alle wie Israelitinen angesehen, wenn nicht erwiesen ist, daß sie in den Wegen ihrer Väter wandeln". |

b) Über Chaber und Am-haarez.

Demai II, 3: „Wer es auf sich nimmt, ein Chaber (חָבֵר) zu sein, verkauft an den Am-haarez (עַם הָאָרֶץ) weder feuchte noch trockene Früchte, kauft von ihm keine feuchten, kehrt nicht als Gast bei ihm ein und nimmt ihn nicht in seinem Gewande als Gast auf. R. Juda sagt: Er darf auch kein kleines Vieh ziehen[10], nicht leichtsinnig sein mit Gelübden und mit Scherzen, sich nicht an Toten verunreinigen; muß dagegen im Schulhause aufwarten. Man erwiderte ihm aber: Dies alles kommt nicht zur Hauptsache".

Demai VI, 6: „Die Schule Schammais sagt: Man verkauft Oliven keinem anderen als einem Chaber. Die Schule Hillels sagt: Auch wohl einem, der stets verzehntet. Die Sorgfältigen aus der Schule Hillels richteten sich indeß hierin nach der Schule Schammais".

Demai VI, 9: „Wenn ein Chaber und ein Am-haarez ihren Vater, der ein Am-haarez gewesen, beerben, so kann jener sagen: Nimm du den Weizen an dieser, ich will den Weizen an jener Stelle nehmen; du den Wein von dieser, ich den Wein von jener Stelle. Aber er darf nicht zu ihm sagen: Nimm du Weizen, ich Gerste; du das Feuchte, ich das Trockene"[11].

laßt werden, auf dasselbe für den Sabbath zu verzichten (Maimonides, *Hilchoth Erubin* II u. V, 16, Petersburger Übersetzung Bd. II S. 253 ff. 286 f. Schwarz, Die Tosifta des Tractates Erubin 1882, S. 59 ff.). In der Mischna ist aber dieser Punkt noch streitig (*Erubin* VI, 1); und der angeführte Spezialfall scheint zu lehren, daß die strengen Israeliten dem Sadduzäer einfach zuvorkommen können, während andererseits auch dem Sadduzäer dasselbe Recht zusteht.

9) So *cod. de Rossi* 138, die Cambridger Handschrift, und die *editio princeps* der Mischna (Neapel 1492).

10) Weil die Schafhirten den fremden Acker nicht schonen.

11) Das Interesse ist dabei die richtige Verzehntung aller Fruchtarten durch den Chaber.

Demai VI, 12: „Sagt ein Am-haarez zu einem Chaber: Kaufe mir ein Bündel Kräuter, kaufe mir ein feines Brot, so kann dieser ohne besondere Bemerkung kaufen und ist frei von der Zehntpflicht. Hat er aber hinzugesetzt: Dies kaufe ich für mich und jenes für meinen Freund, und sie werden vermengt, so muß er alles verzehnten, selbst wenn letzteres hundert wären (nämlich hundertmal so viel wie seine eigenen)".

Schebiith V, 9 = *Gittin* V, 9: „Eine Frau darf einer anderen, die wegen Schebiith (Genuß von Früchten des siebenten Jahres) verdächtig ist, ein Mehlsieb und ein Kornsieb, eine Handmühle und einen Ofen leihen; aber nicht ihr lesen oder mahlen helfen. Die Frau eines Chaber darf der Frau eines Am-haarez ein Mehlsieb und ein Kornsieb leihen, auch ihr lesen und mahlen und sieben helfen. Aber sobald sie Wasser auf das Mehl gegossen, darf sie nicht weiter mit anrühren [12], denn man darf die Übertreter nicht unterstützen. Übrigens hat man dies letztere nur erlaubt um des Friedens willen, wie man den Heiden im siebenten Jahre zur Arbeit Glück wünschen darf, aber nicht dem Israeliten u. s. w."

Bikkurim III, 12: „R. Juda sagt: Der Priester darf die Erstlinge nur einem Chaber als Geschenk geben".

Tohoroth VII, 4: „Wenn die Frau eines Chaber die eines Am-haarez in ihrem Hause an der Mühle mahlend verließ, so ist, wenn die Mühle still steht, das Haus unrein; wenn sie noch mahlt, nur das unrein, was jene mittelst Ausstreckung der Hand berühren kann. Sind zwei solche Frauen da, so ist nach R. Meir alles unrein, weil, während die eine mahlt, die andere alles berühren kann, nach den Gelehrten auch dann nur das, was jede mittelst Ausstreckung der Hand berühren kann".

Tohoroth VIII, 5: „Wenn die Frau eines Am-haarez in das Haus eines Chaber eintritt, um dessen Sohn oder Tochter oder Vieh herauszuholen, so bleibt das Haus rein, weil sie keine Erlaubnis hat, darin zu verweilen".

Die Priester und die Schriftgelehrten sind die beiden maßgebenden Faktoren, durch welche die innere Entwickelung Israels seit dem Exil bestimmt ist. Zur Zeit Esras sind sie im wesentlichen noch identisch. Seit Beginn der griechischen Zeit gingen sie mehr und mehr auseinander. Um die Zeit der makkabäischen Kämpfe entwickelten sich aus ihnen zwei Parteien, die geradezu in einen scharfen Gegensatz gegeneinander traten. Aus den Kreisen der Priester ging die sadduzäische Partei hervor, aus den Kreisen der Schriftgelehrten die Partei der Pharisäer. Beide Parteien kennen wir namentlich aus den Zeugnissen des Josephus und des Neuen Testamentes als zwei einander feindlich gegenüberstehende Kreise. Man verschließt sich aber von vornherein das Verständnis ihres Wesens, wenn man den Gegensatz zwischen beiden als einen wirklich begrifflichen auffaßt. Die Pharisäer sind ihrem Wesen nach die streng Gesetzlichen,

---

12) Der Grund liegt hier in den Gesetzen über rein und unrein. S. die Kommentare.

die Sadduzäer aber sind zunächst nichts anderes als die Aristokraten, die durch die geschichtliche Entwickelung allerdings zur Opposition gegen die pharisäische Gesetzlichkeit gedrängt worden sind, bei denen aber dies letztere nicht das eigentlich grundlegende Moment ihres Wesens bildet. Man gewinnt daher ein schiefes Bild, wenn man die Differenzen zwischen beiden Punkt für Punkt einander gegenüberstellt. Die Charakteristik der Pharisäer hat vielmehr auszugehen von ihrer gesetzlichen Richtung, die der Sadduzäer von ihrer sozialen Stellung[13].

I. Die Pharisäer.

Die Pharisäer sind ihrem Wesen nach einfach diejenigen, welche es mit der Auslegung und Beobachtung des Gesetzes besonders genau nehmen, also die streng Gesetzlichen, die sichs auch Mühe und Entbehrungen kosten ließen, das Gesetz pünktlich zu erfüllen. „Sie gelten dafür, mit Genauigkeit die Gesetze auszulegen“[14]. „Sie | tun sich etwas zugute auf die genaue Auslegung des väterlichen Gesetzes“[15]. „Sie verzichten auf den Lebensgenuß und geben sich in nichts der Bequemlichkeit hin“[16]. Sie sind also diejenigen, welche das von den Schriftgelehrten aufgestellte Ideal eines gesetzlichen Lebens mit Ernst und Konsequenz auch praktisch durchzuführen sich bestrebten. Damit ist schon gesagt, daß sie die klassischen Repräsentanten derjenigen Richtung sind, welche die innere Entwickelung Israels in der nachexilischen Zeit überhaupt eingeschlagen hat. Was von dieser überhaupt gilt, gilt in spezifischer Weise von der pharisäischen Partei. Sie ist das eigentliche Kernvolk, das sich von der übrigen Masse nur durch größere Strenge und Konsequenz unterscheidet. Die Basis all ihrer Bestrebungen ist darum das Gesetz in derjenigen komplizierten Ausbildung, welche ihm durch die jahrhundertelange Arbeit der Schriftgelehrten gegeben worden war. Dieses pünktlich durchzuführen, ist der Anfang und das Ende all

13) Der oben ausgesprochene Gedanke, daß der Gegensatz zwischen beiden kein begrifflicher ist, ist zum erstenmal von Wellhausen präzise formuliert worden.

14) *Bell. Jud.* II, 8, 14: *οἱ μετὰ ἀκριβείας δοκοῦντες ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα.* — *Vita* 38: *οἳ περὶ τὰ πάτρια νόμιμα δοκοῦσι τῶν ἄλλων ἀκριβείᾳ διαφέρειν.* — Vgl. Apgesch. 22, 3. 26, 5. Phil. 3, 5.

15) *Antt.* XVII, 2, 4: *ἐπ' ἐξακριβώσει μέγα φρονοῦν τοῦ πατρίου νόμου.*

16) *Antt.* XVIII, 1, 3: *τὴν δίαιταν ἐξευτελίζουσιν, οὐδὲν εἰς τὸ μαλακώτερον ἐνδιδόντες.*

ihrer Bestrebungen. Zur Charakteristik des Pharisäismus dient daher alles das, was über die Ausbildung des jüdischen Rechtes durch die Arbeit der Schriftgelehrten bereits oben (§ 25, III) ausgeführt worden ist; ferner auch alles das, was über das Wesen der jüdischen Gesetzlichkeit noch weiter unten (§ 28) mitzuteilen sein wird. Die dort charakterisierte Gesetzlichkeit ist eben die pharisäische. — Wie aber der Pharisäismus auf dem Boden des durch die Schriftgelehrten ausgebildeten Gesetzes ruht, so hat er seinerseits auch wieder die weitere Entwickelung des jüdischen Rechtes beherrscht. Nachdem einmal die pharisäische Partei als solche sich gebildet hatte, sind aus ihrem Schoße alle namhafteren Schriftgelehrten hervorgegangen; wenigstens alle diejenigen, welche die Entwickelung für die Zukunft bestimmt haben. Es hat wohl auch sadduzäische Schriftgelehrte gegeben. Ihre Arbeit hat aber in der Geschichte keine Spuren zurückgelassen. Die einflußreichen Schriftgelehrten gehörten alle der pharisäischen Partei an. Das darf als selbstverständlich vorausgesetzt werden und wird dadurch bestätigt, daß in den wenigen Fällen, wo überhaupt die Parteistellung der Schriftgelehrten namhaft gemacht wird, sie regelmäßig als Pharisäer bezeichnet werden[17]. |

Nach dem Gesagten versteht es sich von selbst, daß die Pharisäer nicht nur die schriftliche Thora, sondern ebenso auch das durch die Schriftgelehrten ausgebildete „mündliche Gesetz" für verbindlich erklärten. Diese ganze Fülle von Satzungen galt ja nur als die korrekte Auslegung und Weiterbildung der schriftlichen Thora. Mit dem Eifer für diese war von selbst auch der Eifer für jene gegeben. So heißt es denn ausdrücklich bei Josephus: „Die Pharisäer haben dem Volke aus der Überlieferung der Väter (*ἐκ πατέρων διαδοχῆς*) viele Gesetze auferlegt, die nicht geschrieben sind im Gesetze Mosis"[18]. Als Johannes Hyrkan sich von den Pharisäern abwandte, schaffte er die Satzungen ab, welche die Pharisäer eingeführt hatten *κατὰ τὴν πατρῴαν παράδοσιν*, und bei der Restauration unter Alexandra wurden dieselben wiederhergestellt[19]. Auch im Neuen Testamente ist das Wertlegen der Pharisäer auf die *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* bezeugt (*Marc.* 7, 3. *Mt.* 15, 2). Daß das ganze rabbinische Judentum hinsichtlich dieser *παράδοσις* denselben Standpunkt vertritt,

---

17) *Antt.* XV, 1, 1: *Πολλίων ὁ Φαρισαῖος καὶ Σαμαίας ὁ τούτου μαθητής.* Ebenso *Antt.* XV, 10, 4. — Apgesch. 5, 34: *τὶς ἐν τῷ συνεδρίῳ Φαρισαῖος ὀνόματι Γαμαλιήλ.* — *Jos. Vita* 38: *ὁ δὲ Σίμων οὗτος ἦν πόλεως μὲν Ἱεροσολύμων, γένους δὲ σφόδρα λαμπροῦ, τῆς δὲ Φαρισαίων αἱρέσεως.*

18) *Antt.* XIII, 10, 6.

19) *Antt.* XIII, 16, 2.

ist bereits oben (S. 394 f.) gezeigt worden. Die Halacha oder das traditionelle Recht, wie es durch die Arbeit der Schriftgelehrten ausgebildet und festgestellt worden ist, wird für ebenso rechtsverbindlich erklärt, wie die schriftliche Thora. „R. Eleasar aus Modein sagte: Wer die Schrift auslegt im Widerspruch mit der Überlieferung (שֶׁלֹּא כַהֲלָכָה), hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt“ [20]. Unter den Ursachen, um derentwillen Kriegsstürme über das Land kommen, werden u. a. auch genannt „Leute, die das Gesetz auslegen im Widerspruch mit der Überlieferung“ (שֶׁלֹּא כַהֲלָכָה) [21]. Die traditionelle Auslegung und das traditionelle Recht wird also für schlechthin bindend erklärt. Und es ist dabei nur konsequent, wenn die Abweichung von diesem sogar für strafbarer erklärt wird als die Abweichung von der schriftlichen Thora. „Es ist strafbarer, gegen die Verordnungen der Schriftgelehrten zu lehren, als gegen die Thora selbst“ [22]. Wenn die traditionelle Auslegung bindend ist, so ist ja in der Tat sie, und nicht das geschriebene Gesetz die entscheidende Instanz. Nichts anderes als dieses feste Traditionsprinzip des Pharisäismus ist auch gemeint mit der schönen Redensart des Josephus, daß die Pharisäer sich keinen Widerspruch gegen die Anordnungen der dem | Alter nach Vorangehenden erlauben [23]. Immerhin ist in diesen Worten des Josephus noch unendlich viel mehr Einsicht enthalten, als in der Behauptung Geigers, daß der Pharisäismus „das Prinzip der fortschreitenden Entwickelung“ sei, und der Protestantismus nur „das volle Spiegelbild des Pharisäismus“ [24].

Wie in der Stellung zum Gesetz, so vertritt der Pharisäismus auch in den religiösen und dogmatischen Anschauungen lediglich den orthodoxen Standpunkt des späteren Judentums. Als charakteristisch für die Pharisäer im Unterschied von den Sadduzäern werden in dieser Hinsicht teils von Josephus teils im Neuen Testamente folgende Punkte hervorgehoben.

1) Die Pharisäer lehren, „daß jede Seele unvergänglich sei, aber nur die der Guten in einen anderen Leib übergehe, die der Bösen hingegen mit ewiger Pein gestraft werde“ [25]; oder, wie es an einer andern Stelle heißt, „sie haben den Glauben, daß den

20) *Aboth* III, 11.
21) *Aboth* V, 8.
22) *Sanhedrin* XI, 3.
23) *Antt.* XVIII, 1, 3.
24) Geiger, Sadducäer und Pharisäer (Separat-Abdruck) S. 35.
25) *Bell. Jud.* II, 8, 14. — Daß Josephus den Pharisäern hiermit nicht die Lehre von der Seelenwanderung zuschreiben will, beweist die folgende Stelle.

Seelen eine unsterbliche Kraft zukomme, und daß es unter der Erde Strafen und Belohnungen gebe für diejenigen (Seelen), welche im Leben der Tugend oder Schlechtigkeit sich hingaben, und daß den einen ewiges Gefängnis bestimmt sei, den andern aber die Möglichkeit, ins Leben zurückzukehren"[26]. Die Sadduzäer dagegen sagen, es gebe keine Auferstehung (*μὴ εἶναι ἀνάστασιν Mt* 22, 23. *Mc.* 12, 18. *Lc.* 20, 27. *Act.* 23, 8; vgl. 4, 1—2). „Sie leugnen die Fortdauer der Seele und die Strafen und Belohnungen in der Unterwelt"[27] „Die Seelen vergehen nach ihrer Lehre zugleich mit den Körpern"[28]. — Was hier von Josephus in philosophierender Manier als Lehre der Pharisäer dargestellt wird, ist einfach der jüdische Vergeltungs- und Auferstehungsglaube, wie er schon durch das Buch Daniel (*Daniel* 12, 2) und von da an durch die gesamte jüdische Literatur, auch durch das Neue Testament, als Gemeinbesitz des genuinen Judentums bezeugt ist. Die Gerechten werden auferstehen zum ewigen Leben in der Herrlichkeit des messianischen Reiches, die Ungerechten aber werden mit ewiger Pein gestraft werden. Der Kern dieses Glaubens ist auch nicht eine bloße philosophische Schulmeinung in betreff der Unsterblich|keit, sondern es hängt daran das direkt religiöse Interesse des persönlichen Heiles jedes einzelnen. Dieses erscheint nur garantiert unter der Voraussetzung der leiblichen Auferstehung. Darum wird auf diese ein so großes Gewicht gelegt, daß es in der Mischna sogar heißt: „Wer da sagt, die Auferstehung der Toten sei nicht vom Gesetz herzuleiten, der hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt"[29]. Indem die Sadduzäer also die Auferstehung und überhaupt die Unsterblichkeit leugnen, lehnen sie zugleich die gesamte messianische Hoffnung wenigstens in derjenigen Form ab, welche ihr das spätere Judentum gegeben hat. Und es sind nicht die Pharisäer, sondern die Sadduzäer diejenigen, welche — vom Standpunkte des späteren Judentums aus — eine Sondermeinung vertreten.

2) Die Pharisäer lehren ferner auch Engel und Geister, die Sadduzäer leugnen sie (Apgesch. 23, 8). Obwohl diese Angabe der Apostelgeschichte sich nicht durch anderweitige Zeugnisse bestätigen läßt, ist sie doch durchaus glaubwürdig; denn sie stimmt ganz zu dem Bilde, das wir ohnehin von dem Wesen der beiden Parteien gewinnen. Daß auch hier die Pharisäer den gemein-

---

26) *Antt.* XVIII, 1, 3.
27) *B. J.* II, 8, 14.
28) *Antt.* XVIII, 1, 4.
29) *Sanhedrin* X, 1.

jüdischen Standpunkt der späteren Zeit vertreten, bedarf nicht erst des Beweises.

3) Auch über die göttliche Vorsehung und die menschliche Willensfreiheit schreibt Josephus den Pharisäern und Sadduzäern verschiedene Anschauungen zu. Die Pharisäer „machen alles vom Geschick und von Gott abhängig und lehren, daß das Tun und Lassen des Guten zwar größtenteils Sache der Menschen sei, daß aber zu jeder Handlung auch das Geschick mithelfe“[30]. „Sie behaupten, daß alles durch das Geschick vollbracht werde. Doch berauben sie den menschlichen Willen nicht der eigenen Tätigkeit hierbei, indem es Gott gefallen habe, daß eine Mischung stattfinde, und daß zum Willen des Geschickes auch der menschliche Wille hinzukomme mit Tugend oder Schlechtigkeit“[31]. „Sie sagen, einiges, aber nicht alles sei ein Werk des Geschickes; einiges stehe bei den Menschen selbst, ob es geschehe oder nicht geschehe“[32]. — Die Sadduzäer „leugnen das Geschick ganz und gar und setzen Gott außerhalb der Möglichkeit, etwas Böses zu tun oder vorzusehen. Sie sagen, daß in des Menschen Wahl das Gute und das | Böse stehe und das Tun des einen oder des andern nach seinem Belieben“[33]. „Sie leugnen das Geschick, indem sie behaupten, daß es nichts sei, und daß nicht durch dasselbe die menschlichen Dinge zustande kommen. Alles vielmehr schreiben sie uns selbst zu, indem wir selbst sowohl des Glückes Ursache seien, als auch das Übel durch unsere eigene Unbesonnenheit uns zuzögen“[34]. — Auf den ersten Blick scheint es sehr befremdlich, solche Philosopheme bei den religiösen Parteien Palästinas zu finden; und es entsteht der Verdacht, daß Josephus nach eigenem Gutdünken nicht nur religiöse Anschauungen philosophisch gefärbt, sondern geradezu philosophische Theorien seinen Landsleuten angedichtet hat; ein

30) *B. J.* II, 8, 14.

31) *Antt.* XVIII, 1, 3. — Die obige Übersetzung beruht auf der Lesart *τὸ ἐθελῆσαν* für *τῷ ἐθελήσαντι.*

32) *Antt.* XIII, 5, 9.

33) *B. J.* II, 8, 14. — Die noch von Keim I, 281 verteidigte Lesart *τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν ἢ μὴ δρᾶν* (für *ἢ ἐφορᾶν*) *τίθενται* ist eine ganz unnütze Konjektur, die von den neueren Herausgebern mit Recht wieder verlassen ist. Das Wort *ἐφορᾶν* ist, wie schon Passows Wörterbuch ausweist, in der gesamten Gräzität der eigentliche technische Ausdruck für die göttliche Aufsicht über die Welt, und zwar nicht nur im Sinne des *inspicere*, sondern auch im Sinne des *prospicere, providere.* Entsprechend ist das hebräische צָפָה in dem weiter unten anzuführenden Ausspruche Akibas.

34) *Antt.* XIII, 5, 9. — Über *παρά c. Acc.* in der Bedeutung „durch“ (eigentl. „bei“) s. Passow II, 669b oben.

Verdacht, der sich noch steigert, wenn wir seine Äußerungen über die Essener hinzunehmen, wonach sich das Schema ergibt, daß die Essener ein unbedingtes Fatum lehren, die Sadduzäer das Fatum gänzlich leugnen, die Pharisäer einen Mittelweg zwischen beiden einschlagen. Und um unsern Verdacht noch weiter zu verstärken, versichert Josephus anderwärts ausdrücklich, daß die Pharisäer den Stoikern, die Essener den Pythagoreern entsprächen[35]. In der Tat beweist ja schon der Ausdruck *εἱμαρμένη*, der für jedes jüdische Bewußtsein völlig unmöglich ist, daß wir es mindestens mit einer starken griechischen Färbung jüdischer Anschauungen zu tun haben Aber es ist eben doch nur das Kleid, das aus Griechenland geborgt ist. Die Sache selbst ist echt jüdisch. Denn im Grunde sagt Josephus, sobald wir nur die griechische Form abstreifen, nichts anderes, als dies: daß nach der Lehre der Pharisäer alles, was geschieht, durch Gottes Vorsehung geworden ist, daher auch bei den menschlichen Handlungen, sowohl den guten als den bösen, ein Mitwirken Gottes anzunehmen sei. Dies ist aber eine echt alttestamentliche Anschauung. Einerseits nämlich führt die strenge Fassung des Begriffes der göttlichen Allmacht dazu, auch die menschlichen Handlungen, sowohl die guten als die bösen, als von Gott gewirkt vorzustellen. „Der gute sowohl als der böse | Geist kommt von Gott; er erneuert das Herz und den Geist, und er ist es auch, der beide verstockt; er treibt den Menschen zu verkehrten wie zu trefflichen Taten; er läßt ihn reden was gut, aber auch was böse ist“[36]. Andererseits betont das Alte Testament doch ebensogut auch die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen: er selbst zieht sich Schuld und Strafe zu, wenn er böse handelt, wie andererseits Verdienst und Lohn, wenn er gut handelt. Und gerade für das spätere Judentum ist die sittliche Selbständigkeit des Menschen ein Fundamentalgedanke, eine Grundvoraussetzung seines gesetzlichen Eifers und seiner Zukunftshoffnung. Beide Gedankenreihen sind also echt jüdisch. Man ist auch auf das Problem, das darin liegt, aufmerksam geworden. In sehr starker und auffälliger Weise betont Jesus Sirach die Willensfreiheit, offenbar in bewußter Polemik gegen die Behauptung, daß Gott selbst die Sünde bewirke. Aber derselbe Sirach sagt auch, daß Gott den Menschen nach seinem Belieben bilde, wie der Töpfer

35) *Vita* 2 *fin. Antt.* XV, 10, 4.

36) Mit diesen Worten ist die alttestamentliche Anschauung zusammengefaßt in der trefflichen Untersuchung von *De Visser*, *De daemonologie van het Oude Testament* (*Utrecht* 1880) *p.* 5—47. Vgl. Theol. Litztg. 1881, *col.* 26. Lütgert in der unten genannten Abhandlung S. 55—59.

den Ton[37]. Ähnliche kürzere Äußerungen finden sich in den salomonischen Psalmen[38]. So hat überhaupt das Judentum das Problem der göttlichen Vorsehung und menschlichen Freiheit zum Gegen-

---

37) Willensfreiheit, *Sir.* 15, 11—20 (nach Smends Übersetzung):

15, 11. Sage nicht: von Gott kam meine Sünde;
denn er bewirkt nicht, was er haßt.
12. Sage ja nicht: er selbst brachte mich zu Fall;
denn die Frevler sind nicht vonnöten.
13. Böses und Greuel haßt der Herr,
und er läßt es nicht zustoßen denen, die ihn fürchten.
14. Gott hat im Anbeginn den Menschen geschaffen
und überließ ihn seinem freien Willen.
15. Wenn es dir beliebt, hältst du das Gebot,
und Treue ist es, das ihm Wohlgefällige zu tun.
16. Man hat dir vorgesetzt Feuer und Wasser;
strecke deine Hand aus, wohin du willst!
17. Vor dem Menschen liegen Leben und Tod;
was ihm beliebt, wird ihm gegeben.
18. Denn allgenugsam ist die Weisheit des Herrn,
er ist stark an Macht und alles sieht er.
19. Die Augen [Gottes] sehen auf die, die ihn fürchten,
und er kennt alles Tun der Menschen.
20. Er befahl keinem Menschen zu sündigen,
und er stärkt nicht die Anhänger der Lüge.

Gottes freies Belieben, *Sir.* 36, 10—15:

36, 10: Auch alle Menschen sind von Ton gemacht,
und aus Erde wurde Adam geschaffen.
11. In seiner großen Weisheit machte Gott sie verschieden,
und mannigfaltig gestaltete er ihre Schicksale.
12. Die einen segnete und erhöhte er,
und andere heiligte er und brachte sie nahe zu sich,
und andere verfluchte und erniedrigte er,
und stürzte sie von ihrer Stelle.
13. Wie der Ton in der Gewalt des Töpfers ist,
so daß er ihn gestaltet nach seinem Belieben,
so ist der Mensch in der Gewalt seines Schöpfers,
so daß er aus ihm etwas macht nach seiner Bestimmung.
14. Gegenüber dem Bösen steht das Gute, und gegenüber dem Tode das Leben,
also auch gegenüber dem Gerechten der Gottlose.
15. Und so schaue alle Werke Gottes an:
lauter Gegensätze, eins das Gegenteil vom andern.

Trotz der Betonung der Willensfreiheit betet Sirach doch auch um Bewahrung vor Sünde (*Sir.* 22, 27—23, 6).

38) *Psalt. Salom.* IX, 7: *ὁ θεός, τὰ ἔργα ἡμῶν ἐν ἐκλογῇ καὶ ἐξουσίᾳ τῆς ψυχῆς ἡμῶν, τοῦ ποιῆσαι δικαιοσύνην καὶ ἀδικίαν ἐν ἔργοις χειρῶν ἡμῶν.* — Andererseits V, 6: *ἄνθρωπος καὶ ἡ μερὶς αὐτοῦ παρὰ σοὶ ἐν σταθμῷ, οὐ προσθήσει τοῦ πλεονάσαι παρὰ τὸ κρίμα σου, ὁ θεός.*

stand seines Nachdenkens gemacht[39]. Damit ist nun freilich noch nicht gesagt, daß die drei möglichen Standpunkte (1) unbedingtes Fatum, 2) unbedingte Freiheit, 3) vermittelnde Ansicht) so schematisch, wie Josephus angibt, von den drei Kreisen der Essener, Sadduzäer und Pharisäer vertreten worden wären. Dieser Schematismus ist gewiß der schwächste Punkt in der Darstellung des Josephus. Aber selbst daran kann etwas Wahres sein. Es mag sein, daß in der Anschauung der Essener der göttliche Faktor, in derjenigen der Sadduzäer der menschliche Faktor im Vordergrunde stand. Jedenfalls haben die Pharisäer beide Gedankenreihen mit gleicher Entschiedenheit festgehalten: die göttliche Allmacht und Vorsehung, und die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit. Daß die eine neben der anderen und trotz der anderen Bestand habe, wird in einem Ausspruche Akibas ausdrücklich betont: הַכֹּל צָפוּי וְהָרְשׁוּת נְתוּנָה, „alles ist (von Gott) erschaut, aber die Freiheit ist (dem Menschen) gegeben“[40]. Auch hierin vertreten also die Pharisäer nicht eine Sondermeinung, sondern den korrekten Standpunkt des Judentums.

Auch in der Politik ist der Standpunkt der Pharisäer der echt jüdische, nämlich der, die politischen Fragen nicht von politischen, sondern von religiösen Gesichtspunkten aus zu behandeln. Eine „politische“ Partei sind die Pharisäer überhaupt nicht; wenigstens nicht direkt. Ihre Ziele sind keine politischen, sondern religiöse: die strenge Durchführung des Gesetzes. Insofern diese nicht gehindert wurde, konnten sie sich jedes Regiment gefallen lassen. Nur wenn die weltliche Macht die Ausübung des Gesetzes, und zwar in jener strengen Weise, welche die Pharisäer forderten, verhinderte, sammelten sie sich zum Widerstand gegen dieselbe und wurden dann in gewissem Sinne allerdings eine politische Partei, welche der äußeren Gewalt auch äußeren Widerstand entgegensetzte. Das geschah nicht nur zur Zeit der Bedrückung durch

39) S. bes. Hamburger, Real-Enz. Abt. II, S. 102ff. (Artikel „Bestimmung“). Bacher, Die Agada der Tannaiten, Bd. II, Sachregister Art. „Willensfreiheit“. Baldensperger, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums 1903, S. 78—82 (weist auf das starke Hervortreten einer deterministischen Anschauung hin). Lütgert, Das Problem der Willensfreiheit in der vorchristlichen Synagoge (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie X, 2, 1906, S. 53—88). Vgl. ferner: Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 111ff. Langen, Das Judentum in Palästina S. 381ff. Bousset, Die Religion des Judentums 2. Aufl. 1906, S. 465f. — Auch der Apostel Paulus ist ja ein Beweis dafür, wie sehr das fragliche Problem das jüdische Bewußtsein beschäftigte.

40) *Aboth* III, 15. — *Derenbourg, p.* 127 *not.* verweist auch auf *Siphre* § 53.

Antiochus Epiphanes, sondern namentlich auch unter den jüdischen Fürsten Johannes Hyrkan und Alexander Jannäus, da diese von ihrem sadduzäischen Standpunkte aus die pharisäischen Satzungen bekämpften. Andererseits hatten die Pharisäer unter Alexandra, die ihnen ganz die Herrschaft ließ, eine leitende Stellung in der Regierung, die sie aber auch nur zur Durchführung ihrer religiösen Forderungen benützten. Die Politik als solche war ihnen immer relativ gleichgültig. Doch ist anzuerkennen, daß es zur Beurteilung der politischen Lage, namentlich zu der Zeit, als Israel unter heidnischem oder heidenfreundlichem Regimente stand, zwei verschiedene religiöse Gesichtspunkte gab, die, je nachdem man den einen oder den andern in den Vordergrund stellte, zu einem entgegengesetzten Verhalten führen konnten. Man konnte entweder ausgehen von der Idee der göttlichen Vorsehung. Dann ergab sich der Gedanke, daß gerade auch die Herrschaft der Heiden über Israel eine von Gott gewollte sei. Gott hat den Heiden Macht gegeben über sein Volk, um es zu strafen für seine Übertretungen. Diese Herrschaft der Heiden wird darum auch nur so lange dauern, als Gott es will. Darum hat man sich zunächst unter diese Zuchtrute Gottes willig zu beugen; man hat auch ein heidnisches und überhaupt ein hartes Regiment willig zu tragen, soweit nur nicht die Beobachtung des Gesetzes dadurch gehindert wird. Von diesem Standpunkte aus haben z. B. die Pharisäer Pollio und Samaias ihren Mitbürgern empfohlen, sich unter das Regiment des Herodes zu beugen[41]. Auch zur Zeit des großen Aufstandes gegen die Römer | sehen wir die vornehmsten Pharisäer wie Simon Sohn Gamaliels an der Spitze jener vermittelnden Partei, die den Aufstand nur mitmacht, weil sie dazu gezwungen wird, im Grunde ihres Herzens aber gegen denselben ist[42]. Zu einem ganz andern Resultate mußte man aber freilich kommen, wenn man den Gedanken der Erwählung Israels in den Vordergrund stellte. Dann mußte die Herrschaft der Heiden über das Volk Gottes als eine Abnormität erscheinen, deren Beseitigung mit allen Mitteln zu erstreben sei. Israel hat keinen andern König über sich anzuerkennen als Gott allein und den von ihm gesalbten Herrscher aus Davids Hause. Die Herrschaft der Heiden ist eine widerrechtlich angemaßte. Von diesem Standpunkte aus war es nicht nur fraglich, ob man verpflichtet, sondern sogar ob man berechtigt sei zum Gehorsam gegen die heidnische Obrigkeit und zum Zahlen des Zinses an dieselbe

---

41) *Antt.* XIV, 9, 4. XV, 1, 1.

42) Vgl. über Simon *B. J.* IV, 3, 9. Über die regierungsfreundliche Stellung des damaligen offiziellen Judentums überhaupt s. oben S. 360 ff.

(*Mt.* 22, 17 ff. *Mc.* 12, 14 ff. *Luc.* 20, 22 ff.). Von diesem Standpunkte aus hat, wie es scheint, auch die Masse der Pharisäer dem Herodes den Eid verweigert[43]. Man darf annehmen, daß dies der eigentlich populäre Standpunkt war, wie beim Volk so auch bei den Pharisäern. Er mußte es schon deshalb sein, weil jedes nichtpharisäische Regiment, auch wenn es die Ausübung des Gesetzes nicht hinderte, doch immer eine gewisse Gefährdung seiner freien Ausübung mit sich brachte. So war es denn auch ein Pharisäer Saddukos, der in Gemeinschaft mit Judas Galiläus die Umsturzpartei der Zeloten begründet hat[44]. So sehr also der Pharisäismus der Politik zunächst indifferent gegenüber steht, so kommt doch die revolutionäre Strömung, welche im Zeitalter Christi mehr und mehr Boden im jüdischen Volke gewann, wenigstens indirekt auf Rechnung seines Einflusses[45].

Die ganze bisherige Charakteristik hat für den Pharisäismus nichts Eigentümliches ergeben, wodurch er sich von dem nachexilischen Judentum überhaupt unterschieden hätte. Sofern er nur als geistige Richtung in Betracht gezogen wird, ist er einfach identisch mit der Richtung, welche das Judentum der nachexilischen | Zeit, wenigstens in seiner Hauptmasse und in seinen klassischen Repräsentanten, überhaupt eingeschlagen hat. Aber er bildet nun doch eine Partei innerhalb des Volkes, eine *ecclesiola in ecclesia*. An einer der beiden Stellen, wo Josephus oder vielmehr sein Gewährsmann Nikolaus Damascenus von der Eidverweigerung der Pharisäer spricht, bezeichnet er sie als ein *μόριόν τι Ἰουδαικῶν ἀνθρώπων* und gibt ihre Zahl auf sechstausend an[46]. Das läßt doch auf eine bestimmte Abgrenzung ihres Kreises schließen. Auch im Neuen Testamente und bei Josephus erscheinen die Pharisäer deutlich als eine bestimmte Fraktion innerhalb des Volkes. Auf dieselbe Tatsache führt aber auch ihr Name. Er lautet hebräisch פְּרוּשִׁים[47] oder aramäisch פְּרִישִׁין, *stat. emphat.* פְּרִישַׁיָּא, wovon griechisch *Φαρισαῖοι*. Daß dies wörtlich „Abgesonderte" bedeutet, ist zweifellos. Fraglich kann nur sein, welche Beziehung

43) *Antt.* XV, 10, 4. XVII, 2, 4.

44) *Antt.* XVIII, 1, 1; vgl. 1, 6.

45) Die beiden oben gezeichneten Auffassungen konnten übrigens auch nebeneinander hergehen, insofern das Regiment der Heiden einerseits als von Gott gewollt, andererseits doch als ein Frevel von seiten der Heiden betrachtet werden konnte. So namentlich im vierten Buche Esra, aber auch sonst. S. Gunkel, Theol. Litztg. 1891, Nr. 1, Spalte 10 unten (in der Besprechung von: Kabisch, Das 4. Buch Esra).

46) *Antt.* XVII, 2, 4.

47) So *Jadajim* IV, 6—8. *Chagiga* II, 7. *Sota* III, 4.

dem Begriffe zu geben ist. Sind es die von aller Unreinheit und Ungesetzlichkeit sich Absondernden, oder die von gewissen Personen sich Absondernden? Für ersteres könnte sprechen, daß im Rabbinischen auch die Substantiva פְּרִישָׁה und פְּרִישׁוּת vorkommen in der Bedeutung „Absonderung" *scil.* von aller Unreinheit[48]. Allein wenn nur an die Absonderung von unreinem Wesen ohne jede Beziehung auf Personen zu denken wäre, so hätten andere positive Bezeichnungen näher gelegen (die „Reinen" oder die „Gerechten" oder die „Frommen" oder dergl.). Entscheidend ist vollends, daß eine Absonderung von unreinem Wesen immer zugleich eine Absonderung von unreinen Personen ist. Erstere ist ohne letztere — beim levitischen Reinheitsbegriff — gar nicht möglich; denn die Unreinheit haftet an den Personen. Man kann also die Verunreinigung nur vermeiden, wenn man auch die Berührung mit unreinen Personen meidet[49]. Auch die Beobachtung der jüdischen Speisegebote führt notwendig zum ἀφορίζεσθαι von den Personen, wie das Beispiel des Petrus in Antiochien zeigt (*Gal.* 2, 12: ἀφώριζεν ἑαυτόν). Ist demnach an die Personen jedenfalls mit zu denken, so scheint es naheliegend, den Namen abzuleiten von jener „Absonderung", welche zur Zeit Serubabels und dann wiederum zur Zeit Esras stattgefunden hat, indem Israel sich absonderte von den im Lande wohnenden Heiden oder Halbjuden und ihrer Unreinheit (*Esra* 6, 21. 9, 1. 10, 11. *Nehem.* 9, 2. 10, 29)[50]. Mit Recht hat aber Wellhausen dagegen eingewendet, daß diese Absonderung nichts für die Pharisäer Charakteristisches war. Dieser Absonderung hat sich damals ganz Israel unterzogen[51]. Die Pharisäer müssen aber ihren Namen haben von einer Absonderung, welche die Masse des Volkes nicht mitmachte; mit anderen Worten davon, daß sie vermöge einer strengeren Fassung des Reinheitsbegriffes nicht nur von der Unreinheit der Hei-

48) *Sabim* V, 1: לאחר פְּרִישָׁתוֹ מטמאיו „nachdem er von dem, was ihn verunreinigt hat, geschieden ist". — *Tohoroth* IV, 12: טהרת פְּרִישׁוּת „Reinheit des abgesonderten Lebens". — *Sota* IX, 15: „Seit Rabban Gamaliel der Alte tot ist, gibt es nicht mehr טָהֳרָה וּפְרִישׁוּת". — *Aboth* III, 13: „R. Akiba sagte: Gelübde sind ein Zaun für die פְּרִישׁוּת" (d. h. sie dienen zur Erhaltung und Bewahrung derselben). — Vgl. auch Büchler, Der galiläische Am-haareṣ des zweiten Jahrhunderts (1906) S. 167.

49) Selbst auf sittlichem Gebiete hängt beides zusammen. Im Interesse der sittlichen Reinheit ermahnt Paulus die Korinther, die Gemeinschaft mit unsittlichen Personen zu meiden (II Kor. 6, 17 = *Jes.* 52, 11): ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε, λέγει κύριος, καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἅπτεσθε.

50) Über die Absonderung zur Zeit Esras s. u. a. Köhler, Biblische Geschichte II, 2, 607—614.

51) Wellhausen, Pharisäer und Sadducäer S. 76ff.

den oder Halbjuden, sondern auch von derjenigen Unreinheit, welche nach ihrer Auffassung einem großen Teil des Volkes anhaftete, sich absonderten. In diesem Sinne heißen sie die Abgesonderten oder Sich-Absondernden. Und das kann im lobenden wie im tadelnden Sinne gemeint sein. Sie können sich selbst so genannt haben, weil sie nach Möglichkeit sich fern hielten von aller Unreinheit und darum auch von der Berührung mit dem unreinen Volke. Sie können aber aus demselben Grunde auch im tadelnden Sinne von ihren Gegnern so genannt worden sein als „die Separatisten“, die im Interesse ihrer besonderen Reinheit von der Masse des Volkes sich absondern[52]. Ursprünglich ist wohl letzteres der Sinn des Namens. | Denn es

52) Diese Auffassung ist auch in den Erklärungen der Kirchenväter und der Rabbinen die vorherrschende, wenn auch mit anderen Gesichtspunkten untermischt. S. *Clement. Homil.* XI, 28: *οἵ εἰσιν ἀφωρισμένοι καὶ τὰ νόμιμα ὡς γραμματεῖς τῶν ἄλλων πλεῖον εἰδότες.* — *Pseudo-Tertullian. adv. haer. c.* 1: *Pharisaeos, qui additamenta quaedam legis adstruendo a Judaeis divisi sunt, unde etiam hoc accipere ipsum quod habent nomen digni fuerunt.* — *Origenes, Comment. in Matth.* 23, 2 (*Opp. ed. Lommatzsch* IV, 194): *Qui autem majus aliquid profitentes dividunt se ipsos quasi meliores a multis, secundum hoc Pharisaei dicuntur, qui interpretantur divisi et segregati. Phares enim divisio appellatur.* — *Idem, Comment. in Matth.* 23, 23 *sq.* (*Lommatzsch* IV, 219 *sq.*): *Similiter Pharisaei sunt omnes, qui justificant semetipsos, et dividunt se a caeteris dicentes: noli mihi appropiare, quoniam mundus sum. Interpretantur autem Pharisaei, secundum nomen Phares, divisi, qui se ipsos a caeteris diviserunt. Phares autem dicitur hebraica lingua divisio.* — *Idem, Comment. in Matth.* 23, 29 (*Lommatzsch* IV, 233): *recte Pharisaei sunt appellati, id est praecisi, qui spiritualia prophetarum a corporali historia praeciderunt.* — *Idem, Comment. in Joann. tom.* VI *c.* 13 (*Lommatzsch* I, 210): *Οἱ δὲ Φαρισαῖοι, ἅτε κατὰ τὸ ὄνομα ὄντες διῃρημένοι τινὲς καὶ στασιώδεις.* — *Idem, Comment. in Joann. tom.* XIII, *c.* 54 *fin.* (*Lommatzsch* II, 113): *Φαρισαίων δὲ τῶν ἀποδιῃρημένων καὶ τὴν θείαν ἑνότητα ἀπολωλεκότων· Φαρισαῖοι γὰρ ἑρμηνεύονται οἱ διῃρημένοι.* — *Epiphanius haer.* 16, 1: *Ἐλέγοντο δὲ Φαρισαῖοι διὰ τὸ ἀφωρισμένους εἶναι αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ἄλλων, διὰ τὴν ἐθελοπερισσοθρησκείαν τὴν παρ᾽ αὐτοῖς νενομισμένην. Φάρες γὰρ κατὰ τὴν Ἑβραΐδα ἑρμηνεύεται ἀφορισμός.* — *Hieronymus contra Luciferianos c.* 23 (*Opp. ed. Vallarsi* II, 197): *Pharisaei a Judaeis divisi propter quasdam observationes superfluas nomen quoque a dissidio susceperunt* (nach Pseudo-Tertullian, vgl. unten S. 481). — *Idem, Comment. in Matth.* 22, 23 (*Vallarsi* VII, 1, 177): *Pharisaei traditionum et observationum, quas illi δευτερώσεις vocant, justitiam praeferebant, unde et divisi vocabantur a populo; Sadducaei autem, qui interpretantur justi, et ipsi vendicabant sibi quod non erant.* — Nathan ben Jechiel erklärt im Aruch: פרוש הוא שפירש עצמו מכל טומאה ומן מאכל טמא ועם הארץ שאינו מדקדק במאכל „Parusch ist einer, der sich absondert von aller Unreinheit und von unreiner Speise und vom Volk des Landes, das nicht sorgfältig ist mit dem Essen“. Noch anderes s. bei *Buxtorf Lex. Chald. col.* 1851 *sq.* *Drusius, De tribus sectis Judaeorum lib.* II, *c.* 2. De Wette, Archäologie S. 413.

ist nicht wahrscheinlich, daß sie diesen sich selbst gegeben haben. Ihnen hätten doch andere positive Selbstbezeichnungen näher gelegen, wie sie in der Tat in der Geschichte zuerst unter dem Namen der חֲסִידִים auftreten (s. weiter unten). Ihre Gegner aber nannten sie die „Separatisten“. Daraus erklärt sich auch, daß der Name in unserer ältesten rabbinischen Quelle, in der Mischna, so selten vorkommt, und zwar an der Hauptstelle im Munde der Gegner, sonst nur noch zweimal[53]. Allerdings zeigt eben die letztgenannte Tatsache, daß die Pharisäer den einmal eingebürgerten Parteinamen doch auch ihrerseits akzeptierten. Und das konnten sie ja sehr wohl. Denn von ihrem Standpunkte aus war die „Absonderung“, von welcher sie ihren Namen hatten, etwas durchaus Rühmliches und Gottwohlgefälliges.

Zeigt uns der Name *peruschim*, daß die Pharisäer von dem übrigen Volke „sich absonderten“, so zeigt uns ein anderer Name, den sie sich selbst gaben, daß sie unter sich eine enge Gemeinschaft bildeten. Sie nannten sich schlechtweg *chaberim* (חֲבֵרִים) „Genossen“. Dieser Begriff ist nämlich für den Sprachgebrauch der Mischna und überhaupt der älteren rabbinischen Literatur geradezu identisch mit dem der *peruschim*. Es ist aus dem Inhalt der oben (S. 454f.) mitgeteilten Stellen ohne weiteres von selbst deutlich, daß dort überall ein *Chaber* so viel ist, wie einer, der das Gesetz, namentlich in betreff der levitischen Reinheit und der Abgaben an die Priester, pünktlich beobachtet. Und zwar umfaßt der Begriff alle diejenigen, welche dies tun; also nicht | bloß die Gelehrten von Fach. Denn den Gegensatz bilden nicht die Ungelehrten[54], sondern, wie die angeführten Texte zeigen, die Masse derer, bei welchen keine pünktliche Beobachtung des Gesetzes vorausgesetzt werden darf, das „Volk des Landes“ (עַם הָאָרֶץ)[55]. Man darf also in jene Stellen der Mischna nicht den

53) Die Hauptstelle ist *Jadajim* IV, 6—8; die beiden anderen Stellen: *Chagiga* II, 7. *Sota* III, 4.

54) Der Ungelehrte im Unterschied vom Gelehrten heißt הֶדְיוֹט, ἰδιώτης, *Rosch haschana* II, 8. — Der Begriff des Chaber umfaßt beide, den הֶדְיוֹט und den חָכָם. S. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie S. 122f.

55) Der Ausdruck Am-haarez kommt schon im Alten Testamente häufig vor, besonders bei Jeremia, Ezechiel und im zweiten Buch der Könige wie in den Parallelen der Chronik zu letzterem; vereinzelt auch in anderen Büchern (*Jerem.* 1, 18. 34, 19. 37, 2. 44, 21. 52, 6. 25. *Ezech.* 7, 27. 12, 19. 22, 29. 33, 2. 39, 13. 46, 3. 9. II *Reg.* 11, 14. 18. 19. 20. 15, 5. 16, 15. 21, 24. 23, 30. 35. 24, 14. 25, 3. 19. II *Chron.* 23, 13. 20. 21. 26, 21. 33, 25. 36, 1). An den meisten der angeführten Stellen bezeichnet er das Volk überhaupt im Unterschied vom König und den obrigkeitlichen Personen. Zu der Elite, von welcher „das Volk“ unterschieden wird, gehören auch die Priester (*Jerem.* 1,

späteren Sprach|gebrauch eintragen, wonach ein *chaber* ein „Kollege" der Rabbinen, ein Gelehrter ist[56]. *Chaber* ist vielmehr dort jeder,

---

18. 34, 19). Doch bezeichnet der Ausdruck nicht nur die niedrigen Schichten des Volkes. Vielmehr wird das geringe Volk ausdrücklich דַּלַּת עַם הָאָרֶץ genannt (II *Reg.* 24, 14, eigentlich „das Geringe des Volkes des Landes"; vgl. die ähnlichen Ausdrücke II *Reg.* 25, 12. *Jerem.* 40, 7. 52, 15. 16). — In den Büchern Esra und Nehemia sind „die Völker der Länder" (עַמֵּי הארצות) einfach die Heiden-Völker, wie besonders *Esra* 9, 1 und *Nehem.* 9, 30 deutlich ist (also nicht Halbjuden, wie ich früher im Anschluß an Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte 1893, S. 339f. und Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 1894, S. 122. 125, gesagt habe, s. dagegen Wellhausen 4. Ausg. 1901, S. 167 Anm.). Aber Angehörige dieser Völker wohnten zur Zeit des Esra und Nehemia in Palästina und vermischten sich hier durch Heirat mit den Israeliten. Daher ist nun nicht nur von den „Völkern der Länder" (*Plur.* עַמֵּי הארצות, *Esra* 3, 3. 9, 1—2. 11. *Nehem.* 9, 30. 10, 29), sondern auch von den „Völkern des Landes" (*Sing.* עַמֵּי הארץ, *Esra* 10, 2. 11. *Nehem.* 10, 31. 32) die Rede. Es sind die im jüdischen Lande wohnenden Nicht-Juden. — Der spätere rabbinische Sprachgebrauch ist teils mit dem der älteren kanonischen Bücher, teils mit dem der Bücher Esra und Nehemia verwandt; mit ersterem, sofern nicht von den Völkern, sondern von dem Volke des Landes (עם הארץ) gesprochen wird; mit letzterem, sofern damit die nicht-gesetzlich lebenden im Unterschied von den gesetzlich lebenden gemeint sind. Es ist das im Lande wohnende Volk im Unterschied von der engeren Gemeinschaft der Streng-gesetzlichen. Der kollektivische Sing. עם wird aber jetzt auch von dem Einzelnen gebraucht. Man sagt „ein Am-haarez" (d. h. Einer vom Volk des Landes). S. überh. *Demai* I, 2. 3. II, 2. 3. III, 4. VI, 9. 12. *Schebiith* V, 9. *Maaser scheni* III, 3. IV, 6. *Chagiga* II, 7. *Gittin* V, 9. *Edujoth* I, 14. *Aboth* II, 5. III, 10. *Horajoth* III, 8. *Kinnim* III, 6. *Tohoroth* IV, 5. VII, 1. 2. 4. 5. VIII, 1. 2. 3. 5. *Machschirin* VI, 3. *Tebul jom* IV, 5. Geiger, Urschrift S. 151. Weber, System S. 42—44. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien S. 527f. Hamburger, Real-Enz. II, 54—56 (Artikel: „Amhaarez"). Rosenthal, Vier apokryphische Bücher (1885) S. 25—29. Friedlaender, *Les pharisiens et les gens du peuple* (*Revue des études juives t.* XIII, 1886, *p.* 33—44). Bacher, Die Agada der Tannaiten Bd. II, 1890, Sachregister Art. „Amhaarez". *Montefiore*, *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Hebrews*, 1892, *p.* 497—502. Büchler, Der galiläische *'Am-ha'Areṣ* des zweiten Jahrhunderts, 1906 (338 S., davon S. 1—213 auch als XIII. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien) [die weitschweifige Arbeit steht ganz im Dienste verkehrter Hypothesen, s. Theol. Litztg. 1906, 619f.]. Die ältere Literatur bei *Jo. Chrstph. Wolf*, *Curae philol. in Nov. Test.* zu Joh. 7, 49. S. überh. die Ausleger zu Joh. 7, 49 (Lightfoot, Schöttgen, Wetstein, Lampe u. a.).

56) Schon in der rabbinischen Literatur des 3. und 4. Jahrh. n. Chr. bezeichnet der Ausdruck „die Genossen" (חברייא) häufig die um einen hervorragenden Gesetzeslehrer versammelten Jünger, ist also gleichbedeutend mit תלמידים (reiches Material hierüber gibt Bacher, Zur Geschichte der Schulen Palästina's im 3. und 4. Jahrhundert, in: Monatsschr. f. G. u. W. d. J. 1899, S. 345—360). Daher ist dann *chaber* ohne nähere Bezeichnung = Gelehrter

der das Gesetz mit Einschluß der *παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων* pünktlich beobachtet, also identisch mit Pharisäer[57]. Dies läßt

---

(s. überh. Mendelsohn, Art. *Haber* in: *The Jewish Encyclopedia* VI, 121—124). In diesem Sinne erklärt z. B. Maimonides zu *Demai* II, 3: חבר נקרא תלמיד חכם וכן יקראו לתלמידי חכמים חברים. Elias Levita im *Tischbi s. v.* erklärt חבר durch חבר הרב „Kollege des Rabbi, d. h. Einer, der zwar die Gelehrten-Ordination empfangen, aber noch nicht öffentlicher Lehrer ist" (s. die Stelle z. B. in *Ugolini, Thes.* XXI, 907; *Carpzov, Apparatus p.* 142). An Elias Levita schließt sich die Mehrzahl der älteren christlichen Gelehrten an; s. das Verzeichnis derselben bei *Ursinus, Antiquitates Hebraicae c.* 8 (*Ugolini, Thes.* XXI, 907), und bei *Carpzov, Apparatus p.* 143. Ich hebe nur folgende hervor: Scaliger (*Elenchus trihaeresii Serarii c.* 10), Buxtorf (*Lex. Chald. s. v.*), Otho (*Lex. Rabbin. s. v.*), Wagenseil (*Sota p.* 1026 *sq.*), Vitringa (*De synagoga vetere Lib.* II *c.* 10 *p.* 571). — In der Mischna und den gleichzeitigen Barajthas hat aber חבר noch nicht diese Bedeutung. Zwar kann חבר auch hier den Kollegen (Genossen) eines Gelehrten oder eines Richters bezeichnen, wenn sich aus dem Zusammenhang diese Beziehung ergibt (z. B. *Edujoth* V, 7. *Sanhedrin* XI, 2). Wo es aber ohne Angabe einer speziellen Beziehung als *terminus technicus* schlechthin gebraucht wird, da ist es von תלמיד חכם verschieden und bezeichnet einen weiteren Kreis. *Schabbath* 11a: תחת גוי ולא תחת חבר תחת חבר ולא תחת תלמיד חכם „Unter einem Heiden und nicht unter einem Chaber, unter einem Chaber und nicht unter einem Gelehrten-Jünger" (die Stelle wird schon im *Aruch s. v.* חבר zur Erläuterung dieses Begriffes angeführt; über ihren Sinn s. Weber, System S. 142). *Bechoroth* 30b: הבא לקבל דברי חבירות צריך לקבל בפני ג חברים ואפילו תלמיד חכם צריך לקבל בפני שלש חברים „Wer die Satzungen der Gemeinschaft (*chaberuth*) auf sich nehmen will, der muß dies in Gegenwart dreier Chaberim tun; selbst wenn er ein Gelehrten-Jünger ist, muß er es in Gegenwart dreier Chaberim tun". Vgl. auch Bacher a. a. O. S. 345. 357—359.

57) Die Identität von *parusch* und *chaber* ergibt sich namentlich aus Vergleichung von *Chagiga* II, 7 mit *Demai* II, 3 (s. die Stellen oben S. 453, 454). An der ersteren Stelle stehen Am-haarez und Parusch sich gegenüber, an der letzteren Am-haarez und Chaber, und zwar so, daß an beiden Stellen der Am-haarez der Unreine ist, durch dessen Kleider der Parusch, resp. der Chaber verunreinigt wird. Offenbar sind also die beiden letzteren identisch. Mit Recht gibt daher Nathan ben Jechiel im *Aruch* (*s. v.* פרוש, und zwar unter Anführung der Stelle *Chagiga* II, 7) zu פרושים die Erläuterung: הן החברין האוכלין חוליהן בטהרה „Das sind die Chaberim, welche ihre profane Speise in Reinheit essen". — Vgl. bes. auch die treffliche Erörterung von Guisius zu *Demai* II, 3 (in Surenhusius' Mischna I, 83). *Edzardus, Tractatus Talmudici Avoda Sara caput secundum* (*Hamburg* 1710), *p.* 531—534. *Lightfoot, Horae hebr. zu Matth.* 3, 7 (*Opp.* II, 271b). Jost, Gesch. des Judenthums I, 204. Geiger, Urschrift S. 122. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie S. 42—46. 77. *Edersheim, The life and times of Jesus the Messiah* I, 311 *sq.* Anklänge an das Richtige finden sich auch bei Levy, Chald. Wörterb. *s. v.* חברא Ders., Neuhebr. Wörterb. *s. v.* חבר. Hamburger, Real-Enz. II, 126—129 (Artikel „Chaber"). Bestritten wird die Identität von Chaberim und Peruschim z. B. von Montefiore a. a. O. (s.

uns aber einen tiefen Blick in die Selbst|beurteilung des Pharisäismus tun. Im Unterschied vom gewöhnlichen Volke sind die Pharisäer die *chaberim*, die Bundesbrüder, welche die wahre Gemeinde Israels darstellen. Während nach der Anschauung des Alten Testamentes jeder Israelite ein חָבֵר des anderen ist, erkennt der Pharisäer nur den als חָבֵר an, der das Gesetz pünktlich beobachtet[58]. Es ist also ein ähnlicher Sprachgebrauch, wie er auf christlichem Gebiete bei den Pietisten üblich ist. Diese nennen sich auch schlechthin „die Christen". Sie gestehen dabei den andern vielleicht eine gewisse Art von Christentum zu. Aber die eigentlichen Christen sind doch nur sie. So erkennt auch der Pharisäer nur den Pharisäer als *chaber*, als Bundesbruder im vollen Sinne an. Alles übrige ist „Volk des Landes"[59].

Daß die Pharisäer in der Tat, wie ihr Name besagt, von | dem übrigen Volke sich „absonderten", d. h. den Verkehr mit demselben im Interesse ihrer Reinheit und strengen Gesetzlichkeit

---

oben Anm. 55), der aber nichts Stichhaltiges gegen die obigen Argumente vorbringt.

58) חָבֵר ist im Sprachgebrauch der Mischna dasselbe, was im A. T. das so häufige רֵעַ ist. Es ist überhaupt der Genosse, der Angehörige derselben Kategorie. In Verbindung mit einem Suffixum läßt es sich oft mit „Seinesgleichen", „Deinesgleichen" übersetzen oder einfach mit „der Andere". Der Chaber eines Rabbi ist ein Rabbi, der Chaber eines Priesters ist ein Priester, der Chaber eines Israeliten ist ein Israelite. Eben darum aber ist „Chaber" schlechthin, ohne Angabe einer bestimmten Beziehung, so viel wie ein Israelite. So z. B. *Chullin* XI, 2, wo es den Gegensatz zu נָכְרִי (Fremder) bildet; auch in der oben (Anm. 56) aus *Schabbath* 11a angeführten Stelle, wo es zwischen גוי und תלמיד חכם in der Mitte steht. Wenn sich daher die Pharisäer die *chaberim* schlechthin nannten, so erklärten sie damit sich für die eigentliche und wahre Gemeinde Israels, die Bundesbrüder, während die übrigen nur das „Volk des Landes" sind.

59) Die Frage „wer ist mein Nächster" (*Luc.* 10, 29) ist daher ganz ernsthaft gemeint. Für das jüdische Bewußtsein war es in der Tat eine wichtige Frage, wer als Chaber anzuerkennen sei. Eben deshalb darf bei Untersuchungen über den jüdischen Begriff der Nächstenliebe nicht mit dem Wort *chaber* als solchem operiert werden, da die Beziehungen dieses Begriffes sehr mannigfaltige sein können, vielmehr ist aus der Gesamtanschauung festzustellen, wer in den betreffenden Kreisen als *chaber* anerkannt worden ist. Dies ist bei den Verhandlungen zwischen Güdemann und Hilgenfeld über die jüdische Nächstenliebe weder von der einen noch von der anderen Seite in ausreichender Weise beachtet worden (Güdemann, Nächstenliebe, ein Beitrag zur Erklärung des Matthäus-Evangeliums, 1890. Hilgenfeld, Prot. Kirchenzeitung 1891, Nr. 38 und 43. Chwolson, Das letzte Passamahl Christi 1892, S. 73—75. Güdemann, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. Neue Folge Jahrg. I, 1893, S. 153—164. Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1893, Bd. II, S. 416—429).

nach Möglichkeit vermieden, wird durch verschiedene Sprüche der Mischna bestätigt. „Die Kleider von Am-haarez sind Midras (unrein) für Peruschim“ [60]. „Ein Chaber kehrt nicht als Gast bei einem Am-haarez ein und nimmt ihn nicht in seinem Gewande als Gast auf“ [61]. „Wenn die Frau eines Chaber die eines Am-haarez in ihrem Hause an der Mühle mahlend verließ, so ist, wenn die Mühle still steht, das Haus unrein; wenn sie noch mahlt, nur das unrein, was jene mittelst Ausstreckung der Hand berühren kann usw.“ [62]. Wenn also die Evangelien erzählen, daß die Pharisäer sich tadelnd äußern über Jesu freien Verkehr mit den „Zöllnern und Sündern“, über sein Einkehren in deren Häusern (*Marc.* 2, 14—17. *Mt.* 9, 9—13. *Luc.* 5, 27—32), so entspricht dies genau dem hier dargelegten Standpunkte. Die Pharisäer haben sich in der Tat vom Volke des Landes „abgesondert“, insofern sie den näheren Verkehr mit demselben gemieden haben.

Diese Exklusivität des Pharisäismus berechtigt allerdings dazu, ihn eine *αἵρεσις*, eine Sonderrichtung zu nennen, wie es sowohl im Neuen Testamente (*Act.* 15, 5. 26, 5) als von Josephus geschieht. Dabei bleibt aber doch bestehen, daß er der legitime und klassische Repräsentant des nachexilischen Judentums überhaupt ist. Er hat nur mit rücksichtsloser Energie die Konsequenzen aus dessen Prinzipien gezogen. Nur diejenigen sind das wahre Israel, welche das Gesetz aufs pünktlichste beobachten. Da dies im vollen Sinne nur die Pharisäer tun, so sind nur sie das eigentliche Israel.

Erst jetzt, nach dieser allgemeinen Charakteristik des Pharisäismus, kann auch die Frage nach seiner Entstehung erhoben und seine Geschichte kurz skizziert werden. Seinem Wesen nach ist er so alt als das gesetzliche Judentum überhaupt. Sobald einmal die pünktliche Beobachtung des Zeremonialgesetzes als das eigentliche Wesen des religiösen Verhaltens angesehen wird, ist der Pharisäismus im Prinzip vorhanden. Eine andere Frage ist aber, wann er zuerst als eine Sonderrichtung, als eine Fraktion innerhalb des jüdischen Volkes aufgetreten ist. Und in diesem Sinne läßt er sich nicht weiter hinauf verfolgen als bis in die Zeit der makkabäischen Kämpfe. An diesen beteiligten sich, wenigstens | in der ersten Zeit, auch die „Frommen“ (*οἱ Ἀσιδαῖοι*, d. h. חֲסִידִים), die deutlich als eine besondere

60) *Chagiga* II, 7.

61) *Demai* II, 3.

62) *Tohoroth* VII, 4. — Vgl. überhaupt die in Anm. 55 angeführten Stellen.

Fraktion innerhalb des Volkes erscheinen (I *Makk.* 2, 42. 7, 12 ff.). Sie kämpfen zwar an der Seite des Judas für die väterliche Religion, aber sie sind nicht identisch mit der makkabäischen Partei[63]. Offenbar vertreten sie, wie aus ihrem Namen zu schließen, die strengste Richtung, die mit besonderem Eifer auf Beobachtung des Gesetzes hielt. Sie sind also dieselbe Partei, die uns einige Dezennien später unter dem Namen der „pharisäischen“ wieder begegnet. Wie es scheint, hatten sie in der griechischen Zeit, als die vornehmen Priester und die Obersten des Volkes hinsichtlich des Gesetzes eine immer laxere Richtung einschlugen, sich enger verbunden zu einer Gemeinschaft solcher, welche die pünktlichste Beobachtung des Gesetzes sich zur Pflicht machten. Als dann die Makkabäer die Fahne erhoben zum Kampf für den Glauben der Väter, haben auch diese „Frommen“ sich an demselben beteiligt; aber doch nur so lange, als wirklich für den Glauben und das Gesetz gekämpft wurde. Als dies nicht mehr der Fall war, und das Ziel des Kampfes mehr und mehr die nationale Selbständigkeit wurde, scheinen sie sich zurückgezogen zu haben. Wir hören daher nichts mehr von ihnen unter Jonathan und Simon. Erst unter Johannes Hyrkan treten sie wieder auf, und zwar nun unter dem Namen der „Pharisäer“; aber nun nicht mehr an der Seite der Makkabäer, sondern in feindlichem Gegensatz zu ihnen. Die Entwickelung der Dinge hatte dahin geführt, daß die priesterliche Familie der Makkabäer eine politische Dynastie begründete. Die alte hohepriesterliche Familie war verdrängt worden. In ihr politisches Erbe traten die Makkabäer oder Hasmonäer. Eben damit fielen ihnen aber auch wesentlich politische Aufgaben zu. Die Hauptsache war für sie jetzt nicht mehr die Durchführung des Gesetzes, sondern die Erhaltung und Erweiterung ihrer politischen Machtstellung. Die Verfolgung dieser politischen Ziele mußte sie aber immer mehr von ihren alten Freunden, den „Chasidim“ oder „Peruschim“, trennen. Nicht als ob sie abgefallen wären vom Gesetz. Aber eine weltliche Politik war an sich kaum vereinbar mit jener gesetzlichen Ängstlichkeit und Peinlichkeit, welche die Pharisäer forderten. Es mußte über kurz oder lang zum Bruch zwischen beiden Bestrebungen kommen. Dieser Bruch erfolgte unter Johannes Hyrkan. Während derselbe sich noch im Anfang seiner Regierung zu den Pharisäern | hielt, sagte er sich später von ihnen los und wandte sich den Sadduzäern zu. Die Veran-

63) Dies ist namentlich von Wellhausen (S. 78—86) treffend nachgewiesen worden, der eben darum mit Recht die Chasidäer mit den Pharisäern identifiziert.

lassung zum Bruch wird von Josephus zwar in sagenhafter Weise erzählt[64]. Die Tatsache selbst, daß es unter Hyrkan zum Umschwung kam, ist aber durchaus glaubhaft. So finden wir denn die Pharisäer von nun an als die Gegner der hasmonäischen Priester-Fürsten. Sie waren es nicht nur unter Johannes Hyrkan, sondern auch unter Aristobul I. und besonders unter Alexander Jannäus. Unter diesem, der als ein wilder Kriegsmann die religiösen Interessen ganz hintansetzte, kam es sogar zur offenen Revolution. Sechs Jahre lang lag Alexander Jannäus mit seinen Soldtruppen im Kampf gegen das von den Pharisäern geleitete Volk[65]. Was er schließlich erreichte, war doch nur die äußere Einschüchterung, nicht die wirkliche Überwindung des Gegners: die Pharisäer hatten mit ihrer Betonung der religiösen Interessen die Masse des Volkes auf ihrer Seite. Es ist daher nicht zu verwundern, daß Alexandra, um Frieden zu haben mit ihrem Volk, den Pharisäern die Herrschaft überließ. Deren Sieg war jetzt ein vollständiger: die ganze Leitung der inneren Angelegenheiten lag in ihren Händen. Alle von Hyrkan abgeschafften pharisäischen Satzungen wurden wieder eingeführt: sie beherrschten vollständig das öffentliche Leben des Volkes[66]. Und dabei blieb es im wesentlichen auch für alle Folgezeit. Unter allem Wechsel der Regierungen, unter Römern und Herodianern, behaupteten die Pharisäer ihre geistige Hegemonie. Sie hatten die Konsequenz des Prinzipes für sich. Und diese Konsequenz verschaffte ihnen das geistige Übergewicht. Zwar standen die sadduzäischen Hohenpriester an der Spitze des Synedriums. Aber tatsächlich hatten nicht die Sadduzäer, sondern die Pharisäer den maßgebenden Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten. So beschreibt uns Josephus wiederholt die Situation. Die Pharisäer haben die Menge des Volkes zum Bundesgenossen[67]; besonders haben sie die Weiber in ihrer Hand[68]. Sie haben den größten Einfluß auf die Gemeinden, so daß alle gottesdienstlichen Handlungen, Gebete und Opfer nach ihren Anordnungen geschehen[69]. Ihre Herrschaft über die Massen ist so unbedingt, daß sie selbst dann Gehör finden, wenn sie etwas gegen den König oder den Hohenpriester sagen[70]. | Infolgedessen vermögen sie am meisten den Königen ent-

---

64) *Antt.* XIII, 10, 5—6.
65) *Antt.* XIII, 13, 5.
66) *Antt.* XIII, 16, 2.
67) *Antt.* XIII, 10, 6: *τὸ πλῆθος σύμμαχον ἐχόντων*.
68) *Antt.* XVII, 2, 4: *οἷς .... ὑπῆκτο ἡ γυναικωνῖτις*.
69) *Antt.* XVIII, 1, 3: *τοῖς δήμοις πιθανώτατοι τυγχάνουσι κ. τ. λ.*
70) *Antt.* XIII, 10, 5.

gegenzuwirken[71]. Auch die Sadduzäer halten sich daher in ihrem amtlichen Wirken an die Forderungen der Pharisäer, weil andernfalls die Menge sie nicht ertragen würde[72]. — Dieser große Einfluß, welchen die Pharisäer tatsächlich ausübten, ist nur die Kehrseite der exklusiven Stellung, die sie sich selbst gaben. Gerade deshalb, weil sie ihre Forderungen so hoch spannten und nur diejenigen als vollbürtige Israeliten anerkannten, die das Gesetz nach der vollen Strenge ihrer Forderungen beobachteten, gerade deshalb imponierten sie der Menge, die in diesen exemplarisch Frommen ihr eigenes Ideal und ihre legitimen Führer anerkannte.

II. Die Sadduzäer.

Nicht ebenso klar wie das Wesen der Pharisäer liegt das der Sadduzäer vor Augen. Die spärlichen Angaben, welche die Quellen uns liefern, lassen sich nur schwer unter einen einheitlichen Gesichtspunkt bringen. Und es scheint, daß dies im Wesen der Sache begründet ist. Die Sadduzäer sind keine so einheitliche und konsequente Erscheinung wie die Pharisäer, sondern sozusagen eine zusammengesetzte, welche von verschiedenen Ausgangspunkten aus zu begreifen ist.

Das hervorstechendste Merkmal ist zunächst dies, daß sie die Aristokraten sind. Als solche bezeichnet sie Josephus wiederholt. „Sie gewinnen nur die Wohlhabenden für sich, das Volk haben sie nicht auf ihrer Seite“[1]. „Zu wenigen Männern ist diese Lehre gelangt, jedoch zu den ersten an Ansehen“[2]. Wenn Josephus hier davon spricht, daß diese „Lehre“ nur zu wenigen gelangt sei, so hängt dies mit seiner ganzen Manier zusammen, die Pharisäer und Sadduzäer als philosophische Richtungen zu schildern. Nimmt man diesen aufgetragenen Firnis weg, so bleibt als tatsächliche Angabe dies, daß die Sadduzäer die Aristokraten sind, die Reichen (*εὔποροι*) und Hochgestellten (*πρῶτοι τοῖς ἀξιώμασιν*). Damit ist auch schon gesagt, daß sie vorzugsweise der Priesterschaft angehörten. Denn Priester waren es, die seit Beginn der griechischen, ja seit der persischen Zeit den jüdischen Staat

---

71) *Antt.* XVII, 2, 4.

72) *Antt.* XVIII, 1, 4.

1) *Antt.* XIII, 10, 6: *τοὺς εὐπόρους μόνον πειθόντων, τὸ δὲ δημοτικὸν οὐχ ἑπόμενον αὐτοῖς ἐχόντων.*

2) *Antt.* XVIII, 1, 4: *εἰς ὀλίγους ἄνδρας οὗτος ὁ λόγος ἀφίκετο, τοὺς μέντοι πρώτους τοῖς ἀξιώμασι.*

regierten, wie | überhaupt die Priesterschaft den Adel des jüdischen Volkes bildete[3]. Zum Überfluß bezeugt auch das Neue Testament und Josephus ausdrücklich, daß die hohenpriesterlichen Familien der sadduzäischen Partei angehörten[4]. So richtig aber diese, zum erstenmal von Geiger mit Nachdruck vertretene, Anschauung ist, so darf sie doch nicht dahin verstanden werden, als ob die Sadduzäer die Partei der Priester überhaupt gewesen wären. Der Gegensatz der Sadduzäer zu den Pharisäern ist nicht ein Gegensatz der priesterlichen und der strenggesetzlichen Partei, sondern ein Gegensatz der vornehmen Priester zu den Streng-Gesetzlichen. Die Pharisäer standen den Priestern an sich keineswegs feindlich entgegen. Im Gegenteil, sie haben die gesetzlichen Bestimmungen über die Einkünfte der Priesterschaft reichlich zu deren Gunsten ausgelegt und ihnen an Erstlingen, Hebe, Zehnt, Erstgeburt usw. ihr voll, gedrückt, gerüttelt und überflüssig Maß zuerkannt[5]; auch die größere Heiligkeit und höhere Rangstellung der Priester in der Theokratie entschieden anerkannt[6]. Andererseits standen auch die Priester durchaus nicht alle dem Pharisäismus feindlich gegenüber. Es gab wenigstens in den letzten Dezennien vor und in den ersten Dezennien nach der Zerstörung des Tempels eine ganze Anzahl Priester, welche selbst dem Rabbinenstande angehörten[7]. Die Gegner der Pharisäer waren demnach nicht die Priester als solche, sondern nur die vornehmen Priester: diejenigen, welche durch Besitz und Ämter auch im bürgerlichen Leben eine einflußreiche Stellung einnahmen. |

---

3) *Joseph. Vita* c. 1.

4) Apgesch. 5, 17. *Antt.* XX, 9, 1. Gegen Hölscher, welcher diese Notizen als unhistorisch verwirft, s. Theol. Litztg. 1907, 202.

5) Vgl. in der Mischna die Traktate *Demai*, *Terumoth*, *Maaseroth*, *Challa*, *Bikkurim*, *Bechoroth*.

6) *Chagiga* II, 7: Die Kleider der Peruschim gelten als Midras (unrein) für die, welche Hebe essen (d. h. die Priester). — *Horajoth* III, 8: כהן קודם ללוי, לוי לישראל. — Auch bei der Schriftlektion in der Synagoge ließ man den Priestern den Vortritt, *Gittin* V, 8.

7) Schon dem Jose ben Joeser wird bezeugt, daß er ein חסיד unter der Priesterschaft war (*Chagiga* II, 7). — Ein Joeser, welcher Tempelhauptmann, also ebenfalls Priester war, gehörte zu der Schule Schammais (*Orla* II, 12). — Bei Josephus kommt vor ein *Ἰόζαρος* (Niese: *Γόζορος*) *ἱερατικοῦ γένους, Φαρισαῖος καὶ αὐτός* (*Jos. Vita* 39). — Josephus selbst war Priester und Pharisäer (*Vita* 1—2). — Ferner werden erwähnt ein Rabbi Juda ha-Kohen (*Edujoth* VIII, 2), ein Rabbi Jose ha-Kohen (*Edujoth* VIII, 2. *Aboth* II, 8). — Am bekanntesten sind als priesterliche Schriftgelehrte Rabbi Chananja סגן הכהנים (s. oben S. 434) und Rabbi Eleasar ben Asarja (s. oben S. 439). — Auch Rabbi Ismael und Rabbi Tarphon sollen Priester gewesen sein (s. S. 441 und 444).

Angesichts dieser Tatsache ist es eine ansprechende Vermutung **Geigers** (die er freilich für Gewißheit ausgibt), daß die **Sadduzäer** ihren Namen צַדּוּקִים[8], *Σαδδουκαῖοι*[9] von jenem Priester **Zadok** haben, dessen Geschlecht seit Salomos Zeit den priesterlichen Dienst zu Jerusalem verwaltete. Jedenfalls darf es gegenwärtig als ausgemacht gelten, daß der Name nicht, wie man früher vielfach meinte, von dem Adjektiv צַדִּיק abzuleiten ist[10], sondern von dem Eigennamen צָדוֹק[11]. Denn bei der ersteren Ableitung bleibt der Umlaut von *i* in *u* unerklärlich[12], während andererseits für den Eigennamen Zadok die Aussprache **Zadduk** (*Σαδδούκ*, צַדּוּק) durch die übereinstimmenden Zeugnisse der Septuaginta[13], | des Jose-

---

8) So heißen sie in der Mischna: *Jadajim* IV, 6—7. *Erubin* VI, 2. *Makkoth* I, 6. *Para* III, 7. *Nidda* IV, 2. — Der Singular lautet *Erubin* VI, 2 צדוקי, was im *cod. de Rossi* 138 צַדּוּקִי punktiert ist (Kamez und Pathach werden in dieser Handschrift oft verwechselt; an den übrigen Stellen ist der Name nicht vokalisiert).

9) So bei Josephus und im Neuen Testament.

10) So schon manche Kirchenväter, z. B. **Epiphanius** *haer.* 14: *ἐπονομάζονται δὲ οὗτοι ἑαυτοὺς Σαδδουκαίους, δῆθεν ἀπὸ δικαιοσύνης τῆς ἐπικλήσεως ὁρμωμένης. Σεδὲκ γὰρ ἑρμηνεύεται δικαιοσύνη.* **Hieronymus** *Comm. in Matth.* 22, 23 (*Vallarsi* VII, 1, 177): *Sadducaei autem, qui interpretantur justi.* — In neuerer Zeit ist die Ableitung von צַדִּיק namentlich noch von **Derenbourg** (*Histoire p.* 78) und **Hamburger** (Enz. S. 1041) vertreten.

11) Daß dies die einzig mögliche Ableitung ist, hat am sorgfältigsten **Montet** gezeigt (*Essai sur les origines des partis saducéen et pharisien p.* 45 bis 60). Vgl. ferner außer **Geiger** auch: **Hitzig**, Gesch. des Volkes Israel S. 469, **Keim** I, 274f., **Hanne**, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1867, S. 167, **Hausrath**, Zeitgesch. I, 118. Bibellex. IV, 520. **Wellhausen** S. 45ff. **Kuenen**, *De godsdienst van Israël* II, 342 *sq. Theol. Tijdschr.* 1875, 639. **Hilgenfeld**, Zeitschr. 1876, S. 136. *Oort, De naam Sadduceën* (*Theol. Tijdschr.* 1876, *p.* 605 bis 617). **Reuss**, Gesch. der heil. Schr. A. T.'s § 396. **Sieffert** in Herzogs Real-Enz. 2. Aufl. XIII, 230. 3. Aufl. XV, 282. **Lagarde**, Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. 35, 1888) S. 225 bis 229.

12) **Wieseler** fingiert freilich ein Adjektiv *zadduk*, für dessen Existenz er aber den Nachweis schuldig geblieben ist (Stud. u. Krit. 1875, 551).

13) Der Name **Zadok** kommt im A. T. nach Ausweis von Brechers Konkordanz der Eigennamen (1876) im Ganzen 53 mal vor. Hiervon entfallen zehn Stellen auf Ezechiel, Esra und Nehemia (*Ezech.* 40, 46. 43, 19. 44, 15. 48, 11. *Esra* 7, 2. *Nehem.* 3, 4. 3, 29. 10, 21. 11, 11. 13, 13). **An diesen sämtlichen zehn Stellen haben die LXX die Form** *Σαδδούκ* (nämlich nach dem richtigen Text, der allerdings an einigen Stellen erst durch Korrektur des gedruckten Vulgärtextes nach den Handschriften herzustellen ist). Die Rezension des Lucian hat sogar fast regelmäßig auch an den anderen Stellen *Σαδδούκ*. Vgl. die genaue Statistik der handschriftlichen Überlieferung bei **Lagarde** a. a. O. — Auch im griech. Text der *Ascensio Jesajae c.* II § 5 lautet

phus[14], und einer vokalisierten Mischnahandschrift[15] zweifellos verbürgt ist. Der Parteiname צדוקים verhält sich also zu צדוק wie ביתסים zu Boethos oder אפיקורסים zu Epikuros. Weniger sicher ist die andere Frage zu entscheiden, von welchem Zadok die Sadduzäer ihren Namen haben. Eine apokryphische Legende in den *Aboth de-Rabbi Nathan* führt sie zurück auf einen angeblichen Schüler des Antigonus von Socho namens Zadok[16]. Allein die Legende ist trotz der lebhaften Verteidigung, die sie noch bei Baneth gefunden hat[17], unbrauchbar 1) schon deshalb, weil die Aboth de-Rabbi Nathan wegen ihres späten Ursprungs als histo-

---

der Name *Σαδδουκ* (*The Amherst Papyri ed. by Grenfell and Hunt* 1900, *p.* 4, wo die Herausgeber sehr mit Unrecht die LA der Handschrift *Σαδδουκ* in *Σαδωκ* korrigiert haben).

14) Ein Pharisäer *Σάδδουκος* (Niese *Σάδδωκος*) wird *Antt.* XVIII, 1, 1 erwähnt. Vgl. auch *Ἀνανίας Σαδδουκί Bell. Jud.* II, 17, 10. 21, 7, wo *Σαδδουκί* nicht „Sadduzäer" heißen kann, da der Betreffende nach *Vita* 39 ein Pharisäer war.

15) Im *cod. de Rossi* 138 ist der Name des Rabbi Zadok zwar nur an der Minderzahl der Stellen vokalisiert; soweit dies aber der Fall ist, lautet er fast durchweg צַדּוֹק (oder צָדּוֹק, da Pathach und Kamez oft verwechselt werden); nämlich an folgenden Stellen: *Pea* II, 4. *Terumoth* X, 9. *Schabbath* XXIV, 5. *Pesachim* III, 6. VII, 2. X, 3.

16) *Aboth de-Rabbi Nathan c.* 5: „Antigonus von Socho empfing die Überlieferung von Simon dem Gerechten. Er sagte: Gleichet nicht den Knechten, die dem Herrn um des Lohnes willen dienen, sondern seid denen gleich, die ohne Rücksicht auf Lohn Dienste leisten; und stets sei Gottesfurcht bei euch, auf daß euer Lohn doppelt sei in der Zukunft. Antigonus von Socho hatte zwei Schüler, welche seinen Ausspruch lehrten. Sie trugen ihn ihren Schülern vor, diese wieder ihren Schülern. Da standen sie auf und deutelten hinterher daran und sprachen: Was dachten sich denn unsere Väter, da sie so sprachen? Ist es möglich, daß ein Arbeiter den ganzen Tag arbeite und abends seinen Lohn nicht erhalte? Hätten aber unsere Väter gewußt, daß es ein kommendes Leben und eine Auferstehung der Toten gibt, sie hätten nicht so gesprochen. Da standen sie auf und sagten sich los von der Thora, und es zweigte sich von ihnen ausgehend eine zweifache Spaltung ab: Sadokäer und Boethosäer, die Sadokäer nach dem Namen des Sadok, die Boethosäer nach dem Namen des Boethos". — S. die Stelle auch bei *Tailer, Tractatus de patribus* (*London* 1654) *p.* 33. Geiger, Urschrift S. 105. Herzfeld III, 382. Wellhausen S. 46. *Taylor, Sayings of the Jewish Fathers* (1877) *p.* 126. Baneth, Magazin für die Wissensch. des Judenthums IX. Jahrg. 1882, S. 4 (hier die oben mitgeteilte Übersetzung). — Die Boethosäer (ביתוסים), die auch in der Mischna einmal erwähnt werden (*Menachoth* X, 3), haben ihren Namen von der hohenpriesterlichen Familie Boethos zur Zeit des Herodes (s. oben S. 275). Sie sind also jedenfalls den Sadduzäern verwandt.

17) Baneth, Magazin für die Wissensch. des Judenth. IX, 1882, S. 1—37. 61—95.

rische Quelle für unsere Zeit überhaupt nicht in Betracht kommen können, 2) weil speziell das über die Boethosäer Gesagte sicher verkehrt ist (s. Anm. 16), und 3) weil die Legende | gar keine Überlieferung, sondern nur eine gelehrte Kombination enthält: die Sadduzäer, welche die Unsterblichkeit leugneten, sollen zu ihrer Häresie gekommen sein durch Mißverständnis jenes Ausspruches des Antigonus von Socho, daß man ohne Rücksicht auf künftigen Lohn das Gute tun müsse[18]. Es bleibt demnach nur die Wahl, den Namen der Sadduzäer entweder abzuleiten von einem uns unbekannten Zadok, der in unbekannter Zeit die Partei der Aristokraten begründet hat, oder ihn zurückzuführen auf das priesterliche Geschlecht der Zadokiden. Ersteres ist möglich und ist z. B. von Kuenen (früher), Montet und Lagarde vorgezogen worden[19]; aber letzteres ist doch das wahrscheinlichere[20]. Die Nachkommen Zadoks haben seit Salomos Zeit den priesterlichen Dienst im Tempel zu Jerusalem versehen. Seit der deuteronomischen Reform, welche alles Opfern außerhalb Jerusalems verpönte, galt der dortige Kultus als der allein legitime. Eben darum erkennt Ezechiel in seinem Idealbild der Theokratie allein den „Zadokiden" (בְּנֵי צָדוֹק) das Recht zu, als Priester im Tempel zu Jerusalem zu fungieren (*Ezech.* 40, 46. 43, 19. 44, 15. 48, 11). Diese Forderung Ezechiels ist bei der Wiederherstellung des Kultus nach dem Exil zwar nicht ganz durchgedrungen, indem auch ein Teil der andern Priestergeschlechter seine alten Rechte geltend zu machen wußte[21]. Aber die Zadokiden bildeten doch den Kern und Hauptbestandteil der Priesterschaft in der nachexilischen Zeit. Dies sieht man namentlich auch daraus, daß der Chronist in seiner Genealogie das Haus Zadoks auf Eleasar, den älteren Sohn Aarons, zurückführt. Er gibt damit zu verstehen, daß die Zadokiden, wenn nicht den einzigen, so doch den ersten und nächsten Anspruch auf das Priestertum hätten (I *Chron.* 5, 30—41). Dieses Verfahren des Chronisten

18) Vgl. Wellhausen S. 46. — Der Ausspruch des Antigonus von Socho, an welchen die Kombination anknüpft, steht *Aboth* I, 3. S. oben S. 416.

19) *Kuenen*, *De godsdienst van Israël* II, 342 *sq.* *Theol. Tijdschrift* 1875, 639. *Montet*, *Essai p.* 59. Lagarde a. a. O. — Später hat Kuenen seine Ansicht zurückgenommen und sich für die Ableitung der Sadduzäer von dem Priester Zadok entschieden (*Theol. Tijdschr.* 1890 *p.* 37 *not.* = Gesammelte Abhandlungen, übers. von Budde 1894, S. 496 Anm.).

20) So alle in Anm. 11 Genannte außer Kuenen (früher), Montet und Lagarde.

21) Dies ist nämlich daraus zu schließen, daß in der Chronik außer der Linie Eleasars (das sind die Zadokiden) auch die Linie Ithamars als zum priesterlichen Dienste berechtigt erscheint (I *Chron.* 24). Vgl. oben S. 293.

beweist aber zugleich auch, daß der Name des Ahnherrn jenes Geschlechtes noch zur Zeit des Chronisten, also in der griechischen Zeit in lebendiger Erinnerung war. Auch noch Jesus Sirach preist Gott dafür, daß er „die Söhne Zadoks erwählt hat, Priester zu sein" (*Sir.* 51, 12, Vers 9 des im Griechischen und Syrischen fehlenden Stückes: הודו לבוחר בבני צדוק לכהן)[22]. Eine Partei, welche sich | an die vornehmen Priester anschloß, konnte demnach recht wohl die zadokidische oder sadduzäische genannt werden. Denn wenn die vornehmen Priester auch nur ein kleiner Bruchteil der בְּנֵי צָדוֹק sind, so sind sie eben doch die maßgebenden Repräsentanten derselben. Ihre Richtung ist die „zadokidische"[23].

Zu dem bisher festgestellten Merkmal des aristokratischen Charakters der Sadduzäer kommt als weiteres Merkmal zunächst dies, daß sie nur die schriftliche Thora als verbindlich anerkannten, dagegen die gesamte im Lauf der Jahrhunderte durch die Schriftgelehrten ausgebildete traditionelle Auslegung und Weiterbildung des Gesetzes nicht anerkannten. „Die Sadduzäer sagen, nur das habe man für gesetzlich zu achten, was geschrieben ist. Das aus der Überlieferung der Väter Stammende hingegen habe man nicht zu beobachten"[24]. So weit sind sie von dem unbedingten Autoritätsprinzip der Pharisäer entfernt, daß sie es vielmehr für rühmlich halten, ihren Lehrern zu widersprechen[25]. Es handelt sich, wie man sieht, lediglich um eine Verwerfung der *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων*, also der ganzen Fülle gesetzlicher Bestimmungen, welche von den pharisäischen Schriftgelehrten zur Ergänzung und Verschärfung des schriftlichen Gesetzes ausgebildet worden waren. Die Angabe mancher Kirchenväter, daß die Sadduzäer nur den Pentateuch anerkannt, die Propheten aber verworfen hätten[26], | hat in den Worten des Josephus keine Stütze

---

22) S. Peters, Der jüngst wieder aufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus (1902) S. 304 ff. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach, hebräisch und deutsch 1906, dazu Kommentar 1906, S. 502 f. Obwohl das Stück im griechischen und syrischen Texte fehlt und einzelne Sätze aus dem Schmone Esre enthält, ist es doch wohl in seiner Grundlage echt (s. Smend a. a. O. gegen Peters).

23) Vgl. zum Obigen bes. Wellhausen, Pharisäer und Sadducäer S. 47—50. Ders., Gesch. Israels I, 127—130. 230 f. = Prolegomena zur Gesch. Israels 5. Ausg. 1899, S. 122—124. 221 f. Auch *Kuenen*, *Zadok en de Zadokieten* (*Theol. Tijdschr.* 1869, *p.* 463—509).

24) *Antt.* XIII, 10, 6. Vgl. XVIII, 1, 4.

25) *Antt.* XVIII, 1, 4.

26) *Origenes*, *Contra Celsum* I, 49 (*Opp. ed. Lommatzsch* XVIII, 93): *οἱ μόνον δὲ Μωσέως παραδεχόμενοι τὰς βίβλους Σαμαρεῖς ἢ Σαδδουκαῖοι.* —

und wird daher von den meisten neueren Gelehrten als irrig angesehen[27]. An eine wirkliche Verwerfung der Propheten ist in der Tat wohl nicht zu denken. Aber daß die Sadduzäer nur den Pentateuch als im eigentlichen Sinne kanonisch haben gelten lassen, ist wohl möglich[28]. — Bei der prinzipiellen Opposition, welche die Sadduzäer der gesamten pharisäischen Gesetzestradition entgegensetzten, haben die einzelnen gesetzlichen Differenzen zwischen Sadduzäern und Pharisäern nur ein untergeordnetes Interesse. In der rabbinischen Literatur werden eine Anzahl Differenzen dieser Art erwähnt[29]. Allein die betreffenden Notizen können zum Teil überhaupt nicht als historische Überlieferung gelten — so namentlich die Angaben des sehr späten Kommentares zu Megillath Taanith. Soweit sie aber glaubwürdig sind, treten sie so vereinzelt und zusammenhangslos auf, daß ein einheitliches Prinzip in ihnen

---

Idem, *Comment. in Matth. tom.* XVII, *c.* 35 (zu *Matth.* 22, 29, bei *Lommatzsch* IV, 166): *τοῖς Σαδδουκαίοις μὴ προσιεμένοις ἄλλην γραφὴν ἢ τὴν νομικήν .... τοὺς Σαδδουκαίους, ὅτι μὴ προσιέμενοι τὰς ἑξῆς τῷ νόμῳ γραφὰς πλανῶνται.* — *Ibid. tom.* XVII *c.* 36 (zu *Matth.* 22, 31—32, bei *Lommatzsch* IV, 169): *καὶ εἰς τοῦτο δὲ φήσομεν, ὅτι μύρια δυνάμενος περὶ τοῦ ὑπάρχειν τὴν μέλλουσαν ζωὴν τοῖς ἀνθρώποις παραθέσθαι ἀπὸ προφητῶν ὁ Σωτήρ, τοῦτο οὐ πεποίηκεν διὰ τὸ τοὺς Σαδδουκαίους μόνην προσίεσθαι τὴν Μωσέως γραφήν, ἀφ' ἧς ἐβουλήθη αὐτοὺς συλλογισμῷ δυσωπῆσαι.* — *Hieronymus*, *Comment. in Matth.* 22, 31—32 (*Vallarsi* VII, 1, 179): *Hi quinque tantum libros Moysis recipiebant, prophetarum vaticinia respuentes. Stultum ergo erat inde proferre testimonia, cujus auctoritatem non sequebantur* — *Philosophumena* IX, 29: *προφήταις δὲ οὐ προσέχουσιν, ἀλλ' οὐδὲ ἑτέροις τισὶ σοφοῖς, πλὴν μόνῳ τῷ διὰ Μωσέως νόμῳ, μηδὲν ἑρμηνεύοντες.* — *Pseudo-Tertullian. adv. haer.* c. 1: *taceo enim Judaismi haereticos, Dositheum inquam Samaritanum, qui primus ausus est prophetas quasi non in spiritu sancto locutos repudiare, taceo Sadducaeos, qui ex hujus erroris radice surgentes ausi sunt ad hanc haeresim etiam resurrectionem carnis negare.* (Der pseudo-Tertullianische Traktat gehört wahrscheinlich noch in die erste Hälfte des 3. Jahrh., s. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur II, 384 f.) Hiernach fast wörtlich *Hieronymus*, *contra Luciferianos c.* 23 (*Vallarsi* II, 197): *taceo de Judaismi haereticis, qui ante adventum Christi legem traditam dissiparunt: quod Dosithaeus Samaritanorum princeps prophetas repudiarit: quod Sadducaei ex illius radice nascentes etiam resurrectionem carnis negaverunt.*

27) Verteidigt ist sie noch z. B. von *Serarius*, *Trihaeresium Lib.* II *c.* 21. Gegen ihn s. *Scaliger*, *Elenchus trihaeresii Serarii c.* 16, *Drusius*, *De tribus sectis Judaeorum Lib.* III *c.* 9. Mehr Literatur bei *Carpzov*, *Apparatus p.* 208 *sq.* Winer RWB. II, 353 f.

28) So Budde, Der Kanon des Alten Testaments (1900), S. 42 f.

29) Vgl. hierüber: Herzfeld III, 385 ff. Jost I, 216—226. Grätz 3. Aufl. III, 652 ff. (Note 10). 4. Aufl. S. 693 ff. (Note 12). Geiger, Urschrift S. 134 ff. Sadducäer und Pharisäer S. 13—25. *Derenbourg p.* 132 *sqq.* *Kuenen*, *De godsdienst van Israël* II, 456 *sqq.* Wellhausen S. 56—75. Hamburger II, 1047 ff. *Montet* 236 *sqq.*

nicht zu erkennen ist, namentlich nicht das von Geiger gesuchte einer Vertretung der priesterlichen Interessen durch die Sadduzäer[30]. Im Kriminalrecht sind nach Josephus die Sadduzäer strenger, die Pharisäer milder gewesen[31]. Das kann damit zusammenhängen, daß die ersteren sich streng an den Buchstaben des Gesetzes hielten, während die letzteren Mittel und Wege fanden, durch Interpretation die Härten des Gesetzes zu mildern. In einem von der Mischna erwähnten Punkte gingen die Sadduzäer noch über die Forderungen des Gesetzes hinaus: sie verlangten Schadenersatz nicht nur wenn jemandes Ochse oder Esel Schaden angerichtet hatte (so *Exod.* 21, 32. 35 f.), sondern auch wenn jemandes Knecht oder Magd Schaden angerichtet hatte[32]. | Andererseits wollten sie, daß falsche Zeugen nur dann hingerichtet würden, wenn infolge ihres falschen Zeugnisses der Angeklagte bereits hingerichtet worden (*Deut.* 19, 19—21), während die Pharisäer es auch schon dann verlangten, wenn nur das Urteil gefällt war[33]. Hier sind also die Pharisäer die strengeren. Man sieht eben, daß die Differenzen nicht eigentlich prinzipielle sind. Ähnlich steht es bei den rituellen Fragen. Auch hier kann man von einer prinzipiellen Differenz nur insofern reden, als die Sadduzäer die pharisäischen Bestimmungen z. B. hinsichtlich von rein und unrein nicht als bindend anerkannten. Sie verspotteten ihre pharisäischen Gegner wegen der Seltsamkeiten und Inkonsequenzen, zu denen ihre Reinheitsgesetze führten[34]. Andererseits erklärten die Pharisäer alle Sadduzäerinnen „wenn sie in den Wegen ihrer Väter wandeln" für unrein[35]. Wie wenig jedoch die Sadduzäer das Prinzip der levitischen Reinheit an sich verwerfen wollten, sieht man daraus, daß sie in betreff der Reinheit des die rote Kuh verbrennenden

---

30) Gegen Geiger s. bes. Wellhausen a. a. O.

31) *Antt.* XX, 9, 1: *Σαδδουκαίων, οἵπερ εἰσὶ περὶ τὰς κρίσεις ὠμοὶ παρὰ πάντας τοὺς Ἰουδαίους.* — *Antt.* XIII, 10, 6: *Ἄλλως τε καὶ φύσει πρὸς τὰς κολάσεις ἐπιεικῶς ἔχουσιν οἱ Φαρισαῖοι.*

32) *Jadajim* IV, 7b. — Den Wortlaut dieser und der folgenden Stellen s. oben S. 452 ff.

33) *Makkoth* I, 6. — Vgl. über die juristischen Differenzen bes. auch Hölscher, Der Sadduzäismus S. 22—24 u. 30—32, welcher die sadduzäischen Anschauungen auf römischen Einfluß zurückführt.

34) Nur als Spott können die *Jadajim* IV, 6 und 7a erwähnten Angriffe der Sadduzäer auf die Pharisäer gemeint sein. Denn die Sadduzäer wollen sicher nicht dafür eintreten, daß auch „gegnerische Bücher" die Hände verunreinigen (*Jadajim* IV, 6), oder daß auch die „Strömung" beim Gießen aus einem reinen Gefäß in ein unreines für unrein zu erklären sei (*Jadajim* IV, 7a). Sondern sie verspotten nur die Pharisäer wegen ihrer Absonderlichkeiten.

35) *Nidda* IV, 2.

Priesters strengere Forderungen stellten als die Pharisäer[36]. Dies letztere ist zugleich der einzige Punkt, wo sich ein gewisses priesterliches Interesse, nämlich das für priesterliche Reinheit erblicken läßt. Hinsichtlich der **Festgesetze** wird erwähnt, daß die „Boethosäer“ (die als eine Spielart der Sadduzäer zu betrachten sind) behaupteten, die Pflichtgarbe beim Passafest (*Lev.* 23, 11) sei nicht am zweiten Festtag, sondern am Tag nach dem in die Festwoche fallenden Sabbath darzubringen[37], und dementsprechend das |

---

36) *Para* III, 7. Das Gesetz schreibt vor, daß der Priester nach Verbrennung der Kuh ein Reinigungsbad nehme; er blieb dann noch unrein bis zum Abend (*Num.* 19, 3—8). Die Sadduzäer wollten, daß der Priester erst nachdem er durch Sonnenuntergang rein geworden ist, die Kuh verbrenne. Ihre Ansicht ist also die strengere, nicht die leichtere, wie Hölscher will (Der Sadduzäismus S. 20—22).

37) *Menachoth* X, 3. — Sie verstanden nämlich unter dem שבת *Lev.* 23, 11 nicht den ersten Festtag, sondern den Wochensabbath. Die traditionelle Auslegung, welche darunter den ersten Festtag, also unter dem „Tag nach dem Sabbath“ den zweiten Festtag versteht, ist schon vertreten durch die LXX (*τῇ ἐπαύριον τῆς πρώτης*), *Philo de septenario* § 20 *ed. Mang.* II, 294, und *Josephus Antt.* III, 10, 5. Der Ausdruck ist auf alle Fälle befremdlich und nur daraus zu erklären, daß hier verschiedene Quellen kombiniert sind (s. bes. die umsichtigen Erörterungen in Dillmanns Kommentar zu *Lev.* 23, 11, auch die neueren Kommentare von Baentsch und Bertholet). Über die Geschichte der Auslegung und speziell über die sadduzäische Ansicht s. Wellhausen S. 59f. 67 und überhaupt die oben Anm. 29 genannte Literatur; ferner: Hitzig, Ostern und Pfingsten I, 1837. II, 1838. Winer, Realwörterb. Art. „Pfingsten“. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta 1841, S. 190f. Ders., Über den Einfluß der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik 1851, S. 136f. D. Hoffmann, Abhandlungen über die pentateuchischen Gesetze I, Berlin 1878 (Programm) S. 1—66. Adler, Pharisäismus und Sadducäismus und ihre differierende Auslegung des ממחרת השבת (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1878, S. 522ff. 568ff. 1879, S. 29ff.). Ritter, Philo und die Halacha 1879, S. 113. Dillmann in Schenkels Bibellex. Art. „Pfingsten“. Ders., Die Bücher Exodus und Leviticus 1880, zu *Lev.* 23, 11. Delitzsch in Riehms Handwörterbuch Art. „Pfingsten“. Olitzki, Flavius Josephus und die Halacha I, 1885, S. 54f. Chwolson, Das letzte Passamahl Christi (*Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg*, VIIe *Série, tome* XLI *No.* 1, 1892) S. 60—67 (meint, daß die Praxis zur Zeit Christi sich nach der sadduzäischen Ansicht gerichtet habe, und daß die pharisäische Ansicht erst in der letzten Zeit des Tempelbestandes durchgedrungen sei). Hölscher, Der Sadduzäismus S. 24—26. — Nach dem Buch der Jubiläen 15, 1; 16, 13; 44, 4—5 soll das Erntefest (identisch mit dem Wochenfest, s. 6, 21; 22, 1) „in der Mitte“ des dritten Monats gefeiert werden. Auf dieses Datum kommt man weder bei der pharisäischen noch bei der sadduzäischen Auslegung von *Lev.* 23, 11 u. 15, vielmehr scheint hier unter dem שַׁבָּת der letzte Festtag der Passawoche, der 21. Nisan, verstanden zu sein. S. *Charles, The book of Jubilees* (1902) *p.* 106 *sq.* und Theol. Litztg. 1903, 678.

sieben Wochen später fallende Pfingstfest (*Lev.* 23, 15) stets am Tage nach Sabbath zu feiern[38]. Diese Differenz ist aber eine so rein schulmäßige, daß sie eben nur die exegetische Ansicht der die Tradition nicht anerkennenden Sadduzäer zum Ausdruck bringt. Eine „prinzipielle“ Bedeutung kommt ihr nicht zu[39]. Die einzige Differenz von Bedeutung wird auch in der Festgesetzgebung, namentlich in der Auslegung des Sabbathgebotes die gewesen sein, daß die Sadduzäer den Wust der pharisäischen Bestimmungen nicht als bindend anerkannten[40]. Auf diese allgemeine Ablehnung der pharisäischen Tradition durch die Sadduzäer beschränkt sich also überhaupt die prinzipielle Differenz zwischen beiden. Alles übrige sind Differenzen, wie sie sich von selbst ergeben mußten, wenn die einen die Verbindlichkeit der exegetischen Tradition der anderen nicht anerkannten. Man darf auch nicht meinen, daß die Sadduzäer die pharisäische Tradition ihrem gesamten Inhalte nach abgelehnt hätten. Ganz abgesehen davon, daß sie seit der Zeit der Alexandra mit ihren Anschauungen in der Praxis nicht mehr durchdrangen, werden sie auch theoretisch in manchen, vielleicht vielen Einzelheiten mit der pharisäischen Tradition übereingestimmt haben. Nur die Verbindlichkeit derselben leugneten sie und behielten sich das Recht der eigenen Meinung vor.

In dieser Ablehnung der pharisäischen Gesetzestradition repräsentieren die Sadduzäer den älteren Standpunkt. Sie bleiben bei dem geschriebenen Gesetze stehen. Die ganze spätere Entwickelung ist für sie nicht mehr verbindlich. Einen ähnlichen.

38) *Chagiga* II, 4. — Es ist hier freilich nur im allgemeinen von solchen die Rede, welche sagen: עצרת אחר השבת (Pfingsten fällt auf den Tag nach Sabbath). Daß aber damit die Sadduzäer (Boethosäer) gemeint sind, ist nach *Menachoth* X, 3 allerdings anzunehmen.

39) Vgl. Wellhausen S. 59f. — Die Meinung Chwolsons, daß die sadduzäische Ansicht noch zur Zeit Christi praktische Geltung gehabt habe (s. Anm. 37), steht im Widerspruch mit LXX, Philo und Josephus.

40) Nach *Erubin* VI, 2 könnte man freilich meinen, daß die Sadduzäer die pharisäischen Subtilitäten hinsichtlich der Sabbathfeier auch beobachteten. Denn es wird dort der Fall als möglich vorausgesetzt, daß ein Sadduzäer ganz nach pharisäischer Art in einem künstlich abgesperrten Raum vor Sabbathanbruch etwas niederlegt, um sich darin das Recht der freieren Bewegung für den Sabbath zu sichern. In Wahrheit zeigt aber der Zusammenhang, daß die Sadduzäer zu denen gehören, welche „das Gesetz vom Erub nicht anerkennen“ (*Erubin* VI, 1). Die Absicht des Sadduzäers bei einer solchen Handlung kann also nur die sein, den pharisäischen Nachbar zu ärgern, welchem durch die Handlung des Sadduzäers der solchergestalt okkupierte Raum entzogen wird.

man kann sagen archaistischen Standpunkt vertreten sie auch in den religiösen Anschauungen. Das Wesentliche ist hierüber schon oben (S. 458 ff.) mitgeteilt worden. Sie lehnten 1) den Glauben an die leibliche Auferstehung und an die Vergeltung in einem künftigen Leben, ja an eine persönliche Fortdauer des Individuums überhaupt ab. Sie leugneten 2) auch Engel und Geister. Sie behaupteten endlich 3) „daß in des Menschen Wahl das Gute und das Böse stehe und das Tun des einen oder des anderen nach seinem Belieben"; daß also Gott keinen Einfluß auf die menschlichen Handlungen ausübe, daher auch der Mensch selbst Ursache seines Glückes und Unglückes sei[41]. — In betreff der beiden ersten Punkte ist es zweifellos, daß damit die Sadduzäer den ursprünglichen Standpunkt des Alten Testamentes im Unterschied vom späteren jüdischen vertreten. Denn mit Ausnahme des Buches Daniel kennt auch das Alte Testament keine leibliche Auferstehung und keine jenseitige Vergeltung im Sinne des späteren Judentums, nämlich kein persönliches Heil des einzelnen nach diesem irdischen Leben und auch keine jenseitige Bestrafung für die Sünden dieses irdischen Lebens, sondern nur eine schattenhafte Fortexistenz in der Scheol. Ebenso ist dem Alten Testament auch der Engel- und Dämonenglaube in der Ausbildung, welche er in der späteren Zeit erlangt hat, noch fremd. Die Sadduzäer sind also in beiden Beziehungen im wesentlichen auf dem älteren Standpunkte stehen geblieben. Nur wird man freilich nicht sagen dürfen, daß das eigentliche Motiv hierbei der konservative Zug, das Hangen am Alten als solchem war. Vielmehr hatte augenscheinlich die politische | Machtstellung der Sadduzäer eine gewisse weltliche Gesinnung bei ihnen zur Folge. Sie standen mit ihren Interessen ganz im Diesseits und hatten nicht ein so intensives religiöses Interesse wie die Pharisäer. Es ist also das geringere Maß religiöser Energie, welches ihnen den älteren Standpunkt als genügend erscheinen ließ. Ja es ist wahrscheinlich, daß bei ihnen als den Hochstehenden und Gebildeten auch aufklärerische Motive mit im Spiele waren. Je phantastischer sich die religiöse Vorstellungswelt des Judentums gestaltete, desto weniger vermochten sie der Entwickelung auf diesem Wege zu folgen. — Von diesen Gesichtspunkten aus ist wohl hauptsächlich auch die Betonung der menschlichen Freiheit von seiten der Sadduzäer zu erklären. Wenn die

---

41) *Halévy, Traces d' aggadot saducéennes dans le Talmud* (*Revue des études juives t.* VIII, 1884, *p.* 38—56) sucht Spuren dieser sadduzäischen Anschauungen auch im Talmud nachzuweisen. Dieselben sind aber sehr undeutlich.

betreffenden Angaben des Josephus überhaupt Glauben verdienen, so kann man in dieser stärkeren Betonung der Freiheit auch nur ein Zurücktreten der religiösen Motive erblicken. Sie wollten den Menschen auf sich selbst gestellt wissen und lehnten den Gedanken ab, daß auch bei den menschlichen Handlungen als solchen ein Mitwirken Gottes stattfinde.

Mit den letzten Ausführungen ist teilweise auch schon angedeutet, wie gerade die hohe Aristokratie zu der als „sadduzäisch" bezeichneten Richtung kam. Wir müssen, um die Genesis dieser Richtung zu begreifen, davon ausgehen, daß die vornehme Priesterschaft schon in der persischen, namentlich aber in der griechischen Zeit die Leitung der politischen Angelegenheiten in ihrer Hand hatte. Der Hohepriester war das Oberhaupt des Staates; vornehme Priester standen ohne Zweifel an der Spitze der Gerusia (des nachmaligen Synedriums). Die Aufgabe der priesterlichen Aristokratie war also ebenso eine politische wie eine religiöse. Dies brachte notwendig mit sich, daß für ihr ganzes Verhalten politische Gesichtspunkte und Interessen sehr wesentlich mit in Betracht kamen. Je stärker aber diese in den Vordergrund traten, desto mehr traten die religiösen zurück. Dies scheint nun namentlich in der griechischen Zeit der Fall gewesen zu sein, und zwar deshalb, weil jetzt die politischen Interessen verknüpft wurden mit den Interessen der griechischen Bildung. Wer in der damaligen Welt politisch etwas ausrichten wollte, mußte notwendig mit dem Hellenismus auf einem mehr oder weniger freundlichen Fuße stehen. So gewann denn auch bei der vornehmen Priesterschaft zu Jerusalem der Hellenismus mehr und mehr an Boden. In demselben Maße aber wurde sie den jüdisch-religiösen Interessen entfremdet. Es ist daher begreiflich, daß Antiochus Epiphanes mit seinen Forderungen gerade in diesen Kreisen am leichtesten Eingang fand. Ein Teil der hochgestellten Priester | war ohne weiteres bereit, sogar den jüdischen Kultus mit dem heidnischen zu vertauschen. Dieser Triumph des Heidentums war nun freilich nicht von langer Dauer: die makkabäische Erhebung hat ihm ein rasches Ende bereitet. Aber die Tendenzen der priesterlichen Aristokratie blieben darum im wesentlichen doch dieselben. Wenn auch vom heidnischen Kultus nicht mehr die Rede war, wenn auch die eigentlichen Griechenfreunde verdrängt oder zum Schweigen gebracht waren, so blieb in der priesterlichen Aristokratie doch nach wie vor die weltliche Gesinnung und die, mindestens relative Laxheit des religiösen Interesses. Auf der anderen Seite aber hatte die makkabäische Erhebung eine Belebung und Kräftigung des religiösen Lebens zur Folge. Die

gesetzesstrenge Richtung der „Chasidäer“ gewann mehr und mehr an Einfluß. Und damit steigerten sich auch ihre Ansprüche. Nur der sollte als wahrer Israelite anerkannt werden, der das Gesetz nach der ganzen Strenge der von den Schriftgelehrten gegebenen Auslegung beobachtete. Je dringender aber diese Forderung gestellt wurde, desto ablehnender verhielten sich die Aristokraten. Es scheint also gerade der religiöse Aufschwung der makkabäischen Zeit zu einer festeren Konsolidierung der Parteien geführt zu haben. Die „Chasidäer“ zogen die Konsequenzen ihres Prinzipes und wurden zu „Pharisäern“. Die hohe Aristokratie lehnte ebenfalls bestimmter und prinzipieller als bisher die Errungenschaft der letzten Jahrhunderte sowohl in der Auslegung des Gesetzes als in der Entwickelung der religiösen Anschauungen ab. Sie sahen in der *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* ein Übermaß gesetzlicher Strenge, das sie sich nicht wollten auflegen lassen. Und die fortgeschrittenen religiösen Anschauungen waren ihnen teils bei ihrem weltlichen Sinn entbehrlich, teils bei ihrer höheren Bildung und Aufklärung unannehmbar. Da die Hauptvertreter dieser Richtung dem alten Priestergeschlecht der Zadokiden angehörten, wurden sie und ihr ganzer Anhang von den Gegnern die Zadokiden oder Sadduzäer genannt.

Unter den ersten Makkabäern (Judas, Jonathan und Simon) trat diese „zadokidische“ Aristokratie notwendig in den Hintergrund. Die alte hohepriesterliche Familie, die wenigstens in einigen ihrer Mitglieder den extremsten griechenfreundlichen Standpunkt vertreten hatte, war verdrängt. Das hohepriesterliche Amt blieb eine Zeitlang ganz unbesetzt. Im Jahre 152 wurde Jonathan zum Hohenpriester ernannt und damit eine neue hohepriesterliche Dynastie, die der Hasmonäer begründet, die infolge ihrer ganzen Vergangenheit sich zunächst auf die gesetzesstrenge Partei stützen mußte. Trotzdem ist schon für die Zeit der ersten Hasmonäer (Jonathan, | Simon) sicher nicht eine völlige Verdrängung der „Sadduzäer“ vom Schauplatz anzunehmen. Die alte Aristokratie war durch die Stürme der makkabäischen Zeit zwar von den extremsten griechenfreundlichen Elementen gereinigt, aber darum nicht mit einem Male ganz verschwunden. Die emporgekommenen Hasmonäer mußten sich also mit ihr irgendwie verständigen und ihr wenigstens einen Teil der Sitze in der „Gerusia“ einräumen. Dabei wird es geblieben sein bis zur Zeit Johannes Hyrkans. Seit Johannes Hyrkan waren die Sadduzäer sogar wieder die eigentliche Regierungspartei: Johannes Hyrkan, Aristobul I., Alexander Jannäus folgten ihrer Richtung (vgl. oben S. 473 f.). Die Reaktion unter Alexandra brachte dann die Pharisäer wieder an die Regierung.

Aber deren politische Herrschaft war doch nicht von langer Dauer. So sehr auch die geistige Macht der Pharisäer wuchs: in der Politik wußte sich die sadduzäische Aristokratie am Ruder zu erhalten, und zwar trotz des Sturzes der Hasmonäer und trotz der Proskriptionen des Herodes gegen den alten, mit den Hasmonäern verbundenen Adel. Auch die hohenpriesterlichen Familien der herodianisch-römischen Zeit gehörten der sadduzäischen Partei an. Wenigstens für die römische Zeit ist dies bestimmt bezeugt[42]. Der Preis, um welchen die Sadduzäer in dieser späteren Zeit sich die Herrschaft zu sichern wußten, war freilich ein ziemlich teurer: sie mußten sich tatsächlich in ihrem amtlichen Handeln den pharisäischen Anschauungen akkomodieren. „Getan wird von ihnen sozusagen nichts. Denn so oft sie zu Ämtern gelangen, halten sie sich, wenn auch widerwillig und gezwungen, an das, was die Pharisäer sagen, weil andernfalls die Menge sie nicht ertragen würde“ [43].

Mit dem Untergang des jüdischen Staatswesens verschwinden die Sadduzäer überhaupt aus der Geschichte. Ihre Stärke war die Politik. Als keine Politik mehr zu machen war, hatte ihre Stunde

---

42) Apgesch. 5, 17. *Joseph. Antt.* XX, 9, 1.

43) *Antt.* XVIII, 1, 4. — Ein völliges Mißverständnis ist es, wenn man aus den Worten hat herauslesen wollen, daß die Sadduzäer nur widerwillig Ämter annahmen (so selbst Winer RWB II, 356). Im Gegenteil! Sie hatten gerade die hohen Ämter in Beschlag! Die Worte *ἀκουσίως μὲν καὶ κατ' ἀνάγκας* sind, wie das *μέν* und *δέ* beweist, mit dem folgenden zu verbinden. Vgl. Geiger, Urschrift S. 108 Anm. Ders., Sadducäer und Pharisäer S. 13. Hanne, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1867, S. 176. Keim, I, 282 Anm. Wellhausen S. 45.

Unter Verwerfung der wichtigsten Zeugnisse hat Hölscher (Der Sadduzäismus, 1906) die oben dargelegte, seit Geiger allgemein angenommene Auffassung vom Wesen und der Geschichte des Sadduzäismus bestritten. Er leitet zwar den Namen auch von den בני צדוק ab und betrachtet den Sadduzäismus als die von den vornehmen Priestern beim Beginn der makkabäischen Erhebung vertretene Geistesrichtung, welche mit den politischen Machthabern liebäugelte, fremde Kultur begünstigte und gegen die jüdischen Gebräuche sich gleichgiltig zeigte (S. 105). Aber er nimmt an, daß die Angehörigen des Zadokidengeschlechtes durch die makkabäische Erhebung aus Jerusalem verdrängt worden seien (S. 103 f.), und daß ihre Richtung in der Folgezeit bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer unter der vornehmen Priesterschaft nicht mehr vertreten war, mit alleiniger Ausnahme der Familie des Boethos zur Zeit des Herodes. Damals erst sei der Name der „Sadokischen“ aufgekommen in Erinnerung an die verwandte Richtung zur Zeit der Makkabäer. Die Durchführung dieser Auffassung ist nur möglich, indem H. eine ganze Reihe historischer Zeugnisse als unglaubwürdig verwirft. Die Gründe, um derentwillen dies geschieht, sind durchweg sehr schwach. S. Theol. Litztg. 1907, 202 f.

geschlagen. Während die pharisäische Richtung infolge des Zusammenbruchs der politischen Verhältnisse nur noch mehr erstarkte, nur noch unbedingter die Herrschaft über das jüdische Volk gewann, war den Sadduzäern der Boden, auf dem sie existieren konnten, | entzogen. Es ist daher nicht zu verwundern, daß die jüdischen Gelehrten selbst schon bald nicht mehr wissen, wer die Sadduzäer eigentlich waren: in der Mischna finden sich noch einige glaubhafte Überlieferungen über sie. Die eigentlich talmudische Zeit hat von ihnen nur noch eine ganz nebelhafte Vorstellung.

---

§ 27. Schule und Synagoge.

„Wer das Gesetz nicht kennt, der ist verflucht" (*Joh.* 7, 49), dies war die Grundüberzeugung des nachexilischen Judentums. Damit war von selbst gegeben, daß Gesetzeskunde als das höchste, vor andern erstrebenswerte Gut des Lebens geschätzt wurde. So erklingt denn auch in allen Tonarten die Mahnung: Hin zum Gesetz! — Jose ben Joeser sagte: Dein Haus sei ein Versammlungshaus für Gesetzesgelehrte (חֲכָמִים); laß dich bestäuben vom Staub ihrer Füße, und trinke mit Durst ihre Lehren[1]. — Josua ben Perachja sagte: Verschaffe dir einen Lehrer (רַב)[2]. — Schammai sagte: Mache das Gesetzesstudium zur bestimmten Beschäftigung (קֶבַע)[3]. — Rabban Gamaliel sagte: Setze dir einen Lehrer, so vermeidest du das Zweifelhafte[4]. — Hillel sagte: Ein Unwissender kann nicht wahrhaft fromm sein (לֹא עַם הָאָרֶץ חָסִיד)[5]. — Derselbe sagte: Je mehr Gesetzeslehre, desto mehr Leben; je mehr hohe Schule, desto mehr Weisheit; je mehr Beratung, desto vernünftiger Handeln. Wer Gesetzeskenntnis sich erwirbt, erwirbt sich das Leben in der zukünftigen Welt[6]. — R. Jose ha-Kohen sagte: Gib dir Mühe, das Gesetz zu erlernen, denn durch Erbschaft erlangt man es nicht[7]. — R. Eleasar ben Arach sagte: Sei emsig im Studium des Gesetzes[8]. — R. Chananja ben Teradjon sagte: Wenn zwei

1) *Aboth* I, 4.
2) *Aboth* I, 6.
3) *Aboth* I, 15.
4) *Aboth* I, 16.
5) *Aboth* II, 5.
6) *Aboth* II, 7.
7) *Aboth* II, 12.
8) *Aboth* II, 14.

beisammen sitzen und sich nicht vom Gesetz unterhalten, so sind sie eine Versammlung von Spöttern, von welcher es heißt: Sitze nicht, da die Spötter sitzen. Wenn aber zwei beisammen | sitzen und sich vom Gesetz unterhalten, so ist die Schechina unter ihnen gegenwärtig[9]. — R. Simon sagte: Wenn drei an einem Tische zusammen speisen und sich nicht vom Gesetz unterhalten, so ist es, als hätten sie von Totenopfer genossen. Aber wenn drei an einem Tische zusammen speisen und sich vom Gesetz unterhalten, so ist es, als hätten sie am Tische Gottes gegessen[10]. — R. Simon sagte: Wer im Wandern sich das Gesetz wiederholt, sich aber unterbricht und ruft: Wie schön ist dieser Baum! Wie schön ist dieser Acker! dem rechnet es die Schrift an, als wenn er sein Leben verwirkt[11]. — R. Nehorai sagte: Wandere immer nach einem Orte, wo Gesetzeslehre ist, und sage nicht, sie wird dir nachkommen, oder deine Gefährten werden sie dir erhalten; auch verlaß dich nicht auf deinen eigenen Scharfsinn[12]. — Derselbe R. Nehorai sagte: Ich lasse alle Gewerbe in der Welt beiseite und lehre meinen Sohn nur Gesetz; denn dessen Lohn genießt man in dieser Welt; und das Kapital (הַקֶּרֶן) bleibt stehen für die zukünftige Welt[13]. — Folgende Dinge haben kein Maß: die Pea, die Erstlinge, die Wallfahrt, die Mildtätigkeit, das Studium des Gesetzes. Folgendes sind Dinge, deren Zinsen (פֵּירוֹת) man in dieser Welt genießt, während das Kapital (הַקֶּרֶן) stehen bleibt für die zukünftige Welt: Ehrerbietung vor Vater und Mutter, Mildtätigkeit, Friedenstiften unter Nebenmenschen und Studium des Gesetzes mehr als dieses alles[14]. — Ein Bastard, der das Gesetz kennt, geht selbst einem Hohenpriester im Range voran, wenn dieser ein Unwissender ist[15].

Solche Wertschätzung des Gesetzes mußte notwendig dazu treiben, daß alle Mittel aufgewendet wurden, um womöglich dem ganzen Volke die Wohltat gründlichster Gesetzeskenntnis und Gesetzesübung zuzuwenden. Was die pharisäischen Schriftgelehrten

9) *Aboth* III, 2; vgl. III, 6.
10) *Aboth* III, 3.
11) *Aboth* III, 7.
12) *Aboth* IV, 14.
13) *Kidduschin* IV, 14.
14) *Pea* I, 1.
15) *Horajoth* III, 8. — Vgl. überhaupt über Notwendigkeit und Wert des Gesetzesstudiums: Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie (1880) S. 28—31. Leop. Löw, Gesammelte Schriften Bd. I, 1889, S. 86—101. Bacher, Die Agada der Tannaiten Bd. II Sachregister Art. „Thorastudium".

in ihren Schulen als Gesetz Israels festgestellt hatten, das mußte Gemeingut des ganzen Volkes werden, sowohl theoretisch wie praktisch. Denn auf beides kam es an: auf die Kenntnis und auf die Ausübung des Gesetzes. Josephus rühmt es gerade als einen Vorzug des israelitischen Volkes, daß hier nicht einseitig das eine oder das andere bevorzugt werde, wie etwa die Spartaner nur durch Gewöhnung erzogen, nicht durch Unterricht (*ἔθεσιν ἐπαίδευον, οὐ λόγοις*), die Athener dagegen und die übrigen Hellenen mit dem theoretischen Unterricht sich begnügen und die Einübung vernachlässigen. „Unser Gesetzgeber aber hat beides mit vieler Sorgfalt verbunden. Denn er ließ weder die Übung der Sitten stumm, noch die Lehre des Gesetzes unausgeführt“ [16]. Der Unterricht, der die Voraussetzung der Ausübung bildete, begann schon in früher Jugend und zog sich durch das ganze Leben des Israeliten hindurch. Für die Grundlegung hatte die Schule und Familie zu sorgen, für die Weiterführung die Synagoge.

I. Die Schule.

Literatur.

Die von Steinschneider, *Jewish Quarterly Review* XVII, 1905, *p.* 556—559 verzeichnete Literatur über „Bildung und Erziehung“ bei den Juden im Mittelalter betrifft mehr das höhere als das niedere Schulwesen, berücksichtigt aber auch letzteres.

Maimonides, *Hilchoth Talmud Thora* (Petersburger Übersetzung I, 102 ff.; über den Titel des Gesamt-Werkes s. unten Abschnitt II).

Ursinus, *Antiquitates Hebraicae Scholastico-Academicae, Hafniae* 1702 (auch in Ugolinis *Thesaurus t.* XXI).

Pacht, *De eruditione Judaica* (*dissertatio, quam praeside A. G. Waehnero examini submittet auctor J. L. Pacht*), *Gotting.* 1742. — Handelt speziell *p.* 50—55: *de ludis puerorum.*

Andr. Georg Waehner, *Antiquitates Ebraeorum vol.* II (*Gottingae* 1742) *p.* 783—804: *De eruditione Ebraeorum.*

Ant. Theod. Hartmann, Die enge Verbindung des A. T. mit dem Neuen (1831) S. 377—384.

Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, 186—192.

Winer, RWB. Art. „Kinder“ und „Unterricht“ (hier auch noch mehr Literatur).

Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 243. 266—268.

Keim, Gesch. Jesu I, 424 ff.

Diestel, Art. „Erziehung“ in Schenkels Bibellex. II, 172 f.

Ginsburg, Art. „*Education*“ in Kittos *Cyclopaedia of Biblical Literature.*

S. R. Hirsch, Aus dem rabbinischen Schulleben. Frankf. a. M. 1871 (Progr.).

16) *Contra Apion.* II, 16—17.

Elias van Gelder, Die Volksschule des jüdischen Altertums nach talmudischen und rabbinischen Quellen. Berl. 1872 (Leipziger Dissertat.).

Leop. Löw, Die Lebensalter in der jüdischen Literatur (Szegedin 1875) S. 195 ff. 407 ff.

Mos. Jacobson, Versuch einer Psychologie des Talmud (Hamburg 1878) S. 93—101.

Jos. Simon, L'éducation et l'instruction des enfants chez les anciens Juifs d'après la Bible et le Talmud. 3. éd. Leipzig 1879, O. Schulze. |

Hamburger, Real-Enz. für Bibel und Talmud, I. Abt. Art. „Erziehung". II. Abt. Artt. „Lehrer, Mizwa, Schule, Schüler, Unterricht".

Straßburger, Geschichte der Erziehung und des Unterrichts bei den Israeliten. Von der vortalmudischen Zeit bis auf die Gegenwart, Stuttgart 1885. (Behandelt S. 1—24 die vortalmudische Zeit, S. 24—91 die talmudische Zeit, s. Theol. Litztg. 1886, 265 ff.)

Bacher, Die Agada der Tannaiten, Bd. II, Sachregister Art. „Kindererziehung".

Wiesen, Geschichte und Methodik des Schulwesens im talmudischen Altertume, Straßburg 1892 (49 S.).

Weinberg, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1897, S. 675—678.

Kennedy, Art. *Education* in *Hastings' Dictionary of the Bible* I, 1898, *p.* 646—652.

Box, Art. *Education* in: *Encyclopaedia Biblica* II, 1901, *col.* 1189 ff.

Nach Josephus' Behauptung hatte schon Moses verordnet: „daß die Knaben die wichtigsten Gesetze lernen sollten, da dies die beste Wissenschaft und des Glückes Ursache sei" [17]. „Er befahl, die Kinder in den Anfangsgründen des Wissens (Lesen und Schreiben) zu unterrichten und sie zu lehren, die Gesetze und die Taten der Vorfahren zu kennen. Diese, damit sie sie nachahmten; jene, damit sie mit ihnen aufwachsend sie nicht überträten oder den Vorwand des Nichtwissens hätten" [18]. Zu wiederholten Malen rühmt Josephus den Eifer, mit welchem der Jugendunterricht betrieben wurde. „Mehr als um alles bemühen wir uns um die Kindererziehung und halten die Beobachtung der Gesetze und die ihnen entsprechende Frömmigkeit für die wichtigste Angelegenheit des

---

17) *Antt.* IV, 8, 12: *Μανθανέτωσαν δὲ καὶ οἱ παῖδες πρώτους* (Niese *πρῶτον*) *τοὺς νόμους, μάθημα κάλλιστον καὶ τῆς εὐδαιμονίας αἴτιον.*

18) *Apion.* II, 25: *Καὶ γράμματα παιδεύειν ἐκέλευσε* [*scil.* *τοὺς παῖδας*], *περί τε τοὺς νόμους* [*ἀναστρέφεσθαι*] *καὶ τῶν προγόνων τὰς πράξεις ἐπίστασθαι, τὰς μὲν ἵνα μιμῶνται, τοῖς δ' ἵνα συντρεφόμενοι μήτε παραβαίνωσι μήτε σκῆψιν ἀγνοίας ἔχωσι.* — Über *γράμματα* = Anfangsgründe des Wissens (Lesen und Schreiben) s. Passows WB. *s. v.* — *ἀναστρέφεσθαι* fehlt in dem von *Euseb. Praep. evang.* VIII, 8, 37 *ed. Gaisford* gebotenen Texte wie im *Vet. Lat.*, und ist von Niese wohl mit Recht getilgt; dagegen dürfte *περί τε τοὺς νόμους* (*cod. Laur.*) statt *τὰ περὶ τοὺς νόμους* (*Eus.*) beizubehalten sein.

ganzen Lebens"[19]. „Wen von uns man nach den Gesetzen früge, der würde leichter alle hersagen, als seinen eigenen Namen. Da wir sie vom ersten Bewußtsein an erlernen, haben wir sie in unsern Seelen wie eingegraben; und selten ist ein Übertreter, unmöglich aber die Abwendung der Strafe"[20]. Ähnlich äußert sich Philo. „Da | die Juden ihre Gesetze für göttliche Offenbarungen halten und von frühester Jugend an in deren Kenntnis unterwiesen sind, so tragen sie das Bild des Gesetzes in ihrer Seele"[21]. „Sie werden sozusagen von den Windeln an von Eltern und Lehrern und Erziehern noch vor dem Unterricht in den heiligen Gesetzen und den ungeschriebenen Sitten gelehrt, an Gott den einen Vater und Schöpfer der Welt zu glauben"[22]. Von sich selbst rühmt Josephus, daß er schon im vierzehnten Lebensjahre eine so genaue Kenntnis des Gesetzes besessen habe, daß die Hohenpriester und die ersten Männer Jerusalems zu ihm kamen „um von ihm in betreff der Gesetze Genaueres zu erfahren"[23]. Es kann nach alledem nicht zweifelhaft sein, daß in den Kreisen des echten Judentums der Knabe von zartester Kindheit an mit den Anforderungen des Gesetzes vertraut gemacht wurde[24].

Daß diese Erziehung zum Gesetz vor allem die Pflicht und Aufgabe der Eltern war, ist selbstverständlich. Aber es scheint, daß schon im Zeitalter Christi auch von Gemeindewegen durch Errichtung von Schulen für den Jugendunterricht gesorgt wurde. Zwar will es nicht viel besagen, wenn die spätere Sage erzählt, daß bereits Simon ben Schetach verordnet habe, daß die Kinder

---

19) *Apion.* I, 12: *Μάλιστα δὴ πάντων περὶ παιδοτροφίαν φιλοκαλοῦντες, καὶ τὸ φυλάττειν τοὺς νόμους καὶ τὴν κατὰ τούτους παραδεδομένην εὐσέβειαν ἔργον ἀναγκαιότατον παντὸς τοῦ βίου πεποιημένοι.*

20) *Apion.* II, 18: *Ἡμῶν δ' ὁντινοῦν* [*εἴ om. Euseb.*] *τις ἔροιτο τοὺς νόμους, ῥᾷον ἂν εἴποι πάντας ἢ τοὔνομα τὸ ἑαυτοῦ. Τοιγαροῦν ἀπὸ τῆς πρώτης εὐθὺς αἰσθήσεως αὐτοὺς ἐκμανθάνοντες ἔχομεν ἐν ταῖς ψυχαῖς ὥσπερ ἐγκεχαραγμένους, καὶ σπάνιος μὲν ὁ παραβαίνων, ἀδύνατος δ' ἡ τῆς κολάσεως παραίτησις.*

21) *Legat. ad Cajum* § 31, *Mang.* II, 577: *Θεόχρηστα γὰρ λόγια τοὺς νόμους εἶναι ὑπολαμβάνοντες, καὶ τοῦτο ἐκ πρώτης ἡλικίας τὸ μάθημα παιδευθέντες, ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀγαλματοφοροῦσι τὰς τῶν διατεταγμένων εἰκόνας.*

22) *Legat. ad Cajum* § 16, *Mang.* II, 562: *Δεδιδαγμένους ἐξ αὐτῶν τρόπον τινὰ σπαργάνων ὑπὸ γονέων καὶ παιδαγωγῶν καὶ ὑφηγητῶν, καὶ πολὺ πρότερον τῶν ἱερῶν νόμων καὶ ἔτι τῶν ἀγράφων ἐθῶν, ἕνα νομίζειν τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ κόσμου θεόν.*

23) *Vita* 2.

24) Auch in den christlichen Gemeinden wurden bereits die Kinder in der heiligen Schrift unterwiesen, vgl. II *Timoth.* 3, 15: *ἀπὸ βρέφους ἱερὰ γράμματα οἶδας.*

(תינוקות) die Elementarschule (בית הספר) besuchen sollen[25]. Denn dieser Simon ben Schetach ist überhaupt ein Ansatzpunkt für allerlei Sagen. Jedenfalls wird aber im Zeitalter der Mischna, also spätestens im zweiten Jahrhundert nach Chr., die Existenz von Elementarschulen vorausgesetzt. Es finden sich z. B. gesetzliche Bestimmungen hinsichtlich des חַזָּן (Gemeindedieners), der die Kinder (תינוקות) am Sabbat im Lesen unterrichtet[26]. Oder es wird festgesetzt, daß ein lediger Mann nicht Kinderschule halten solle, לא ילמד אדם | רוק סופרים[27]. Oder es wird bestimmt, daß für gewisse Fälle das Zeugnis eines Erwachsenen gültig sei in betreff dessen, was er einst als Kind (קטן) in der Elementarschule (בית הספר) gesehen habe[28]. Es ist daher durchaus nicht unglaubwürdig, was eine spätere Tradition berichtet, daß Josua ben Gamla (= Jesus Sohn Gamaliels) angeordnet habe, daß man Knabenlehrer (מלמדי תינוקות) in jeder Provinz und in jeder Stadt anstelle und die Kinder im Alter von sechs oder sieben Jahren zu ihnen bringe[29]. Der einzige in der Geschichte bekannte Jesus Sohn Gamaliels ist der Hohepriester dieses Namens, um 63—65 nach Chr. (s. oben S. 273). Dieser wird also auch in der obigen Notiz gemeint sein. Da seine Maßregel schon ein längeres Bestehen von Knabenschulen voraussetzt, so wird man sie unbedenklich in das Zeitalter Christi verlegen dürfen, wenn auch nicht als eine allgemeine und fest organisierte Institution[30].[1]

Der Gegenstand des Unterrichtes war, wie schon aus

---

25) *jer. Kethuboth* VIII, 11 (32c oben).

26) *Schabbath* I, 3.

27) *Kidduschin* IV, 13.

28) *Kethuboth* II, 10.

29) *bab. Baba bathra* 21a: „Rab Juda sagte im Namen des Rab: Wahrlich, es möge dieses Mannes zum Guten gedacht werden! Josua ben Gamla ist sein Name. Wäre er nicht gewesen, das Gesetz wäre in Israel vergessen worden. Denn anfangs, wer einen Vater hatte, den lehrte dieser das Gesetz; wer keinen hatte, der lernte das Gesetz nicht .... Später verordnete man, daß man Knabenlehrer in Jerusalem anstellen solle .... Allein, nur wer einen Vater hatte, den schickte dieser in die Schule; wer keinen hatte, ging nicht hinein. Da verordnete man, daß man in jeder Provinz Lehrer anstelle und die Knaben im Alter von sechzehn oder siebzehn Jahren zu ihnen schicke. Allein, über wen nun sein Lehrer ärgerlich wurde, der lief davon, bis Josua ben Gamla kam und verordnete, daß man in jeder Provinz und in jeder Stadt (בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר) Knabenlehrer anstelle und die Kinder im Alter von sechs oder sieben Jahren zu ihnen bringe".

30) Genaue Vorschriften über die Kinderschulen gibt Maimonides (12. Jahrh. n. Chr.), der sie dabei als eine für das Judentum notwendige und selbstverständliche Institution voraussetzt, *Hilchoth Talmud Thora* c. II (Petersburger Übersetzung I, 106 ff.).

den obigen Stellen des Philo und Josephus erhellt, so gut wie ausschließlich das Gesetz. Denn nur auf dessen Einprägung in das jugendliche Gemüt, nicht auf Vermittelung einer allgemeinen Bildung war es mit all jenem Eifer der Jugenderziehung abgesehen. Und zwar beschäftigte sich der erste Unterricht mit dem Schrifttext, mit dessen Lektüre und Einprägung. Daher heißt die Elementarschule einfach בֵּית הַסֵּפֶר, weil sie es mit dem „Buch" der Thora, oder, wie einmal ausdrücklich erklärt wird, mit dem Schrifttext (der מִקְרָא) zu tun hatte, im Unterschied vom בֵּית | הַמִּדְרָשׁ, welches dem weiteren „Studium" gewidmet war[31]. Es war also im Grunde nur das Interesse am Gesetz, welches auch den Unterricht im Lesen zu einem ziemlich weit verbreiteten gemacht hat. Da nämlich beim Schrifttext (im Unterschied von der mündlichen Gesetzesüberlieferung) gerade darauf Gewicht gelegt wurde, daß er wirklich gelesen wurde (s. unten über die Gottesdienstordnung), so war der elementare Gesetzesunterricht notwendig mit Leseunterricht verbunden. Die Kenntnis des Lesens darf deshalb überall da vorausgesetzt werden, wo eine einigermaßen gründlichere Gesetzeskenntnis vorhanden war. Daher finden wir schon in vorchristlicher Zeit auch Gesetzesbücher im Privatbesitze einzelner[32]. Weniger allgemein wird dagegen die schwierigere Kunst des Schreibens gewesen sein[33].

Mit dem theoretischen Unterricht ging die praktische Gewöhnung Hand in Hand. Denn wenn auch die Kinder nicht eigentlich zur Erfüllung des Gesetzes verpflichtet waren, so wurden sie doch von Jugend auf daran gewöhnt. Es wird z. B. den Erwachsenen zur Pflicht gemacht, auch die Kinder zur Sabbatruhe anzuhalten[34]. Zum strengen Fasten am Versöhnungstage sollen die Kinder ein bis zwei Jahre vor dem pflichtmäßigen Alter allmählich gewöhnt werden[35]. Einige Punkte waren sogar auch für Kinder schon verbindlich. Sie waren z. B. zwar nicht zum Lesen des

---

31) *jer. Megilla* III, 1 (73d): „R. Pinchas sagte im Namen des R. Hoschaja: 480 Synagogen waren in Jerusalem, und eine jede hatte ein *Beth-Sepher* und ein *Beth-Talmud*, ersteres für die *Mikra* (den Schrift-Text), letzteres für die *Mischna* (die mündliche Gesetzeslehre)".

32) Vgl. I *Makk*. 1, 56 f. — In der Mischna *Jebamoth* XVI, 7 *fin*. wird von einem Leviten erzählt, welcher auf der Reise im Wirtshause starb, und dessen Hinterlassenschaft aus Stock, Reisetasche und Gesetzbuch bestand. — Über die Verbreitung von Bibelexemplaren im Privatbesitz im talmudischen Zeitalter s. Blau, Studien zum althebräischen Buchwesen (25. Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest) 1902, S. 84—97.

33) Vgl. hierüber Winer RWB. Art. „Schreibkunst".

34) *Schabbath* XVI, 6.

35) *Joma* VIII, 4.

Schma und zum Anlegen der Tephillin, wohl aber zum gewöhnlichen Gebet (dem Schmone Esre) und zum Tischgebet verpflichtet[36]. Die Knaben sollten schon im zartesten Alter bei den Hauptfesten im Tempel erscheinen[37]. Insonderheit werden die Knaben auch zur Beobach|tung des Laubhüttenfestgesetzes verpflichtet[38]. Sobald dann die ersten Zeichen der Mannbarkeit sich zeigten, war der heranwachsende Israelite zur vollen Gesetzesbeobachtung verpflichtet[39]. Er trat damit in alle Rechte und Pflichten eines erwachsenen Israeliten ein; er war von nun an ein בַּר מִצְוָה[40]. Die weitverbreitete, namentlich auf Lightfoots und Wetsteins Anmerkungen zu *Luc.* 2, 42 sich stützende Meinung, daß das zurückgelegte zwölfte Jahr die Grenze zwischen Verpflichtung und Nichtverpflichtung gebildet habe, ist also in doppelter Beziehung ungenau: einmal, insofern auch schon der minderjährige Knabe zu gewissen Geboten verpflichtet war, und sodann, insofern nicht ein bestimmtes Alter, sondern die Zeichen der eintretenden Pubertät die Grenze bildeten.

---

36) *Berachoth* III, 3: „Frauen, Sklaven und Kinder sind befreit vom Lesen des Schma und von den Tephillin, sind aber verpflichtet zur Tephilla (dem Schmone Esre), zur Mesusa und zum Tischgebet".

37) *Chagiga* I, 1: „Jeder ist verpflichtet, an den Hauptfesten im Tempel zu erscheinen, ausgenommen Taube, Blödsinnige, Kinder, Geschlechtslose, Zwitter, Frauen, Sklaven, die nicht freigelassen sind, Lahme, Blinde, Kranke, Altersschwache und überhaupt wer nicht gehen kann. Was heißt hier ein Kind (קָטָן)? Nach der Schule Schammais: Jeder, der noch nicht auf des Vaters Schulter reitend von Jerusalem auf den Tempelberg kommen kann. Die Schule Hillels aber lehrt: Jeder, der noch nicht an des Vaters Hand von Jerusalem auf den Tempelberg steigen kann". — Aus *Luc.* 2, 42 darf freilich geschlossen werden, daß Auswärtige in der Regel erst nach Vollendung des zwölften Jahres an den Wallfahrten teilnahmen.

38) *Sukka* II, 8: „Frauen, Sklaven und Kinder sind frei vom Laubhüttenfestgesetze. Ein Knabe jedoch, der seiner Mutter nicht mehr bedarf, ist dazu verpflichtet. Einst gebar die Schwiegertochter Schammais des Alten (am Laubhüttenfest einen Sohn). Da ließ er das Dach öffnen und deckte es über dem Bette mit Laub zu, um des Kindes willen". — *Sukka* III, 15: „Ein Knabe, der imstande ist, den Lulab zu schütteln, ist dazu verpflichtet".

39) *Nidda* VI, 11: Ein Knabe, bei welchem sich die zwei Haare zeigen, ist verpflichtet zu allen Geboten, die gesagt sind im Gesetz". — Das Gleiche gilt auch vom Mädchen, nur mit dem Unterschied, daß die Frauen weder an allen Rechten, noch an allen gesetzlichen Pflichten der Männer Teil nahmen. — Vgl. auch *Sanhedrin* VIII, 1.

40) Der Ausdruck *Bar-Mizwa* findet sich schon im Talmud (*Baba mezia* 96a unten, s. Levys Neuhebr. Wörterb. I, 258b), ist aber erst im Mittelalter zur Bezeichnung eines volljährigen Israeliten gebräuchlich geworden, s. Löw, Die Lebensalter S. 210. 410. *Kohler*, Art. *Bar Mizwah* in: *The Jewish Encyclopedia* II, 1902, *p.* 509 *sq.*

Und als später ein bestimmtes Alter als Grenze fixiert wurde, ist es nicht das von zwölf, sondern das von dreizehn Jahren gewesen[41]. |

II. Die Synagoge.

Literatur:

Maimonides, *Hilchoth Tephilla* (im zweiten Buche seines großen Werkes *Jad ha-chasaka* oder *Mischne Thora*) gibt eine systematische Darstellung der zu seiner Zeit (12. Jahrh. n. Chr.) giltigen Tradition über das Synagogenwesen. — In der zu Petersburg erschienenen deutschen Übersetzung („Auszüge aus dem Buche *Jad-Haghasakkah*, die starke Hand, u. s. w. von Maimonides" 10 Tle., Petersburg 1850—1852) ist der Traktat *Hilchoth Tephilla* fast ganz enthalten (Tl. I, S. 257—341 des deutschen Textes).

Vitringa, *De synagoga vetere libri tres: quibus tum de nominibus, structura, origine, praefectis, ministris et sacris synagogarum agitur, tum praecipue formam regiminis et ministerii earum in ecclesiam christianam translatam esse demonstratur. Franequerae* 1696.

Joh. Gottl. Carpzov, *Apparatus historico-criticus* (1748) *p.* 307—326.

Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden (1748) II, 1—87.

Eine Anzahl älterer Monographien über einzelne Gegenstände ist gesammelt in Ugolinis *Thesaurus Antiquitatum sacrarum t.* XXI.

Sal. Jacob Cohen, Historisch-kritische Darstellung des jüdischen Gottesdienstes, und dessen Modifikationen von den ältesten Zeiten an bis auf unsere Tage. Leipzig 1819.

Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen (1831) S. 225—376.

---

41) So in dem erst aus nachtalmudischer Zeit herrührenden Anhang zum Traktat Aboth, *Aboth* V, 21: „Mit fünf Jahren (kommt man) zum Lesen der Schrift, mit zehn Jahren zur Mischna, mit dreizehn Jahren (בן שלש עשרה) zur Ausübung der Gebote, mit fünfzehn Jahren zum Talmud, mit achtzehn Jahren zum Heiraten etc.". — Für einen speziellen Punkt, nämlich die unbedingte Giltigkeit der Gelübde, wird auch schon von der Mischna das zurückgelegte dreizehnte Jahr als Grenze bestimmt, s. *Nidda* V, 6: „Wenn ein Knabe zwölf Jahre und einen Tag alt ist, so werden seine Gelübde geprüft; wenn er dreizehn Jahre und einen Tag alt ist, so gelten sie ohne weiteres". — Vgl. überhaupt: Löw, Die Lebensalter S. 143 ff. Hamburger, Real-Enz. für Bibel und Talmud, II. Abt. Art. „Mizwa". — Das Material, welches Lightfoot (*Horae hebr.*) und Wetstein (*Nov. Test.*) zu *Luc.* 2, 42 beigebracht haben, beweist nicht, daß das zurückgelegte zwölfte Lebensjahr die feststehende Grenze zwischen Verpflichtung und Nichtverpflichtung bildete. Teils handelt es sich dort überhaupt nur um die Ansicht einzelner Autoritäten, denen andere gegenüberstehen; teils aber ist nur gesagt, daß im Alter von zwölf Jahren die strengere Gewöhnung beginnen solle, nicht, daß dann die Verpflichtung eintrete; so namentlich an den Stellen *Joma* 82a, *Kethuboth* 50a. Auch aus *Luc.* 2, 42 ist nur zu schließen, daß man im Alter von zwölf Jahren mit der strengeren Gewöhnung begann.

Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (1832) S. 1—12. 329—360.
Winer RWB. II, 548—551: Synagogen.
Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael III, 129—137. 183—226.
Jost, Geschichte des Judenthums I, 168 ff.
Keil, Handbuch der biblischen Archäologie (2. Aufl. 1875) S. 164 ff. 444 ff.
Leyrer, Art. „Synagogen" in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. Bd. XV (1862) S. 299—314.
De Wette, Lehrb. der hebr.-jüd. Archäologie (4. Aufl. 1864) S. 369—374.
Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. Bd. I (1873) S. 73—80.
Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel (1869) S. 349—355. 582—587.
Ginsburg, Art. *„Synagogue"* in *Kittos Cyclopaedia of Biblical Literature.*
Plumptre, Art. *„Synagogue"* in *Smith's Dictionary of the Bible.*
Kneucker, Art. „Synagogen" in Schenkels Bibellex. V, 443—446.
Sieffert, Die jüdische Synagoge zur Zeit Jesu (Beweis des Glaubens 1876, S. 3—11, 225—239). |
Hamburger, Real-Enzyklopädie für Bibel und Talmud, II. Abt., 1883, Art. „Synagoge". — Ders., Spplementbd. III, 1892, Art. „Sabbatgottesdienst", „Synagogengottesdienst", „Vorbeter", auch: Neujahrsgottesdienst, Neumondsgottesdienst, Versöhnungstagsgottesdienst.
Löw, Leop., Der synagogale Ritus (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1884, S. 97 ff. 161 ff. 214 ff. 305 ff. 364 ff. 458 ff.; wieder abgedruckt in: Leop. Löw, Gesammelte Schriften. IV. Bd. 1898, S. 1—71) [nur über das Synagogengebäude; Quellen- und Literaturnachweise für die geplante Fortsetzung s. in: Ges. Schriften V, 21—36].
Strack, Art. „Synagogen" in Herzogs Real-Enz. 2. Aufl. XV, 96—100. 3. Aufl. XIX, 223—226.
Edersheim, The life and times of Jesus the Messiah (1884) I, 430—450.
Ramsay, The Rulers of the Synagogue (*The Expositor* 1895, *April p.* 272—277) [schiefe und unbewiesene Behauptungen].
Weinberg, Die Organisation der jüdischen Ortsgemeinden in der talmudischen Zeit (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1897, S. 588 ff. 639 ff. 673 ff.).
Dalman, Artikel „Gottesdienst, synagogaler" in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. VII, 1899, S. 7—19.
Bacher, Art. *Synagogue* in *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 1902, *p.* 636—643 [selbständig und sorgfältig].
Peritz, Art. *„Synagogue"* in *Encyclopaedia Biblica* IV, 1903, *col.* 4832 ff.
Bacher, Art. *Synagogue* in: *The Jewish Encyclopedia* XI, 1905, *p.* 619—628; dazu Brunner, *Synagogue Architecture ib.* XI, 631—640.

Eine tiefere und fachmännische Kenntnis des Gesetzes konnte nur zu den Füßen der Schriftgelehrten im Beth-ha-Midrasch erworben werden (s. oben § 25). Es lag in der Natur der Sache, daß dazu immer nur ein kleiner Bruchteil gelangen konnte. Für die Masse des Volkes war schon viel gewonnen, wenn nur das elementare Wissen ein Gemeingut aller wurde und blieb. Auch dieses Ziel war aber nur erreichbar durch eine Institution, mittelst welcher jedem einzelnen im Volke das Gesetz während des ganzen Lebens immer wieder und wieder nahegebracht wurde. Eine solche In-

stitution hat das nachexilische Judentum geschaffen in der Sitte der sabbatlichen Schriftlektion in der Synagoge. Es ist nämlich vor allem zu beachten, daß der Hauptzweck dieser Sabbatversammlungen in der Synagoge nicht der Gottesdienst im engeren Sinne, d. h. nicht die Anbetung war, sondern die religiöse Unterweisung; und diese ist für den Israeliten vor allem Unterweisung im Gesetz. In diesem Sinne hat schon Josephus mit Recht die Sache aufgefaßt. „Zu einem trefflichen und notwendigen Unterrichtsgegenstand hat er (unser Gesetzgeber) das Gesetz gemacht, indem man es nicht nur einmal oder zweimal oder öfters hören sollte, sondern er befahl, allwöchentlich mit Aussetzung der andern Beschäftigung zum Anhören des Gesetzes zusammenzukommen und dieses genau zu lernen“ [1]. Philo hat also nicht so unrecht, wenn er die Synagogen als „Lehrhäuser“ bezeichnet, in welchen „die | vaterländische Philosophie“ getrieben und jede Art von Tugend gelehrt werde [2]. Auch im Neuen Testamente erscheint ja das *διδάσκειν* stets als die Haupttätigkeit in den Synagogen [3]. Der Ursprung dieser Sabbatversammlungen in eigens hierzu errichteten Gebäuden ist uns unbekannt. Urkundlich können wir die Synagogen zuerst für das ägyptische Judentum nachweisen. Die ältesten griechisch-jüdischen Urkunden, auf welchen Synagogen (*προσευχαί*) erwähnt werden, stammen aus der Zeit des Ptolemäus III. Euergetes (247—221 vor Chr.) [4]. Im Alten Testamente begegnen

---

1) *Apion.* II, 17 (= *Eus. Pr. ev.* VIII, 8, 11): *Κάλλιστον καὶ ἀναγκαιότατον ἀπέδειξε παίδευμα τὸν νόμον οὐκ εἰσάπαξ ἀκροασομένοις* (*al. ἀκροασαμένοις, ἀκροασαμένους*) *οὐδὲ δὶς ἢ πολλάκις, ἀλλ᾽ ἑκάστης ἑβδομάδος τῶν ἄλλων ἔργων ἀφεμένους ἐπὶ τὴν ἀκρόασιν ἐκέλευσε τοῦ νόμου συλλέγεσθαι καὶ τοῦτον ἀκριβῶς ἐκμανθάνειν.* — *Antt.* XVI, 2, 4 (*ed. Niese* XVI, 43, Rede des Nicolaus Damascenus): *τήν τε ἑβδόμην τῶν ἡμερῶν ἀνίεμεν τῇ μαθήσει τῶν ἡμετέρων ἐθῶν καὶ νόμου.*

2) *Vita Mosis* III, 27 (*Mang.* II, 168): *Ἀφ᾽ οὗ καὶ εἰσέτι νῦν φιλοσοφοῦσι ταῖς ἑβδόμαις Ἰουδαῖοι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν, τὸν χρόνον ἐκεῖνον ἀναθέντες ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τῶν περὶ φύσιν. Τὰ γὰρ κατὰ πόλεις προσευκτήρια τί ἕτερόν ἐστιν ἢ διδασκαλεῖα φρονήσεως καὶ ἀνδρίας καὶ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης, εὐσεβείας τε καὶ ὁσιότητος καὶ συμπάσης ἀρετῆς, ᾗ κατανοεῖται καὶ κατορθοῦται τά τε ἀνθρώπεια καὶ θεῖα;* — Vgl. *Legat. ad Cajum* § 23 (*Mang.* II, 568): *Ἠπίστατο οὖν* (*scil.* Augustus von den römischen Juden) *καὶ προσευχὰς ἔχοντας καὶ συνιόντας εἰς αὐτὰς, καὶ μάλιστα ταῖς ἱεραῖς ἑβδόμαις, ὅτε δημοσίᾳ τὴν πάτριον παιδεύονται φιλοσοφίαν.*

3) *Mt.* 4, 23. *Mc.* 1, 21. 6, 2. *Luc.* 4, 15. 31. 6, 6. 13, 10. *Joh.* 6, 59. 18, 20.

4) Durch neuere Funde in Ägypten sind folgende Inschriften, resp. Papyrustexte, auf welchen jüdische *προσευχαί* erwähnt werden, bekannt geworden, sämtlich aus vorchristlicher Zeit:

a) Inschrift zu Schedia bei Alexandria aus der Zeit des Ptolemäus III.

sie uns zum erstenmal unter der Bezeichnung מוֹעֲדֵי אֵל in *Psalm* 74, 8, wahrscheinlich aus der makkabäischen Zeit. Aber man darf ihre Entstehung erheblich höher hinauf, vielleicht in die Zeit Esras

---

Euergetes (247—221 vor Chr.) [sicher nicht später]: *Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Βερενίκης ἀδελφῆς καὶ γυναικὸς καὶ τῶν τέκνων τὴν προσευχὴν οἱ Ἰουδαῖοι*, *Bulletin de la Société archéol. d'Alexandrie Nr.* 4, 1902, *p.* 49 = *Revue des études juives t.* XLV, 1902, *p.* 162 = Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1902, S. 1094 = Archiv für Papyrusforschung Bd. II, 1903, S. 541 = *Dittenberger, Orientis graeci inscr. sel. n.* 726.

b) Inschrift aus Unter-Ägypten, jetzt im Berliner Museum, Erneuerung einer älteren wahrscheinlich aus der Zeit des Ptolemäus III. = Euergetes I. (so Wilcken, Berliner philol. Wochenschr. 1896, *col.* 1493 f. Paul Meyer, Das Heerwesen der Ptolemäer und Römer in Ägypten 1900, S. 34, Reinach, *Revue des ét. juives* XLV, 164, jetzt auch Strack, Archiv f. Papyrusforschung II, 541 f., der früher mit anderen sie auf Ptolemäus Physkon = Euergetes II. bezogen hatte): *Βασιλεὺς Πτολεμαῖος Εὐεργέτης τὴν προσευχὴν ἄσυλον*, *Ephemeris epigr.* IV, 25 *sq.* = *Corp. Inscr. Lat.* III *Suppl. n.* 6583 = *Dittenberger, Orientis graeci inscr. sel. n.* 129.

c) Papyrus aus Mittelägypten (Magdola im Fajjum), sicher aus dem dritten Jahrh. vor Chr., wahrscheinlich 217 vor Chr. (Jahr 5 des Ptolemäus IV., so Reinach), Eingabe einer Frau an den König wegen Entwendung eines Mantels, welchen der Dieb nicht herausgeben will, hierin die Worte *ἐν τῆι προσευχῆι τῶν Ἰουδαίων* (der Dieb scheint den Mantel beim Diener der Proseuche deponiert zu haben), *Bulletin de correspondance hellénique t.* XXVII, 1903, *p.* 200; über das Alter der Papyrus-Sammlung, zu welcher diese Urkunde gehört, s. *Bulletin* XXVI, 1902, *p.* 95. 96 *sq.* Neue Lesung mit Erläuterungen: Th. Reinach, *Mélanges Nicole*, Genf 1905, *p.* 451—459.

d) Zwei Inschriften zu Athribis, vermutlich aus der Zeit des Ptolemäus VI. Philometor: 1) *Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Κλεοπάτρας Πτολεμαῖος Ἐπικύδου ὁ ἐπιστάτης τῶν φυλακιτῶν καὶ οἱ ἐν Ἀθρίβει Ἰουδαῖοι τὴν προσευχὴν θεῶι ὑψίστωι*, 2) *Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Κλεοπάτρας καὶ τῶν τέκνων Ἑρμίας καὶ Φιλοτέρα ἡ γυνὴ καὶ τὰ παιδία τήνδε ἐξέδραν τῆι προσευχῆι* (so mit Recht Dittenberger statt *προσευχήν*). *Revue des études juives t.* XVII, 1888, *p.* 236 *sq.* = *Bulletin de corresp. hellénique t.* XIII, 1889, *p.* 178 *sqq.* = *Dittenberger, Orientis gr. inscr. sel. n.* 96 u. 101.

e) Papyrus aus Mittelägypten, Ende des zweiten Jahrh. vor Chr., *Tebtunis Papyri ed. by Grenfell, Hunt and Smyly P.* I 1902 *n.* 86. In diesem Verzeichnis von Grundstücken wird zweimal (*lin.* 18 u. 29) eine *προσευχὴ Ἰουδαίων* erwähnt, welcher ein Grundstück gehört, das als „heiliges Gartenland" (*ἱερὰ παράδεισος*) bezeichnet wird.

f) Inschrift zu Alexandria (Gabbary), Datum unsicher, nach Stracks Vermutung 37 vor Chr.: *[ὑπὲρ] βασ[ιλίσση]ς καὶ β[ασιλ]έως θεῶι [με]γάλωι ἐ[πηκό]ωι Ἄλυπ[ος τὴν] προσε[υχὴν] ἐπόει· L ιε με[χειρ . .]*, *Bulletin de la Société archéol. d'Alexandrie Nr.* 4, 1902, *p.* 86 = Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1902, S. 1094 = Archiv für Papyrusforschung II, 559 = *Dittenberger n.* 742.

oder in die des Exiles verlegen[5]. Erwähnt werden die „Versammlungshäuser“ auch im Buch Henoch (46, 8). Im Zeitalter Christi war das „Lehren in den Synagogen am Sabbat“ schon eine festbegründete und allgemein eingebürgerte Institution (*Marc.* 1, 21. 6, 2. *Luc.* 4, 16. 31. 6, 6. 13, 10. *Actor.* 13, 14. 27. 42. 44. 15, 21. 16, 13. 17, 2. 18, 4). Nach der Apostelgeschichte (15, 21) hat Moses „von alten Zeiten her (*ἐκ γενεῶν ἀρχαίων*) in allen Städten, die ihn verkündigen, indem er in den Synagogen an jedem Sabbat gelesen wird“. Josephus und Philo und überhaupt das spätere Judentum führt die ganze Einrichtung auf Moses selbst zurück[6]. Das ist freilich nur insofern | von Interesse, als man daraus sieht, daß das spätere Judentum sie als wesentlichen Bestandteil seiner religiösen Institutionen betrachtet hat. An einen vorexilischen Ursprung ist sicher nicht zu denken.

Die Voraussetzung der ganzen Einrichtung ist vor allem die Existenz einer religiösen Gemeinde. Und hier entsteht die Frage, ob in den Städten und Ortschaften Palästinas im Zeitalter Christi die bürgerliche und religiöse Gemeinde getrennt war, so daß die letztere eine selbständige Organisation besaß? Man muß, um sich hierüber Klarheit zu verschaffen, zunächst beachten, daß die politischen Verfassungsverhältnisse selbst in den verschiedenen Städten Palästinas verschiedene waren. Es ist bereits oben (S. 222) gezeigt worden, daß eine dreifache Verschiedenheit in dieser Beziehung möglich war und auch wirklich vorkam. Es konnten die Juden vom Bürgerrecht ausgeschlossen sein, oder Juden und

---

5) Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 1894, S. 107 f. 153 = 4. Ausg. 1901, S. 149 f. 196 f., hält die Synagogen für eine Einrichtung des Exiles, welche die Exulanten von dort mitgebracht hätten.

6) Vgl. außer den beiden bereits zitierten Stellen (*Jos. c. Apion.* II, 17. *Philo Vita Mosis* III, 27) bes. *Philo, fragm. apud Euseb. Praep. evang.* VIII, 7, 12—13 (*Mang.* II, 630), und *De septenario* § 6 (*M.* II, 282). Rabbinische Stellen bei *Vitringa p.* 283 *sqq.* — Die Angabe Winers (RWB. II, 548, mit Berufung auf seine *Diss. de Jonathanis in Pentat. paraphrasi chald.* I, 30), daß die Targume die Einrichtung in die patriarchalische Zeit übertragen, ist nicht ganz korrekt. Allerdings heißt es bei *Onkelos Gen.* 25, 27, Jakob habe gedient im „Lehrhaus“ (בית אולפנא), und im *Targ. Jerus.* I *Gen.* 33, 17, Jakob habe sich ein „Lehrhaus“ (בי מדרשא) erbaut. Aber in beiden Fällen ist nicht eine eigentliche Synagoge gemeint. Im *Targ. Jerus.* I *Exod.* 18, 20 wird erzählt, der Schwiegervater Mosis habe diesen aufgefordert, dem Volke das Gebet bekannt zu machen, das sie beten sollen in ihrer Synagoge (בבית כנישתהון). Aber hier handelt es sich eben nicht mehr um die Zeit der Patriarchen im engeren Sinne. Und so beziehen sich auch die übrigen von Winer angeführten Stellen auf eine spätere Zeit. Immerhin würde es dem Geist der Targume entsprechen, auch die Synagogen in die Patriarchenzeit zu verlegen.

Nichtjuden bürgerlich gleichberechtigt, oder auch nur die Juden im Besitz der bürgerlichen Rechte sein. Die beiden ersteren Fälle waren möglich in den Städten mit vorwiegend griechischer oder stark gemischter Bevölkerung. In beiden Fällen waren die Juden darauf angewiesen, für ihre religiösen Bedürfnisse sich als selbständige religiöse Gemeinde zu organisieren. Denn ob sie nun bei der Leitung der bürgerlichen Angelegenheiten mitwirkten oder nicht — für die religiösen Angelegenheiten war die Notwendigkeit der selbständigen Organisation die gleiche. Für diese beiden Fälle ist also die aufgeworfene Frage entschieden zu bejahen; und es war demnach die Stellung der Synagogengemeinde in diesen Städten dieselbe wie in den Städten der Diaspora. Ganz anders aber stellte sich die Sache in den Städten und Orten mit ganz oder fast ausschließlich jüdischer Bevölkerung. Hier bestand die Ortsbehörde doch sicher nur aus Juden, und die wenigen etwa anwesenden Nichtjuden waren vom Kollegium der Ortsältesten oder vom städtischen Senat ausgeschlossen. Das ist z. B. gerade in betreff Jerusalems zweifellos. Da nun die Ortsbehörden ohnehin sich sehr vielfach mit religiösen Angelegenheiten zu befassen hatten (denn das jüdische Gesetz kennt eben gar keine Trennung dieser von den bürgerlichen Angelegenheiten), so wird man es von vornherein höchst wahrscheinlich finden müssen, daß auch das Synagogenwesen zu ihrer Kompetenz gehörte. Oder soll gerade nur für dieses ein besonderer Ältestenrat eingesetzt worden sein? In den kleinen Orten wäre dies jedenfalls sehr unnatürlich. | Aber auch in den größeren Städten, wo es mehrere Synagogen gab, lag dazu keine Veranlassung vor. Es genügte, wenn von der Ortsbehörde für jede Synagoge die notwendigen Beamten (ein Archisynagog, Almosenpfleger und Diener), welche die eigentlichen Geschäfte zu besorgen hatten, bestellt wurden. Zur Bildung eines Ältestenkollegiums für jede einzelne lag wenigstens kein zwingender Grund vor. Bei der Dürftigkeit unseres Materiales ist freilich die Möglichkeit, daß dies geschehen sei, zuzugeben. Ja in einem Falle ist es sogar wahrscheinlich: die hellenistischen Juden in Jerusalem, die Libertiner, Cyrenäer, Alexandriner, Cilicier und Asiaten, haben offenbar besondere „Gemeinden" gebildet (*Act.* 6, 9)[7].

7) Die *Λιβερτῖνοι* können nur römische „Freigelassene" resp. deren Nachkommen sein, also wohl Nachkommen der Juden, die einst von Pompeius als Gefangene nach Rom geschleppt und hier von ihren Herren bald wieder freigelassen worden waren (*Philo Leg. ad Cajum* § 23, *M.* II, 568). Manche von ihnen mögen später nach Jerusalem zurückgekehrt sein und hier eine eigene Gemeinde gebildet haben. Ebenso bildeten die zahlreichen in Jerusalem wohnhaften hellenistischen Juden aus Cyrene, Alexandrien, Cilicien und Asien je

Aber das waren eben besondere Verhältnisse: da machte die Verschiedenheit der Nationalität eine besondere Organisation notwendig. Für die einfachen Verhältnisse namentlich der kleineren Orte Palästinas wäre eine Trennung der politischen und religiösen Gemeinde ganz unnatürlich. Sie würde geradezu dem Wesen des nachexilischen Judentums widersprechen; denn dieses kennt ja eigentlich die politische Gemeinde überhaupt nur in der Form der religiösen. Es fehlt aber auch nicht an positiven Beweisen dafür, daß die bürgerliche Gemeinde als solche auch das Synagogenwesen leitete. In der Mischna wird z. B. als ganz selbstverständlich vorausgesetzt, daß die Synagoge, der heilige Schrank und die heiligen Bücher ganz ebenso Eigentum der Stadt, also doch der bürgerlichen Kommune sind, wie z. B. die Straße und die Badeanstalt[8]. Die Stadtbewohner (בְּנֵי הָעִיר) haben daher auch das Verfügungsrecht über jene wie über diese[9]. Wenn R. Eleasar | ben Asarja sagt, daß das Musaphgebet nur in einer Stadtgemeinde (בְּחֶבֶר עִיר) zu beten sei, so ist auch hieraus zu schließen, daß die Stadtgemeinde, die bürgerliche Kommune als solche sich mit dem Synagogenkultus befaßte[10]. — Wir dürfen demnach als wahrscheinlich voraussetzen, daß nur in den Städten mit gemischter Ein-

---

eine besondere Gemeinde. Die alte Streitfrage, wie die zitierte Stelle der Apostelgeschichte zu konstruieren ist: ob so, daß nur eine, oder so, daß zwei, oder so, daß fünf Synagogen erwähnt sind, ist nämlich wohl im letzteren Sinne zu entscheiden (so schon Vitringa S. 253).

8) *Nedarim* V, 5: „Dinge, die der Stadt gehören, sind z. B. die Straße, die Badeanstalt, die Synagoge, der heilige Schrank, die heiligen Bücher".

9) *Megilla* III, 1: „Wenn Stadtbewohner den freien Platz der Stadt verkauft haben, dürfen sie für den Erlös eine Synagoge kaufen; wenn eine Synagoge, dann einen heiligen Schrank; wenn einen heiligen Schrank, dann Umhüllungen zu heiligen Schriften; wenn solche, dann heilige Schriften; wenn solche, dann ein Gesetzbuch".

10) *Berachoth* IV, 7: „R. Eleasar ben Asarja sagt: Das Musaphgebet [das am Sabbath und den Festtagen zum gewöhnlichen Gebet hinzugefügt wird, vgl. Hamburger, Real-Enz. Art. „Mussafgebet"] wird nur in einer Stadtgemeinde gebetet. Die Gelehrten sagen: In einer Stadtgemeinde und außerhalb einer solchen. R. Juda sagt im Namen jenes: Überall, wo eine Stadtgemeinde ist, ist der Einzelne frei vom Musaphgebet". — Das seltene Wort חבר עיר wird allerdings verschieden erklärt. Da aber jedenfalls ein Gemeindeverband darunter zu verstehen ist (nicht, wie Maimonides und viele Neuere erklären, ein einzelner „Gelehrter"), und da die religiöse Gemeinde sonst nicht חבר sondern כנסת heißt, so wird unter חבר eben ein bürgerlicher Gemeindeverband zu verstehen sein, was auch an der von Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* zitierten Stelle *Megilla* 27b sehr wohl paßt. Vgl. über חבר עיר auch *Semachoth* XI—XII, Büchler, Der galiläische Am-ha-Areṣ des 2. Jahrh. (1906) S. 210—212.

wohnerschaft die Synagogengemeinde eine selbständige Existenz neben der politischen Kommune hatte. In den rein jüdischen Ortschaften werden die Ortsältesten zugleich Synagogenälteste gewesen sein. — Sofern die Gemeinde als religiöse ins Auge gefaßt wird, heißt sie כְּנֶסֶת (eigentl. „Versammlung", griech. *συναγωγή*, aram. כנישתא), die Gemeindeglieder daher בְּנֵי הַכְּנֶסֶת[11]. |

11) *Bechoroth* V, 5. *Sabim* III, 2. Auch die Gesamtgemeinde Israels heißt כנסת ישראל (Bacher, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur 1905, I, 85. II, 87 f.). — כְּנֶסֶת ist in der vorletzten Silbe nicht mit Segol, sondern mit Zere zu schreiben, vgl. aram. כנישתא und *cod. de Rossi* 138, wo zwar nicht ganz konsequent, aber doch an den meisten Stellen richtig כְּנֵסֶת punktiert ist. Vgl. über die Bildung des Wortes auch Bacher in *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 636. — Das griech. *συναγωγή* in der Bedeutung „Gemeinde" z. B. *Actor.* 6, 9. 9, 2. Inschrift von Phokäa an der jonischen Küste (*Revue des études juives* XII, 1886, *p.* 236 *sqq.* = *Bulletin de corresp. hell.* X, 1886, *p.* 327 *sqq.*: *ἡ συναγωγὴ ἐτείμησεν τῶν Ἰουδαίων* u. s. w.), Inschrift von Akmonia in Phrygien (*Revue archéol. trois. Série t.* XII, 1888, *p.* 225 = *Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia vol.* I *part* II, 1897, *p.* 649 *sq.* = *Revue des études anciennes t.* III, 1901, *p.* 272: *ἡ συναγωγὴ ἐτείμησεν* u. s. w.), Inschrift von Pantikapäum am cimmerischen Bosporus vom J. 81 n. Chr. (*Corp. Inscr. Graec. t.* II *p.* 1005 *Addenda n.* 2114[bb] = *Latyschev, Inscr. antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini* II, 1890, *n.* 52: *συνεπιτροπεούσης δὲ καὶ τῆς συναγωγῆς τῶν Ἰουδαίων*, ebenso CIGr. *n.* 2114[b] = *Latyschev n.* 53). Häufig auf römisch-jüdischen Grabschriften, *Corp. Inscr. Graec. n.* 9902 *sqq.* vgl. unten § 31, II. Daß es im späteren Judentum der gewöhnliche Ausdruck für „Gemeinde" war, erhellt namentlich auch aus dem Sprachgebrauch der Kirchenväter, welche *συναγωγή* und *ἐκκλησία* ohne weiteres in der Art unterscheiden, daß ersteres die jüdische, letzteres die christliche Gemeinde bezeichnet. Ja die Ebjoniten haben den Ausdruck *συναγωγή* auch für die christliche Gemeinde beibehalten (*Epiphan. haer.* 30, 18: *συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν*). Und sogar in der patristischen Literatur wird zuweilen *συναγωγή* für die christliche Gemeinde gebraucht (s. Harnack, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1876, S. 104 ff., und dessen Anm. zu *Hermas Mandat.* XI, 9 in Gebhardt und Harnacks Ausg. der *Patr. apostol.* Zahn, Forschungen zur Gesch. des Neutest. Kanons II, 1883, S. 165. Ders., Einleitung in das Neue Test. I, 66 f.). Im christlich-palästinensischen Aramäisch scheint כנישתא, welches dem griech. *συναγωγή* entspricht, das gewöhnliche Wort für „Kirche" gewesen zu sein (s. *Land, Anecdota Syriaca* IV, 217. Zahn, Tatians Diatessaron S. 335. Schultheß, *Lexicon Syro-Palaestinum* 1903 *p.* 95 *s. v.*). Die Herrschaft auf christlichem Gebiet hat jedoch allerdings von Anfang an, schon seit Paulus, der Ausdruck *ἐκκλησία* behauptet. Dieser Gegensatz des jüdischen und christlichen Sprachgebrauchs ist auf den ersten Blick befremdlich, da im Alten Testament kein wesentlicher Unterschied zwischen *συναγωγή* und *ἐκκλησία* gemacht wird. Die LXX setzen *συναγωγή* für עֵדָה, *ἐκκλησία* in der Regel für קָהָל; ebenso die Targume כנישתא für עדה, קהלא gewöhnlich für קהל. Ersteres wird hauptsächlich in den Büchern Exodus, Leviticus, Numeri und Josua gebraucht, letzteres im Deuteronomium, I. und II. Chronik, Esra und Nehemia (Näheres

Der Ausdruck *συναγωγή* kommt auch im Sprachgebrauch der griechischen Kultvereine vor. Er ist hier gleichbedeutend mit *σύνοδος* und bezeichnet (dem ursprünglichen Sinne entsprechend) in der Regel nicht den Verein, sondern die periodisch wiederkehrende festliche „Versammlung" (Zusammenkunft) desselben[12]. Doch finden

---

s. in den Koncordanzen), beides sehr häufig, und beides ohne wesentlichen Unterschied zur Bezeichnung der „Gemeinde Israels". Schon das spätere Judentum scheint aber einen Unterschied im Gebrauch beider Begriffe gemacht zu haben, und zwar in der Art, daß *συναγωγή* mehr die Gemeinde nach Seite ihrer empirischen Wirklichkeit, *ἐκκλησία* mehr dieselbe nach ihrer idealen Bedeutung bezeichnete; *συναγωγή* ist der an irgend einem Orte konstituierte Gemeindeverband, *ἐκκλησία* dagegen die Gemeinde der von Gott zum Heil Berufenen, namentlich wie קָהָל, die ideale Gesamtgemeinde Israels (wegen קָהָל vgl. in der Mischna *Jebamoth* VIII, 2. *Kidduschin* IV, 3. *Horajoth* I, 4—5. *Jadajim* IV, 4). Wenn also Augustin sagt, *συναγωγή* = *congregatio* werde auch von Tieren gebraucht, *ἐκκλησία* = *convocatio* dagegen mehr von Menschen (s. *Enarrat. in Ps.* 81, 1), so ist daran wenigstens so viel Wahres, daß letzteres in der Tat der wertvollere Begriff ist. *Συναγωγή* drückt nur einen empirischen Tatbestand aus, *ἐκκλησία* aber enthält zugleich ein dogmatisches Wert-Urteil. Aus dieser, wie es scheint, schon im Judentum herrschend gewordenen Differenzierung der Begriffe erklärt es sich leicht, daß der christliche Sprachgebrauch sich fast ausschließlich des letzteren Ausdrucks bemächtigt hat. — — Nur anmerkungsweise ist hier endlich auch noch der in der Mischna häufig gebrauchte Ausdruck צִבּוּר zu erwähnen. Er bezeichnet nämlich überhaupt nicht die Gemeinde als Gemeinschaft, sondern nur als Gesamtheit im Gegensatz zum Einzelnen; so z. B. in dem noch zu besprechenden Ausdruck שְׁלִיחַ צִבּוּר *Berachoth* V, 5. *Rosch haschana* IV, 9. In der Opfersprache heißen die öffentlichen Opfer, die im Namen Gesamt-Israels dargebracht werden, קרבנות צבור *Schekalim* IV, 1. 6. *Sukka* V, 7. *Sebachim* XIV, 10. *Menachoth* II, 2. VIII, 1. IX, 6. 7. 9. *Temura* II, 1. *Kerithoth* I, 6. *Para* II, 1. Vgl. auch חטאת צבור *Joma* VI, 1. *Sebachim* V, 3 und sonst, זבחי שלמי צבור *Pesachim* VII, 4. *Sebachim* V, 5 und sonst. Ein öffentliches Fasten heißt ein Fasten, das verfügt wird על הצבור *Taanith* I, 5. 6. II, 9. 10. צִבּוּר ist also überhaupt nicht die „Gemeinde", sondern die „Gesamtheit".

12) So vor allem in dem Testament der Epikteta um 200 v. Chr. (*Corp. Inscr. Graec.* 2448, neuere Ausgabe von Ricci in: *Monumenti antichi pubblicati per cura della R. Academia dei Lincei vol.* II, 1893, *p.* 70—158, und in *Inscriptiones Graecae insularum maris Aegaei fasc.* III, *ed. Hiller de Gaertringen* 1898, *n.* 330; vgl. auch Ziebarth, Das griechische Vereinswesen 1896, S. 7 f.). Diese Dame richtet für ihren verstorbenen Gemahl und für zwei verstorbene Söhne einen Heroenkultus ein, der von dem männlichen Teil ihrer Verwandtschaft gepflegt werden soll. Der Verein, welchen 25 Mitglieder derselben zu diesem Zwecke bilden sollen, heißt aber nicht *συναγωγή*, sondern *τὸ κοινὸν τοῦ ἀνδρείου τῶν συγγενῶν*. Nur in bezug auf die Jahresversammlungen des Vereins werden die Formeln gebraucht: *ὥστε γίνεσθαι τὰν συναγωγὰν ἐπ' ἁμέρας τρεῖς ἐν τῷ μουσείῳ* (*col.* IV *lin.* 10 *sq.*), *τὰν δὲ συναγωγὰν τοῦ ἀνδρείου τῶν συγγενῶν γίνεσθαι ἐμ μηνὶ Δελφινίῳ ἐν τῷ μουσείῳ καθ' ἕκαστον ἔτος*

sich auch einzelne Beispiele dafür, daß *συναγωγή* den Verein selbst bezeichnet[13]. |

Die **Befugnisse** der Gemeindeältesten in religiösen Angelegenheiten müssen denen in bürgerlichen Dingen analog gedacht werden. Wie also die bürgerliche Verwaltung und Jurisdiktion wohl ganz in ihrer Hand lag, so ist vermutlich auch die Leitung der religiösen Angelegenheiten ausschließlich ihre Sache gewesen. Es fehlt wenigstens jede Spur davon, daß in den jüdischen Gemeinden etwa in der Art wie in der korinthischen Christengemeinde das Plenum der Gemeinde selbst direkt über einzelne Fälle der

---

ἡμέρας τρεῖς (*col.* IV *lin.* 23 *sq.*). — In demselben Sinne steht *συναγωγή* 2) auf einem Ehrendekret des *πολίτευμα* der Idumäer in der Nähe von Memphis (2. Jahrh. vor Chr.): *ἐπὶ συναγωγῆς τῆς γενηθείσης ἐν τῶι ἄνω Ἀπολλωνιείωι τοῦ πολιτεύματος καὶ τῶν ἀπὸ τῆς πόλεως Ἰδουμαίων* (*Catalogue général des Antiquités égypt. du Musée du Caïre vol.* XVIII: *Greek inscriptions by Milne* 1905 *n.* 20 = Dittenberger, *Orientis graeci inscr. sel. n.* 737). — 3) Auf dem Ehrendekret eines *θίασος* (unsicherer Herkunft, wahrscheinlich aus Bithynien, 2. Jahrh. vor Chr.) für eine Priesterin der Kybele und des Apollo, welche bekränzt werden soll *ἐν τῆι τοῦ Διὸς συναγωγῆι* (Conze, Reise auf der Insel Lesbos 1865, S. 61—64, Tafel XIX = *Foucart, Des associations religieuses chez les Grecs p.* 238 *n.* 65, dazu die Erörterungen von *Perdrizet, Bulletin de corresp. hellénique t.* XXIII, 1899, *p.* 592—599, welcher *συναγωγή* schwerlich richtig durch *confrérie* wiedergibt *p.* 595). — 4) Auf der großen Grabschrift, welche der König Antiochus von Kommagene (1. Jahrh. vor Chr.) sich selbst gesetzt hat (Humann und Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien, 1890, S. 232—353 = Dittenberger, *Orientis gr. inscr. sel. n.* 383), ordnet er die jährliche Feier seines Geburtstages und des Tages seines Regierungsantrittes an und weist *εἰς συναγωγὰς καὶ πανηγύρεις καὶ θυσίας ταύτας* die Einwohner seines Reiches, nach Dörfern und Städten eingeteilt, je den benachbarten Heiligtümern zu (*lin.* 93—95). — Überhaupt hießen die Zusammenkünfte zu Schmausereien mit oder ohne kultischen Charakter *συναγωγαί*. *Athenaeus* V, *p.* 192 B: *πᾶσα δὲ συμποσίου συναγωγὴ παρὰ τοῖς ἀρχαίοις τὴν αἰτίαν εἰς θεὸν ἀνέφερε*. Ders., VIII *p.* 362 E: *ἔρανοι δέ εἰσιν αἱ ἀπὸ τῶν συμβαλλομένων συναγωγαί, ἀπὸ τοῦ συνερᾶν καὶ συμφέρειν ἕκαστον* (also Picknicks). Dittenberger, *Orientis gr. inscr. sel. n.* 748 (Verzeichnis von Gaben, welche ein gewisser Philetairos für öffentliche Zwecke gespendet hat, 3. Jahrh. vor Chr.): *εἰς ἔλαιον καὶ συναγω[γὰς] τῶν νέων ἀργυρίου τάλαντα Ἀλεξάνδρεια εἴκοσιν ἕξ* (angesichts der großen Summe wird nicht mit Dittenberger *συναγωγήν*, sondern *συναγωγάς* zu ergänzen sein). — Ähnlich auch *συναγώγιον*, s. unten Anm. 62.

13) Wenn es in dem Dekret des *κοινὸν τῶν Ἀτταλιστῶν* (2. Jahrh. vor Chr.) *Corp. Inscr. Gr. n.* 3069 = Dittenberger, *Orientis gr. inscr. sel. n.* 326 *lin.* 12 heißt, daß die Könige freundlich behandelt haben *τὴν ἡμετέραν αἵρεσιν καὶ συναγωγήν*, so ist *συναγωγή* mindestens im Übergang zu der Bedeutung „Verein". Deutlich liegt dieselbe aber vor in der Bezeichnung eines Barbier-Vereins als *συναγωγὴ τῶν κουρέων* (Anfang des 1. Jahrh. nach Chr., Archäol.-epigr. Mittheilungen aus Österreich-Ungarn XIX, 1896, S. 67). — Wie *συναγωγή*, so ist auch das häufigere *σύνοδος* 1) Versammlung, 2) Verein.

Disziplin und Verwaltung beraten und beschlossen hätte. Es geschah dies vielmehr hier durch Vermittelung der dazu berufenen Organe, d. h. durch die Ältesten der Gemeinde. Zur Kompetenz der letzteren gehörte insonderheit höchst wahrscheinlich die Ausübung des wichtigsten religiösen Disziplinaraktes, die Verfügung des Bannes oder der Ausschließung aus der Gemeinde. Die strikte Handhabung dieses Zuchtmittels war für das nachexilische Judentum geradezu eine Lebensfrage. In fortwährender Berührung mit einer heidnischen Umgebung konnten die jüdischen Gemeinden nur dann sich intakt erhalten, wenn sie fremdartige Elemente stets sorgfältig von sich ausschieden. Wie daher die festere Organisierung der nachexilischen Gemeinde eben damit begonnen hatte, daß jeder, welcher der neuen Ordnung sich nicht fügte, von der Gemeinde ausgeschlossen wurde (*Esra* 10, 8), so mußte auch fort und fort für Ausscheidung widerstrebender Elemente auf dem Wege der Gemeindedisziplin gesorgt werden. Daß diese Einrichtung im Zeitalter Christi tatsächlich bestanden hat, beweisen wiederholte Andeutungen im Neuen Testamente (*Luc.* 6, 22. *Joh.* 9, 22. 12, 42. 16, 2). Fraglich kann nur sein, ob es verschiedene Arten des Ausschlusses gegeben hat. Manche Gelehrte haben auf Grund der Angaben des Elias Levita († 1549) in seinem „Tischbi" drei verschiedene Arten unterschieden: 1) נִדּוּי, 2) חֵרֶם, 3) שַׁמַּתָּא[14]. Hiervon kommt aber | die letztere sofort in Wegfall, da im Talmud נִדּוּי und שַׁמַּתָּא ganz gleichbedeutend gebraucht werden, wie bereits Buxtorf nachgewiesen hat[15]. Traditionell ist nur die Unterscheidung zweier Arten: des נִדּוּי oder der temporären Ausschließung und des חֵרֶם oder des unlösbaren Bannes[16]. Wie alt jedoch diese Unterscheidung sei, ist schwer zu sagen. Direkt bezeugt ist im Neuen Testamente nur das *ἀφορίζειν* (*Luc.* 6, 22) oder *ἀποσυνάγωγον ποιεῖν* oder *γίνεσθαι* (*Joh.* 9, 22. 12, 42. 16, 2), also nur die Sitte der Ausstoßung als solcher. Wenn in der bekannten Stelle des I. Korintherbriefes (I. *Kor.* 5) neben *αἴρειν ἐκ μέσου* (Vers 2) auch der Ausdruck *παραδοῦναι τῷ Σατανᾷ* vorkommt (V. 5), so ist es eben fraglich, ob unter letzterem eine strengere Form des Bannes zu verstehen ist. Auch in der Mischna wird nur die Ausstoßung (נִדּוּי) als solche erwähnt und dabei die Möglichkeit der Wiederaufnahme vorausgesetzt[17]. Andererseits kennt ja schon das Alte

14) Nach Schmiedel zu I Kor. 16, 22 findet sich diese Dreiteilung auch schon bei Paulus von Burgos († 1435).

15) *Lex. Chald. col.* 2462—2470 (*s. v.* שמתא). — Vgl. auch Levy, Chald. Wörterb. *s. v.* חרם.

16) So Maimonides bei *Vitringa, De synagoga p.* 739.

17) *Taanith* III, 8. *Moed katan* III, 1—2. *Edujoth* V, 6. *Middoth* II, 2.

Testament den Begriff des חֵרֶם, d. h. der unlösbaren Bannung oder Verfluchung; und daß derselbe wenigstens als dogmatischer Begriff (im Sinne der Verfluchung) auch dem späteren Judentum geläufig war, beweisen schon die im Neuen Testamente wiederholt vorkommenden Ausdrücke *ἀνάθεμα* und *ἀναθεματίζειν* (*Röm.* 9, 3. I. *Kor.* 12, 3. 16, 22. *Gal.* 1, 8—9. *Marc.* 14, 71. Apostelgesch. 23, 12. 14. 21). Ein tatsächlicher Gebrauch von Anathematismen in den Synagogen ist vom zweiten Jahrhundert nach Chr. an bezeugt durch die Notiz des Justin und anderer Kirchenväter, daß die Juden beim täglichen Gebet jedesmal auch Verwünschungen gegen die Christen aussprachen[18]. Allerdings handelt es sich hier nicht um Verhängung des *ἀνάθεμα* über einzelne bestimmte Personen; und es ist auch fraglich, ob die Verwünschungen direkt gegen die Christen gerichtet waren. Aber es ist doch jedenfalls damit der faktische Gebrauch von Anathematismen im gottesdienstlichen Leben jener Zeit bewiesen. Es ist daher möglich, daß schon im Zeitalter Christi eine doppelte Art der Ausschließung aus der Gemeinde vorkam, entweder ohne oder mit Verhängung des *ἀνάθεμα*. Bestimmteres aber läßt sich bei dem Mangel direkter Zeugnisse nicht behaupten[19]. — Zur Ver|hängung dieser höchsten Disziplinarstrafe waren nun höchst wahrscheinlich die Ältesten der Gemeinde befugt. Denn wie im nachexilischen Judentum, soviel wir wissen, nirgends die Masse des Volkes als solche die Jurisdiktion ausgeübt hat, so ist dies auch in betreff des Bannes nicht vorauszusetzen. In der Tat sehen wir z. B. *Joh.* 9, 22, daß der Bann von den *Ἰουδαίοις*, d. h. nach dem Sprachgebrauch des Evangeliums von den Behörden des Volkes verhängt wird. Indirekt wird dies auch dadurch bestätigt, daß im Zeitalter der Mischna, wo die politische Organisation des Volkes aufgelöst war und die fachmännisch gebildeten Schriftgelehrten mehr und mehr die Befugnisse der früheren Ortsbehörden an sich gebracht hatten, eben die „Gelehrten" (חֲכָמִים) es sind, welche den

18) *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 16. *Epiphan. haer.* 29, 9. Näheres s. unten im Anhang über das Schmone Esre.

19) Vgl. über den Bann überhaupt: *Buxtorf*, *Lex. Chald. col.* 827—829 (*s. v.* חרם), *col.* 1303—1307 (*s. v.* נדוי), *col.* 2462—2470 (*s. v.* שמתא). — *Selden*, *De synedriis lib.* I, *cap.* VII. Ders., *De jure naturae et gentium* IV *c.* 19. — *Lightfoot*, *Horae hebr.* zu I Kor. 5, 5 (*Opp.* II, 888 *sqq.*). — *Vitringa*, *De synagoga p.* 729—768. — *Carpzov*, *Apparatus historico-criticus p.* 554—562. — *Bindrim*, *De gradibus excommunicationis apud Hebraeos*, in Ugolinis *Thesaurus t.* XXVI. — *Gottl. Isr. Musculus*, *De excommunicatione Hebraeorum et ejusdem in Novo Testamento vestigiis*, *Lips.* 1703. — *Danz*, *Ritus excommunicationis* (bei *Meuschen*, *Nov. Test. ex Talmude illustratum p.* 615—648). — Noch andere ältere Dissertationen s. bei *Meusel*, *Bibliotheca historica* I, 2,

Bann verhängen und aufheben[20]. Auch in der talmudischen und nachtalmudischen Zeit lag er stets in der Hand der kompetenten Gemeindebehörden[21].

Neben den Ältesten, welche im allgemeinen die Angelegenheiten der Gemeinde zu leiten hatten, mußten für besondere Zwecke spezielle Beamte bestellt werden. Hier ist aber das Eigentümliche dies, daß gerade für die eigentlich gottesdienstlichen Handlungen: Schriftlektion, Predigt und Gemeindegebet, keine besonderen Beamten aufgestellt wurden. Diese Akte wurden vielmehr im Zeitalter Christi noch von den Gemeindegliedern selbst in freiem Wechsel ausgeübt, weshalb z. B. auch Christus überall, wohin er kommt, in den Synagogen sofort das Wort ergreifen kann (Näheres s. unten bei der Gottesdienstordnung). Aber wenn auch keine amtlichen Lektoren, Prediger und Liturgen bestellt wurden, so mußte doch vor allem 1) ein Beamter aufgestellt werden, welcher für die äußere Ordnung beim Gottesdienst sorgte und überhaupt die Aufsicht über das Synagogenwesen führte. Dies war der Archisynagog[22]. Solche *ἀρχισυνάγωγοι* treffen wir im gesamten Be-

---

198 *sq.* — Die Ausleger zu *Ev. Luc.* 6, 22. *Joh.* 9, 22 (zu letzterer Stelle bes. Wetstein *Nov. Test.*, Wolf *Curae phil.*, Kuinoel *Comment.*). — Wieseler, Commentar über den Brief an die Galater, zu Gal. 1, 8. — Gildemeister, Blendwerke des vulgären Rationalismus zur Beseitigung des paulinischen Anathema, Bremen 1841. — Winer, RWB. Art. „Bann". — Merx in Schenkels Bibellex. *s. v.* — Hamburger, Real-Enz. f. Bibel u. Talmud, 1. Abt. *s. v.* — Wiesner, Der Bann in seiner geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1864. — Cremer, Biblisch-theol. Wörterb. Art. *ἀποσυνάγωγος* (4. Aufl. S. 67f.). — Heinrici Art. „Anathema" in Herzog-Haucks Real-Enz. I, 493f. — Mandl, Der Bann, ein Beitrag zum mosaisch-rabbinischen Strafrecht, Brünn 1898 (52 S.). — Kohler, Art. *Anathema* in: *The Jewish Encyclopedia* I, 559—562.

20) S. bes. *Moed katan* III, 1—2.

21) In Justinians *Novell.* 146, in welcher das Vorlesen des griechischen Bibeltextes in den jüdischen Synagogen gestattet und die jüdischen Behörden angewiesen werden, dies nicht durch Verhängung des Bannes zu verhindern, heißt es in letzterer Beziehung: *Οὐδὲ ἄδειαν ἕξουσιν οἱ παρ' αὐτοῖς ἀρχιφερεκῖται ἢ πρεσβύτεροι τυχὸν ἢ διδάσκαλοι προσαγορευόμενοι περινοίαις τισὶν ἢ ἀναθεματισμοῖς τοῦτο κωλύειν.* — Maimonides setzt als selbstverständlich voraus, daß der Bann durch das בית דין verhängt wird. S. überhaupt: *Vitringa p.* 744—751.

22) Vgl. über die Archisynagogen meine Abhandlung: Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit (Leipzig 1879) S. 25—28. — Weinberg, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1897, S. 657f. — Die ältere Literatur ist deshalb wenig ergiebig, weil sie Heterogenes zusammenwirft. Hervorzuheben sind: *Vitringa*, *Archisynagogus observationibus novis illustratus*, *Franeq.* 1685. — *Id.*, *De synagoga vetere p.* 580—592. 695—711. — *Rhenferd*, *Investigatio praefectorum et ministrorum synagogae c.* 1 (*Opp. phil. p.* 480 *sqq.* Auch in Ugolinis *Thesaurus* Bd. XXI).

reiche des Judentums, nicht nur in Palästina [23], sondern auch in Ägypten [24], Kleinasien [25], Griechenland [26], Italien [27], Afrika [28] | und

---

23) *Ev. Marci* 5, 22. 35. 36. 38. *Luc.* 8, 49. 13, 14. — *Evang. Nicodemi* bei *Thilo, Codex apocr. Nov. Test. p.* 514 *sq.* 640. 652 (= *Acta Pilati* bei *Tischendorf, Evang. apocr.* 1876, *p.* 221. 270. 275. 284). — Griech. Inschrift aus der Gegend von Sepphoris, wie es scheint für einen Sidonier (spätere Kaiserzeit): *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* 1895 *p.* 354.

24) Hadrians angeblicher Brief an Servianus bei *Vopiscus, Vita Saturnin. c.* 8 (*Scriptores Historiae Augustae ed. Peter* 1865, II, 209).

25) *Act.* 13, 15 (Antiochia Pisidiä). — *Epiphan. haer.* 30, 11 (Cilicien). — Inschrift von Smyrna, *Revue des études juives t.* VII, 1883, *p.* 161 *sq.* — Inschrift von Akmonia in Phrygien, *Revue archéol. trois. Série t.* XII, 1888 *p.* 225 = *Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia vol.* I *part* II, 1897 *p.* 649 *sq.* = *Revue des études anciennes t.* III, 1901, *p.* 272 (hier ein *ἀρχισυνάγωγος διὰ βίου*). — Inschrift von Myndos in Karien, *Revue des études juives t.* XLII, 1901, *p.* 1—4.

26) *Act.* 18, 8. 17 (Korinth). — *Corp. Inscr. Graec. n.* 9894 (Aegina).

27) *Corp. Inscr. Graec. n.* 9906 (Rom). — *Garrucci, Cimitero degli antichi Ebrei scoperto recentemente in Vigna Randanini p.* 67 (Rom). — *Mommsen, Inscr. Regni Neap. n.* 3657 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 3905 (Capua). — *Ascoli, Iscrizioni inedite o mal note greche latine ebraiche di antichi sepolcri giudaici* 1880, *p.* 49 *not.* 1, *p.* 52, 57 (Venusia in Unteritalien). Dieselben drei Inschriften im *Corp. Inscr. Lat. t.* IX (1883) *n.* 6201. 6205. 6232. Die zwei letzteren auch bei *Lenormant, La catacombe juive de Venosa*, in: *Revue des études juives t.* VI, Nr. 12, 1883, *p.* 203. 204. — *Kaibel, Inscr. Graecae Sicil. et Ital. n.* 2304 (Brescia). — Die drei zuerst genannten Inschriften aus Rom und Capua s. auch im Anhang zu m. Schrift: Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom, Nr. 5. 19. 42.

28) Synagoge zu Hammâm-Lif, nicht weit von Carthago (entdeckt 1883). Hier in einem Vor-Raume die Inschrift: *Asterius filius Rustici arcosinagogi, Margarita Riddei partem portici tesselavit.* Im Fußboden des eigentlichen Synagogen-Raumes fand man ein Mosaik mit allerlei Tiergestalten und einer Inschrift, in welcher nach den ersten ungenauen Mitteilungen das christliche Monogramm vorzukommen schien (Joh. Schmidt, *Ephemeris epigraphica t.* V, 1884, *p.* 537 *n.* 1222, nach dem *Bulletin épigraphique de la Gaule* III, 1883, *p.* 107). In Wahrheit steht das christliche Monogramm nicht da; wohl aber ist mehrfach der siebenarmige Leuchter abgebildet. Der Bau und die Inschriften sind also trotz der Tiergestalten sicher jüdisch. S. die Mitteilungen von: *Renan, Revue archéol. troisième Série t.* I, 1883, *p.* 157—163. *t.* III, 1884, *p.* 273—275, *pl.* VII—XI (hier Abbildungen des ganzen Mosaikfußbodens). Kaufmann, *Revue des études juives t.* XIII, 1886, *p.* 45—61. Reinach, ebendas. *p.* 217—223. *Corp. Inscr. Lat.* VIII *Supplem. n.* 12457. — Die Mosaiken sind jetzt an Ort und Stelle nicht mehr vorhanden, s. *Revue des études juives* XIII, 217. Schmidt im *Corp. Inscr. Lat. l. c.* Bruchstücke befinden sich in Toulouse, s. *Les monuments historiques de la Tunisie, P. I, publ. par Cagnat et Gauckler*, 1898, *p.* 152—154. *Monceaux, Revue des études juives t.* XLIV, 1902, *p.* 11—13. *Schwab, Nouvelles archives des missions scientifiques t.* XII *fasc.* 3, 1904, *p.* 189—193. — Ein *archisynagogus* in *Cae-*

überhaupt im römischen Reiche[29]. Von den Juden ist das Amt und der Titel auch in die judenchristlichen Gemeinden Palästinas übergegangen[30]. Gleichbedeutend hiermit ist ohne Zweifel der hebräische Titel רֹאשׁ הַכְּנֶסֶת[31]. Daß dieses Amt von dem eines Gemeindeältesten verschieden war, beweist das Nebeneinandervorkommen der Titel *πρεσβύτεροι* und *ἀρχισυνάγωγοι*[32]. Am instruktivsten ist aber, daß nach dem Zeugnis der Inschriften ein und dieselbe Person das Amt eines *ἄρχων* und eines *ἀρχισυνάγωγος* nebeneinander bekleiden konnte[33]. Die *ἄρχοντες* waren in der Diaspora die „Obersten" der Gemeinde, in deren Hand die Gemeindeleitung im allgemeinen lag. Von deren Amt ist also das des Archisynagogen jedenfalls verschieden. Der Archisynagog kann aber auch nicht etwa der Oberste der Archonten gewesen sein; denn dieser heißt *γερουσιάρχης* (s. unten § 31, über die Diaspora). Er hat also überhaupt mit der Gemeindeleitung im allgemeinen nichts zu tun. Sein Amt ist vielmehr speziell die Sorge für den Gottesdienst. Er heißt „Archisynagog" nicht als Oberster der Gemeinde, sondern als Leiter der gottesdienstlichen Gemeindeversammlung. In der Regel ist er wohl aus der Zahl der Ge-

---

sarea (in Mauritanien) kommt in den *Acta Marcianae c.* 4 vor (Monceaux a. a. O. S. 8).

29) *Codex Theodosianus* (*ed. Haenel*) XVI, 8, 4. 13. 14. — Vgl. auch noch *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 137.

30) *Epiph. haer.* 30, 18: *πρεσβυτέρους γὰρ οὗτοι ἔχουσι καὶ ἀρχισυναγώγους.*

31) *Sota* VII, 7—8: „Bei den Segenssprüchen des Hohenpriesters am Versöhnungstage wird so verfahren: Der Synagogendiener (*chassan ha-keneseth*) nimmt eine Gesetzesrolle und gibt sie dem Archisynagogen (*rosch ha-keneseth*); dieser reicht sie dem Vorsteher der Priester, dieser dem Hohenpriester. Dieser empfängt sie stehend und liest stehend . . . . . (8) Bei den Lesestücken des Königs am ersten Tage des Laubhüttenfestes im Sabbathjahre wird so verfahren: Man errichtet für den König eine hölzerne Tribüne (*βῆμα*) im Vorhofe, und er setzt sich daselbst nieder . . . . Der Synagogendiener nimmt eine Gesetzesrolle und gibt sie dem Archisynagogen (*rosch ha-keneseth*); dieser reicht sie dem Vorsteher der Priester, dieser dem Hohenpriester, dieser dem König, und der König empfängt sie stehend und liest sitzend etc." — Die erste Hälfte dieser Stelle s. auch *Joma* VII, 1.

32) *Epiphan. haer.* 30, 11 u. 18. — *Codex Theodosianus* XVI, 8, 13. — *Acta Pilati* bei *Tischendorf p.* 221.

33) *Garrucci, Cimitero p.* 67: *Stafulo arconti et archisynagogo.* — *Mommsen, Inscr. Regni Neap. n.* 3657 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 3905: *Alfius Juda arcon arcosynagogus.* — Vgl. auch *Corp. Inscript. Graec. n.* 9906: *Ἰουλιανὸς ἱερεὺς ἄρχων . . . υἱὸς Ἰουλιανοῦ ἀρχισυναγώγου.* — In der Apostelgeschichte 14, 2 hat der *cod. D* folgenden Text: *οἱ δὲ ἀρχισυνάγωγοι τῶν Ἰουδαίων καὶ οἱ ἄρχοντες τῆς συναγωγῆς ἐπήγαγον αὐτοῖς διωγμὸν κατὰ τῶν δικαίων.* Der sachkundige Urheber dieses Textes hat also gewußt, daß *ἀρχισυνάγωγοι* und *ἄρχοντες* verschieden sind.

meindeältesten genommen worden. Als seine Funktionen werden insonderheit z. B. erwähnt, daß er zu bestimmen hatte, wer die Schriftlektion und das Gebet vortragen solle[34], und daß er geeignete Personen zur Predigt aufzufordern hatte[35]. Er hatte überhaupt dafür zu sorgen, daß in der Synagoge nichts Ungehöriges vorkam (*Luc.* 13, 14), und hatte wohl auch die Sorge für das Synagogengebäude[36]. Gewöhnlich hat es wohl für jede Synagoge nur einen Archisynagogen gegeben (vgl. *Luc.* 13, 14). Zuweilen wird aber auch eine Mehrheit von solchen an einer Synagoge erwähnt; so namentlich *Act.* 13, 15 (*ἀπέστειλαν οἱ ἀρχισυνάγωγοι πρὸς αὐτούς*), während der unbestimmtere Ausdruck *εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων* *Marc.* 5, 22 auch erklärt werden kann: „einer aus der Klasse der Synagogenvorsteher“ (s. Weiß zu d. St.). In späterer Zeit scheint der Titel *ἀρχισυνάγωγος* auch als bloßer Titel sogar an unmündige Kinder und an Frauen verliehen worden zu sein[37]. | Merkwürdig ist, daß auch im heidnischen Kultus Archisynagogen vorkommen. Doch muß dahingestellt bleiben, ob der Gebrauch des Ausdrucks auf jüdischem oder auf heidnischem Gebiete ursprünglich ist[38].

---

34) S. Raschi, Bartenora und Sheringam zu *Joma* VII, 1 (in Surenhusius' Mischna II, 244. 246). — Raschi, Bartenora und Wagenseil zu *Sota* VII, 7 (in Surenhusius' Mischna III, 266. 267).

35) *Act.* 13, 15: In Antiochia Pisidiä werden Paulus und Barnabas von den Archisynagogen aufgefordert, das Wort zu ergreifen, wenn sie einen *λόγος παρακλήσεως* hätten.

36) *Corp. Inscr. Graec. n.* 9894: Der Archisynagog Theodorus in Aegina leitet den Bau einer Synagoge (*ἐκ θεμελίων τὴν συναγ[ωγὴν] οἰκοδόμησα*).

37) *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 6201 (= *Ascoli, Iscrizioni p.* 49 *not.* 1): *Καλλιστου νιπιου αρχοσσιναγωγου ετων γ μηνων γ.* — *Revue des études juives t.* VII, *p.* 161 *sq.*: *Ρουφεινα Ιουδαια αρχισυναγωγος.* — *Revue des études juives t.* XLII, *p.* 1—4: *[Θ]εωπέμπτης [ἀρ]χισυν(αγώγου) κὲ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς Εὐσεβίου* (Myndos in Karien, Anfang der byzantinischen Zeit). — Analog sind die unmündigen *ἄρχοντες* auf jüdischen Grabschriften in Rom (s. unten § 31, II). Ebendaselbst auch ein *γραμμα(τεὺς) νήπιος* von sechs Jahren (*Garrucci, Cimitero degli antichi Ebrei p.* 61). — Auf einer christlich-lateinischen Inschrift in Afrika kommt ein *lector* von fünf Jahren vor (*Corp. Inscr. Lat.* VIII, *n.* 453). *Lectores infantuli* bei *Victor Vitensis* III, 34 (im Wiener *Corp. script. eccl. lat. vol.* VII). Nach *Mischna Megilla* IV, 5—6 war es gestattet, Minderjährige zur Schriftlektion, aber nicht zum Gebet zuzulassen. — Über die Verleihung von Ehren-Titeln an Frauen s. unten § 31, II.

38) *Euseb. Hist. Eccl.* VII, 10, 4 erwähnt einen *ἀρχισυνάγωγος τῶν ἀπ' Αἰγύπτου μάγων.* — Auf einer Inschrift in Olynth (*Corp. Inscr. Graec. T.* II, *p.* 994 *Addend. n.* 2007f = *Duchesne et Bayet, Mission au mont Athos* 1876 *n.* 119) kommt vor ein *Αἰλιανὸς Νείκων ὁ ἀρχισυνάγωγος θεοῦ ἥρωος καὶ τὸ κολλήγιον Βαιβίῳ Ἀντωνίῳ ἀνέστησεν τὸν βωμόν.* — Auf einer Inschrift in Chios (*Corp. Inscr. Graec. T.* II, *p.* 1031 *Addend. n.* 2221c) fünf

Außer dem Archisynagogen kommen als Gemeindebeamte 2) die Almoseneinnehmer, גַּבָּאֵי צְדָקָה, vor[39]. Sie haben allerdings | mit dem Gottesdienste als solchem nichts zu tun, sind also da, wo die religiöse und bürgerliche Gemeinde nicht getrennt war, mehr als bürgerliche Gemeindebeamte zu betrachten. Doch müssen sie hier genannt werden, da das Einsammeln der Almosen gerade auch

[ἀρχισυ]νάγωγοι οἱ ἄρξαντες. — Eine Inschrift in Thessalonike (*Bulletin de corresp. hellénique* VIII, 1884 *p.* 463), welche ein Dekret der Herakles-Verehrer für ein Mitglied ihres Vereins enthält, ist datiert vom J. 155 n. Chr., und zwar *ἀρχισυναγωγοῦντος Κώτυος Εἰρήνης*. — Inschrift in Thracien, Anf. des 1. Jahrh. nach Chr. (Archäol.-epigr., Mittheilungen aus Österreich-Ungarn XIX, 1896, S. 67): *τὸν βωμὸν τῇ συναγωγῇ τῶν κουρέων περὶ ἀρχισυνάγωγον Γ. Ἰούλιον Οὐάλεντα.* — Da in Ägypten die Religionsmengerei an der Tagesordnung war, die vier griechischen Inschriften aber jung sind, so ist in allen Fällen Entlehnung aus dem Judentum möglich; ebensogut freilich auch das Umgekehrte. — Wenn endlich Alexander Severus spottweise ein *Syrus Archisynagogus* genannt wurde (*Lamprid. Vita Alex. Sev. c.* 28, in *Script. Hist. Aug. ed. Peter* I, 247), so ist es ungewiß, ob dabei an einen jüdischen oder heidnischen Archisynagogen zu denken ist. — Der verwandte Titel *συναγωγός* kommt häufig bei Kulturvereinen am Schwarzen Meere vor, und zwar in Pantikapaeum am kimmerischen Bosporus (*Latyschev*, *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae vol.* II, 1890, *n.* 19. 60—64, *vol.* IV, 1901, *n.* 207. 208. 210. 211. 212. 469, Ziebarth, Rhein. Mus. 55, 1900, S. 513), in Gorgippia ebenfalls am kimmerischen Bosporus (*Latyschev* IV *n.* 434, Ziebarth S. 514) und in Tanais an der Nordspitze des Asowschen Meeres (*Latyschev* II *n.* 438. 442. 443. 445—448. 451. 454. 455). Die Vereine von Tanais pflegten den Kultus des *θεὸς ὕψιστος* und waren augenscheinlich vom Judentum beeinflußt (s. meine Abhandlung in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1897, S. 200—225). Andererseits ist der Titel *συναγωγεύς* auch sonst bezeugt, nämlich: in Delos (*Bulletin de corresp. hellénique* XI, 1887, *p.* 256: *συναγωγέως διὰ βίου Αὔλου Καλουΐου*), in der Gegend von Eläusa im westlichen Cilicien (*Journal of Hellenic Studies* XII, 1891, *p.* 233 *sq.* = Dittenberger, *Orientis gr. inscr. sel. n.* 573, Dekret der *Σαββατισταί*, welche unter anderem beschließen, *στεφανοῦσθαι . . . τὸν συναγωγέα*), in Tomi am Schwarzen Meere (Archäol.-epigr. Mittheilungen aus Österreich VI, 1882, S. 19 bis 20, unter den Beamten eines Kultvereines wird hier an erster Stelle der *συναγωγεύς* oder *συναγωγός* genannt; die Lesung der Endsilbe ist unsicher). Lucian sagt von seinem Peregrinus Proteus (*Peregr.* 11), daß er als Schüler der Christen diese bald übertroffen habe, so daß sie ihm gegenüber nur Kinder waren: *ἐν βραχεῖ παῖδας αὐτοὺς ἀπέφηνε προφήτης καὶ θιασάρχης καὶ ξυναγωγεὺς καὶ πάντα μόνος αὐτὸς ὤν.* — Bildungen mit *ἀρχι*, wie *ἀρχερανιστής*, *ἀρχιθιασίτης*, *ἀρχιμύστης*, kommen bei griechischen Kultvereinen mehrfach vor. S. das Material bei Ziebarth, Das griechische Vereinswesen, 1896, S. 219 (Wortregister *s. v.*).

39) *Demai* III, 1. *Kidduschin* IV, 5. — An letzterer Stelle heißt es, daß die Nachkommen von גבאי צדקה auch ohne besondere Untersuchung als Israeliten reinen Geblütes gelten, mit welchen die Angehörigen des Priesterstandes sich verheiraten dürfen. Man sieht also, daß sie wirklich Beamte waren.

in den Synagogen geschah[40]. Man unterschied die Wochenkasse (קֻפָּה = *cupa*), aus welcher die Ortsarmen einmal in der Woche regelmäßig unterstützt wurden, und die „Schüssel" (תַּמְחוּי), aus welcher jeder Bedürftige (also besonders der Fremde) eine Tagesration erhalten konnte[41]. Wer daher Speise für zwei Mahlzeiten hatte, sollte nichts aus dem תַּמְחוּי annehmen, und wer Speise für vierzehn Mahlzeiten hatte, nichts aus der קֻפָּה[42]. Das Einsammeln für die קֻפָּה sollte mindestens durch zwei, und das Austeilen mindestens durch drei Personen geschehen[43]. — Endlich ist noch zu

---

40) *Ev. Matth.* 6, 2 und dazu *Lightfoot* (*Horae Hebr.*) und Wetstein (*Nov. Test.*); auch *Vitringa*, *De synagoga p.* 211 *sq.*

41) *Tosephta Pea* IV *ed. Zuckermandel p.* 23 *lin* 21. *Maimonides*, *Hilchoth Anijim* IX, 1. 2. 6. Mehr Belegstellen bei Weinberg, Monatsschr. für G. u. W. d. J. 1897, S. 680f. — Über קופה (= lat. *cupa*) überhaupt s. oben S. 82 und Krengel, Das Hausgerät in der Mišnah I. Teil. 1899, S. 40—42; über קופה und תמחוי: Krauß, Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum Bd. II, 1899, S. 516. 590f. — Die קופה ist in der Regel ein Korb, z. B. für Baumfrüchte (*Schabbath* X, 2), Gemüse (*Demai* II, 5. *Kelim* XVII, 1), Feigbohnen (*Machschirin* IV, 6), Fische (*Machschirin* VI, 3), Stroh (*Schabbath* XVIII, 1. *Beza* IV, 1. *Kelim* XVII, 1. *Ohaloth* VI, 2); allerdings auch zum Transport von größeren Geldsummen (*Schekalin* III, 2: die in der Schatzkammer angesammelten Didrachmen entnahm man von dort in *Kuppoth*, deren jede drei סְאָה enthielt [ein Sea = 1½ römische *modii*, s. *Joseph. Antt.* IX, 4, 5 § 85, *Hieron. Comm. ad Matth.* 13, 33 *opp. ed. Vallarsi* VII, 1, 94]). Aber der später gemachte Unterschied, daß in der קופה Geld, im תמחוי vorwiegend Naturalien gesammelt wurden (so Maimonides a. a. O.), gilt schwerlich schon für das Zeitalter der Mischna. Die Größe der Gefäße spricht dafür, daß es sich bei beiden zunächst um Naturalien gehandelt hat; es kam aber bei beiden auch Geld in Betracht (*Tosephta Pea* IV *ed. Zuckermandel p.* 23 *lin.* 23: „ein Armer, der eine *perutha* für den תמחוי und eine *perutha* für die קופה gibt"). — Aus dem תמחוי sollte der Arme am Passafeste auch vier Becher Wein erhalten (*Pesachim* X, 1).

42) *Pea* VIII, 7.

43) *Pea* VIII, 7. — Mehr über die Almosenpflege im talmudischen und nachtalmudischen Judentum s. bei *Maimonides*, *Hilchoth Anijim* IX (Petersburger Übersetzung II, S. 593ff.). *Buxtorf*, *Lex. Chald. col.* 375 (*s. v.* גבאי), 2095 (*s. v.* קופה), 2604 (*s. v.* תמחוי). *Lightfoot*, *Horae Hebr. ad Matth.* 6, 2. *Vitringa*, *De synagoga p.* 543—547. *Rhenferd*, *De decem otiosis Diss.* I *c.* 75—88. *Werner*, *De fisco et paropside pauperum*, *Jenae* 1725 (zit. v. Winer, RWB. I. 46). *Wabnitz*, *La charité juive et son organisation au temps de Jésus-Christ* (*Revue théologique*, *Montauban* 1887, *p.* 61—72, 133—152). Weinberg, Monatsschr. für GWJ. 1897, S. 678—681. *Lehmann*, *Assistance publique et privée d'après l'antique législation juive* (*Revue des études juives t.* XXXV, 1897, *Actes et conférences p.* I—XXXVIII). — Über die gesetzlichen Abgaben an die Armen s. auch oben § 24 S. 307 und Winer RWB. Art. „Arme".

nennen 3) der Diener, hebr. חַזַּן הַכְּנֶסֶת[44], griech. ὑπηρέτης[45]. Er hatte beim Gottesdienst die heiligen Schriften herbeizubringen und wieder aufzubewahren[46]; auch den Anbruch und das Ende des Sabbaths durch Blasen mit der Trompete zu verkündigen[47]. Er war überhaupt der Gemeindediener, der z. B. an den Verurteilten die Strafe der Geißelung zu vollziehen[48], aber auch die Kinder im Lesen zu unterrichten hatte[49]. Auf einem Papyrustext aus dem dritten Jahrhundert vor Chr., der in Mittelägypten gefunden wurde, kommt in Verbindung mit einer *προσευχὴ τῶν Ἰουδαίων* ein *νακόρος* (= *νεωκόρος*) vor[50]. Da *νεωκόροι* sonst die Tempeldiener sind[51], so ist der *νακόρος* augenscheinlich ein Synagogendiener. — Gewöhnlich betrachtet man als Gemeindebeamten | auch den שְׁלִיחַ צִבּוּר, der beim Gottesdienst im Namen der Gemeinde das Gebet zu sprechen hatte[52]. In Wahrheit ist jedoch das Gebet nicht von einem ständigen Beamten, sondern in freiem Wechsel von irgendeinem Gemeindeglied gesprochen worden (s. unten beim Gottesdienst). Es hieß also שְׁלִיחַ צִבּוּר „Bevollmächtigter der Gemeinde“ überhaupt jedesmal derjenige, der im Namen der Gemeinde das Gebet sprach[53]. — Noch weniger sind als Gemeindebeamte zu betrachten die „zehn geschäftsfreien Männer“ (עֲשָׂרָה בַּטְלָנִין, *decem*

---

44) *Sota* VII, 7—8. *Joma* VII, 1. *Makkoth* III, 12. *Schabbath* I, 3 (an letzterer Stelle bloß חזן). *Tosephta ed. Zuckermandel p.* 198, 23. 199, 8. 216, 7. Aram. חזנא *Sota* IX, 15. Vgl. *Epiphan. haer.* 30, 11: *Ἀζανιτῶν τῶν παρ' αὐτοῖς διακόνων ἑρμηνευομένων ἢ ὑπηρετῶν.* — Auch im Tempel kommen חזנים vor, *Sukka* IV, 4. *Tamid* V, 3.

45) *Ev. Luc.* 4, 20. — Ein solcher Synagogendiener ist wohl auch gemeint auf der römisch-jüdischen Grabschrift: *Φλαβιος Ἰουλιανος ὑπηρετης. Φλαβια Ἰουλιανη θυγατηρ πατρι. Ἐν ειρηνη ἡ κοιμησις σου* (*Garrucci, Dissertazioni archeologiche di vario argomento Vol.* II, 1865, *p.* 166 *n.* 22; auch in m. Gemeindeverfassung der Juden in Rom, Anhang Nr. 30).

46) *Sota* VII, 7—8. *Joma* VII, 1. *Luc.* 4, 20. Die Kommentare zu *Sota* und *Joma* (Surenhusius' Mischna III, 266f. II, 246).

47) *Tosephta Sukka* IV *ed. Zuckermandel p.* 199, 8; vgl. unten Anm. 90.

48) *Makkoth* III, 12.

49) *Schabbath* I, 3. — In späterer Zeit ist חזן = Vorbeter. Vgl. über die verschiedenen Funktionen desselben auch: Weinberg, Monatsschr. f. GWJ. 1897, S. 659f. Bacher in *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 640f. (im Art. *Synagogue*). Schlössinger Art. *Hazzan* in: *The Jewish Encyclopedia* VI, 284—286. Zahlreiche Belegstellen (aus talmudischer und nachtalmudischer Zeit) verzeichnet Löw, Gesammelte Schriften V, 1900, S. 31—33.

50) *Bulletin de correspondance hellénique t.* XXVII, 1903, *p.* 200. Dazu Th. Reinach, *Mélanges Nicole*, Genf 1905, *p.* 451—459.

51) Bei Philo = Leviten, *De praemiis sacerdotum* § 6. *Mang.* II, 236.

52) *Berachoth* V, 5. *Rosch haschana* IV, 9.

53) Vgl. auch Hamburger, Real-Enz. Supplementbd. III, 1892, Art. „Vorbeter“. *The Jewish Encyclopedia* XI, 261 (Art. *Sheliah Zibbur*).

otiosi), die namentlich im nachtalmudischen Judentum in jeder Gemeinde gegen eine Geldentschädigung den Auftrag hatten, beim Gottesdienst stets in der Synagoge anwesend zu sein, damit die zu einer heiligen Versammlung erforderliche Zahl von zehn Mitgliedern stets vorhanden sei[54]. Die Einrichtung ist ohnehin dem Zeitalter der Mischna noch völlig fremd. Der Ausdruck selbst kommt zwar in der Mischna vor[55]. Er kann aber ursprünglich nichts anderes bezeichnen, als solche Männer, die auch an den Wochentagen nicht durch Geschäfte am Besuch der Synagoge gehindert sind. Denn am Sabbath war ja jeder Israelite geschäfts|frei; da wäre also das *otiosum esse* kein spezifisches Merkmal einzelner. Daß dies in der Tat auch noch an jener Stelle der Mischna der Sinn ist, ist nach dem Zusammenhang ganz deutlich. An die gewöhnlichen Sabbathgottesdienste ist also dabei gar nicht gedacht; und noch weniger ist gesagt, daß in jeder Gemeinde zehn geschäftsfreie Männer vorhanden sein müssen. Es ist im Gegenteil nur als Merkmal einer großen Stadt angegeben, daß in ihr auch für jeden Wochentag immer eine genügende Anzahl von Synagogenbesuchern ohne Schwierigkeit vorhanden ist. Erst erheblich später hat man dann die eben erwähnte Einrichtung getroffen und dadurch dem Begriff den veränderten Sinn gegeben.

---

54) *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 292 (*s. v.* בטלן): *Apud Rabbinos de decem* בטלנין *crebra fit mentio. Sunt autem decem viri otiosi, Synagogae Judaicae quasi Stipendiarii, qui stipendium accipiunt, ut in precibus et aliis conventibus sacris in Synagoga semper frequentes adsint et ab initio ad finem cum sacerdote aut sacrorum praefecto perdurent, ne synagoga unquam in sacris sit vacua aut sacerdos solus.* — Diese präzise Erklärung Buxtorfs wird bestätigt durch die rabbinischen Autoritäten, z. B. Raschi zu *Baba kamma* 82a (bei *Vitringa, De synagoga p.* 532). Bartenora zu *Megilla* I, 3 (Surenhusius' Mischna II, 388 f.). — Im Talmud werden die עשרה בטלנין nicht häufig erwähnt, *jer. Megilla* I, 6 (70b unt.), *bab. Megilla* 5a, *Baba kamma* 82a, *Sanhedrin* 17b (bei *Vitringa, De decemviris otios. c.* 2, *De synag. p.* 531). Da an keiner dieser Stellen näher angegeben wird, was für eine Bewandtnis es mit ihnen hat, so konnte *Lightfoot* (*Horae Hebr. ad Matth.* 4, 23) die irrige Hypothese aufstellen, die *decem otiosi* seien die Beamten der Synagoge gewesen, so daß sämtliche Synagogen-Ämter unter diese zehn Männer verteilt gewesen wären. Dieser Irrtum hat dann eine gelehrte Kontroverse hervorgerufen, in welcher Vitringa zurückhaltender, Rhenferd schonungsloser die Meinung Lightfoots bekämpften. S. bes. *Rhenferd, De decem otiosis synagogae, Franekerae* 1686. *Vitringa, De decemviris otiosis, Franequerae* 1687 (beide auch in Ugolinis *Thesaurus t.* XXI). *Vitringa, De synagoga p.* 530—549. Eine kurze Darstellung der ganzen Kontroverse bei *Carpzov, Apparatus historico-crit. p.* 310—312.

55) *Megilla* I, 3: „Was heißt eine große Stadt? Jede, worin zehn geschäftsfreie Männer sind. Sobald deren weniger sind, heißt es ein Dorf".

Das Gebäude, in welchem die Gemeinde sich zum Gottesdienst versammelte, hieß בֵּית הַכְּנֶסֶת[56], aram. בֵּי כְנִישְׁתָּא oder bloß כְּנִישְׁתָּא[57], griech. *συναγωγή*[58] oder *προσευχή*[59]. Im älteren Sprach-

56) In der Mischna an folgenden Stellen: *Berachoth* VII, 3. **Terumoth* XI, 10. *Bikkurim* I, 4. *Erubin* X, 10. **Pesachim* IV, 4. *Sukka* III, 13. *Rosch haschana* III, 7. *Megilla* III, 1—3. *Nedarim* V, 5. IX, 2. *Schebuoth* IV, 10. **Aboth* III, 10. *Negaim* XIII, 12. — An den mit * bezeichneten Stellen kommt die Pluralform בתי כנסיות vor.

57) S. Levy, Chald. WB. *s. v.* Ders., Neuhebr. WB. *s. v.* Bacher in *Hastings' Dictionary* IV, 636.

58) Häufig im Neuen Testamente. Bei *Josephus* nur dreimal: *Antt.* XIX, 6, 3. *Bell. Jud.* II, 14, 4—5. VII, 3, 3. Bei *Philo, Quod omnis probus liber* § 12, *ed. Mang.* II, 458 (von den Essenern): *εἰς ἱεροὺς ἀφικνούμενοι τόπους, οἳ καλοῦνται συναγωγαί.* Auch in der späteren Literatur häufig, z. B. *Codex Theodosianus* XVI, 8 *passim.* Vgl. auch *Corp. Inscr. Graec. n.* 9894 (Aegina), *Bulletin de corresp. hellénique t.* XXI, 1897, *p.* 47 (gr. Inschr. zu Tafas in Batanaea) und die Mosaik-Inschrift in der Synagoge zu Hammâm-Lif in Nord-Afrika (s. oben S. 510); letztere lautet: *Sancta sinagoga Naron pro salutem suam ancilla tua Julia Nar. de suo propium teselavit*, was zu lesen ist: *Sanctam sinagogam Naronitanam pro salute sua ancilla tua Julia Naronitana de suo proprio tesselavit* (s. die Facsimiles in: *Revue archéol. troisième Série t.* III, 1884, *pl.* IX—X, und *Revue des études juives t.* XIII, 1886, *p.* 48 *sq.* Text auch im *Corp. Inscr. Lat.* VIII *Suppl. n.* 12457). — Auf christlichem Gebiet ist die Bezeichnung *συναγωγή* für ein gottesdienstliches Gebäude bis jetzt nur einmal nachweisbar, merkwürdigerweise gerade bei den antijudaistischen Marcioniten, auf einer Inschrift aus dem J. 319 n. Chr. zu Deir-Ali, etwa drei Meilen südlich von Damaskus: *συναγωγὴ Μαρκιωνιστῶν κώμ(ης) Λεβάβων* (*Le Bas et Waddington, Inscriptions grecques et latines, T.* III, *n.* 2558 = *Dittenberger, Orientis gr. inscr. sel. n.* 608. Vgl. auch Harnack, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1876, S. 103).

59) So vor allem auf den oben S. 500 mitgeteilten Inschriften und Papyrusurkunden in Ägypten (3. bis 1. Jahrh. vor Chr.); ferner: *Philo, In Flaccum* § 6. 7. 14 (*Mang.* II, 523. 524. 535). *Legat. ad Caj.* § 20. 23. 43. 46 (*Mang.* II, 565. 568. 596. 600). — III *Makk.* 7, 20 (wo *προσευχὴν καθιδρύσαντες* zu lesen ist, nicht *προσευχῆς*, s. Grimm zu d. St.). — Apostelgesch. 16, 13: *ἔξω τῆς πύλης παρὰ ποταμὸν οὗ ἐνομίζομεν προσευχὴν εἶναι.* — *Joseph. Vita* c. 54: *συνάγονται πάντες εἰς τὴν προσευχήν, μέγιστον οἴκημα πολὺν ὄχλον ἐπιδέξασθαι δυνάμενον.* — *Corp. Inscr. Graec. T.* II, *p.* 1004 *sq. Addend. n.* 2114b. 2114bb = *Latyschev, Inscriptiones antiquae orae sept. Ponti Euxini* II, *n.* 53. 52 (Inschriften von Pantikapäum am kimmerischen Bosporus). — *Cleomedes, De motu circulari corporum caelestium, ed. Ziegler* 1891, II, 1 c. 91 (Epikur gebraucht abgeschmackte Ausdrücke, so daß man meinen könnte, sie stammten *ἀπὸ μέσης τῆς προσευχῆς, Ἰουδαϊκά τινα καὶ παρακεχαραγμένα*). — *Juvenal. Sat.* III, 296: *Ede, ubi consistas, in qua te quaero proseucha?* — *Gruter, Corp. Inscr. p.* 651, *n.* 11: *Dis M. P. Corfidio Signino pomario de aggere a proseucha etc.* (Corfidius aus Signia, Obsthändler am Wall bei der Proseuche). — Das Wort kommt auch im heidnischen Kultus als Bezeichnung einer Gebetsstätte vor. S. *Corp. Inscr. Graec. n.* 2079 = *Latyschev* I

gebrauch der Diaspora kommt *συναγωγή* in dieser Bedeutung noch nicht vor. Es heißt hier, sofern es überhaupt vorkommt, „die Gemeinde", während *προσευχή* der stehende Ausdruck für das Versammlungshaus ist. Beide Ausdrücke werden in dieser Weise noch auf den Inschriften von Pantikapaeum (erstes Jahrhundert nach Chr.) unterschieden (s. oben S. 504 und den vollen Wortlaut § 31, Bd. III, S. 18 der 3. Aufl.). Für *συναγωγή* = Gemeinde vgl. auch die (allerdings jüngeren) Inschriften von Phokaea und Akmonia (oben S. 504, das Gebäude heißt auf beiden einfach *ὁ οἶκος*) und die der römischen Katakomben, für *προσευχή* = Versammlungshaus besonders die ägyptischen Inschriften vom dritten bis ersten Jahrhundert vor Chr. und überhaupt die in Anm. 59 genannten Zeugnisse. Die Übertragung des Ausdrucks *συναγωγή* auf das Versammlungshaus scheint zuerst in Palästina erfolgt und erst in nachchristlicher Zeit auch in den Sprachgebrauch der Diaspora übergegangen zu sein. An der einzigen Stelle, wo Philo den Ausdruck *συναγωγή* gebraucht, spricht er von den Essenern in Palästina, und man sieht, daß er ihm nicht geläufig ist. Die übrigen in Anm. 58 genannten Zeugnisse sind entweder palästinensisch oder sehr spät. Die Apostelgeschichte, welche *συναγωγή* auch für die Versammlungshäuser in der Diaspora gebraucht (13, 5. 14. 14, 1. 17, 1. 10. 17. 18, 4. 7. 19. 26. 19, 8; nur 16, 13. 16 *προσευχή*), folgt also wohl dem palästinensischen Sprachgebrauch. Vereinzelt kommen die Bezeichnungen *προσευκτήριον*[60] und *σαββατεῖον*[61] vor. Irrig ist dagegen die (auch von mir noch in der 3. Aufl. wiedergegebene) Meinung, daß auch *συναγώγιον* in diesem Sinne vorkomme. Es bezeichnet an den bis jetzt nachgewiesenen Stellen nicht das Gebäude, sondern die „Zusammenkunft" oder die Gemeinde[62]. —

---

n. 98 (Inschr. v. Olbia am Pontus Euxinus). *Epiphan. haer.* 80, 1, von den heidnischen Massalianern (den Wortlaut s. weiter unten). Doch ist in diesen Fällen jüdischer Einfluß möglich. Sicher ist derselbe bei der Inschrift von Gorgippia, dem heutigen Anapa, *Latyschev* II *n.* 400 (dazu Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1897, S. 204).

60) *Philo, Vita Mosis* III, 27 (*Mang.* II, 168).

61) *Joseph. Antt.* XVI, 6, 2 (in einem Edikte des Augustus). — Möglicherweise gehört hierher auch *Corp. Inscr. Graec. n.* 3509: ***Φάβιος Ζώσιμος κατασκευάσας σορὸν ἔθετο ἐπὶ τόπου καθαροῦ, ὄντος πρὸ τῆς πόλεως πρὸς τῷ Σαμβαθείῳ ἐν τῷ Χαλδαίου περιβόλῳ κ. τ. λ.*** Wahrscheinlich aber ist dieses ***Σαμβαθεῖον*** ein Heiligtum der chaldäischen Sibylle. S. darüber unten § 33, VII, den Abschnitt über die Sibyllen. — Im Syrischen kommt vor בית שבתא דיהודיי (Bacher in *Hastings' Dictionary* IV, 636b).

62) *Philo, Legat. ad Cajum* § 40 (*Mang.* II, 591): *ἵνα ἐπιτρέπωσι τοῖς Ἰουδαίοις μόνοις εἰς τὰ συναγώγια συνέρχεσθαι. Μὴ γὰρ εἶναι ταῦτα συνόδους ἐκ μέθης etc.* — *Id. De somniis* II, 18 *ed. Wendland* § 127 (*Mang.* I,

Man erbaute die Synagogen gern außerhalb der Städte, in der Nähe von Flüssen oder am Meeresstrande, um jedem vor dem Besuch des Gottesdienstes bequeme Gelegenheit zur Vornahme der nötigen levitischen Reinigungen zu geben[63].

675, Ansprache eines Statthalters, wahrscheinlich des Flaccus): *καὶ καθεδεῖσθε ἐν τοῖς συναγωγίοις ὑμῶν τὸν εἰωθότα θίασον ἀγείροντες etc.* — Zur Erläuterung vgl. *Athenaeus* VIII *p.* 365c: *ἔλεγον δὲ .... καὶ συναγώγιον τὸ συμπόσιον.* — In der Bedeutung „Gemeinde" steht das Wort *Corp. Inscr. Graec. n.* 9908: *πατὴρ συναγωγίων.*

63) S. bes. Apostelgesch. 16, 13. *Deutsch, Sacra Judaeorum ad littora frequenter exstructa, Lips.* 1713. Die oben S. 500 Nr. *e* nach *Tebtunis Papyri n.* 86 erwähnte *προσευχή* lag am Wasser. Vgl. auch unten Anm. 72. In der rabbinischen Literatur findet sich hiervon freilich keine Spur; statt dessen vielmehr die Vorschrift, die Synagogen auf dem höchsten Punkte der Stadt zu erbauen (*Tosephta Megilla* IV, *p.* 227 *lin.* 16 *sq. ed. Zuckermandel*). Aus diesem Grunde ist die von uns behauptete Tatsache von Löw ganz bestritten worden (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1884, S. 167—170 = Ges. Schriften IV, 24—26). Allein jene theoretische Vorschrift ist kein Beweis für die bestehende Sitte. Löw selbst weist nach, daß die Synagogen häufig außerhalb der Städte erbaut wurden (Monatsschr. S. 109 ff. 161 ff. = Ges. Schriften IV, 14 ff.). Daß man dabei die Nähe des Wassers aufsuchte, wo solches vorhanden war, ist wenigstens an sich wahrscheinlich. Denn die Pflicht des Händewaschens vor dem Gebet steht außer Zweifel. Vgl. darüber: *Aristeas* (*ed. Wendland* § 305—306) von den siebzig Dolmetschern: *ὡς δ' ἔθος ἐστὶ πᾶσι τοῖς Ἰουδαίοις ἀπονιψάμενοι τῇ θαλάσσῃ τὰς χεῖρας, ὡς ἂν εὔξωνται πρὸς τὸν θεόν.* — *Judith* 12, 7. — *Clemens Alex. Strom.* IV, 22, 142. — *Orac. Sibyll.* III, 591—593. — *Maimonides, Hilchoth Tephilla* IV, 1—5 (IV, 1: „Fünf Dinge müssen vor dem Gebet stets beachtet werden [eigentlich: verhindern das Gebet], auch wenn seine Zeit gekommen ist: die Reinigung der Hände, die Bedeckung der Blößen, die Reinigung des Ortes, wo das Gebet stattfindet, die Entfernung der zerstreuenden Gegenstände und die Inbrunst des Herzens" ... IV, 4: „Im allgemeinen hat man vor dem Gebet nur die Hände zu reinigen; aber am Morgen muß man Gesicht, Hände und Füße waschen, und dann erst beten"). — Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums, 1851, S. 25 („ehe man zur Synagoge geht, müssen, auch wenn man wüßte, nichts Unreines berührt zu haben, dennoch abermals die Hände gewaschen werden"). — S. überh. *Vitringa, De synagoga p.* 1091. 1105 *sq.* Schneckenburger, Über das Alter der jüdischen Proselyten-Taufe S. 38 f. (bedarf der Sichtung). Olitzki, Einiges über das Beten am Wasser (Magazin für die Wissensch. des Judenth. XVI, 1889, S. 268—270). — Bekanntlich findet sich die Sitte des Händewaschens und anderer Lustrationen vor dem Gebet auch im Heidentum (*Odyss.* II, 261. IV, 750 ff. *Ilias* VI, 266 f. *Potter, Archaeolog. graec.* II, 4) und in der christlichen Kirche (s. schon *Tertullian., De oratione c.* 13: *Ceterum quae ratio est, manibus quidem ablutis, spiritu vero sordente orationem obire.* Die Stellen aus Chrysostomus bei *Suicerus, Sacrarum observationum lib. sing. p.* 153). S. überh. Pfannenschmidt, Das Weihwasser im heidnischen und christlichen Cultus. 1869. Steitz, Art. „Weihwasser" in Herzogs Real-Enz. (2. Aufl. XVI, 701 ff.).

Die | Größe und Bauart war natürlich sehr verschieden[64]. Im nördlichen Galiläa sind noch heute an mehreren Orten Ruinen alter Synagogen erhalten, von denen die ältesten aus dem zweiten, ja möglicherweise aus dem ersten Jahrhundert nach Chr. herrühren. Nach ihrer Art etwa wird man sich den Synagogenbaustil zur Zeit Christi vorzustellen haben[65]. Die große Synagoge von Alexan-

---

64) S. überh.: *Maimonides*, *Hilchoth Tephilla* XI (Petersburger Übersetzung I, 308 ff.). Löw, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1884, S. 214 ff. = Ges. Schriften IV, 27 ff.

65) Die Bedeutung und das hohe Alter dieser Synagogen-Ruinen ist im wesentlichen schon von Robinson richtig erkannt worden (Neuere biblische Forschungen S. 89—91. 94 f. 450. 454 f. 482 f.). Eingehend hat über dieselben dann namentlich Renan gehandelt (*Mission de Phénicie p.* 761—783). Vgl. auch die Abhandlungen von Wilson und Kitchener im *Quarterly Statement* 1869 und 1878, abgedr. in *The Survey etc., Special Papers p.* 294—305. Ferner: Bädeker-Socin, Palästina 1. Aufl. S. 387. 390. 391. 393. 394. 397. Ebers und Guthe, Palästina I, 342—345. 502. *Guérin*, *Galilée* I, 198—201. 227—231. 241 *sq.* II, 95. 100 *sq.* 357 *sq.* 429 *sq.* 441. 447—449. *The Survey of Western Palestine*, *Memoirs by Conder and Kitchener vol.* I *p.* 224 *sq.* 226—230. 230—234. 240 *sq.* 243 *sq.* 251—254. 396—400. 400—402. 414—417 (mit zahlreichen Abbildungen). Über die Ruinen von Tell hum speziell: *The recovery of Jerusalem by Wilson, Warren etc.* (1871) *p.* 342—346. Eine neue Erforschung aller dieser Ruinen ist durch die Deutsche Orient-Gesellschaft veranlaßt worden, s. Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft Nr. 23, Sept. 1904, S. 17—19, Nr. 27, Mai 1905, S. 2—4, und besonders Nr. 29, Dez. 1905, S. 4—34 (Berichte von Kohl, Watzinger und Hiller, die namentlich für Tell Hum durch Nachgrabungen wesentliche Berichtigungen der englischen Aufnahme gebracht haben). — Die Fundorte sind: Kasiun, Kefr Birim, el-Djisch, Meiron, Nabartein, Kedes (?), Tell Hum, Keraze, Irbid. Die fünf ersteren liegen westlich und südwestlich vom Merom-See, Kedes nordwestlich von demselben (die Bedeutung der dortigen Ruine ist aber zweifelhaft), Tell Hum und Keraze am See Genezareth, Irbid nordwestlich von Tiberias. — In Kefr Birim, el-Djisch, Meiron und Irbid erwähnen schon jüdische Pilger des Mittelalters die Existenz sehr alter Synagogen, deren Erbauung sie größtenteils dem Simon ben Jochai (2. Jahrh. nach Chr.) zuschreiben; die Synagoge zu Irbid wird sogar auf den noch viel älteren Nittai aus Arbela zurückgeführt. S. *Carmoly*, *Itinéraires de la Terre Sainte des* XIIIe, XIVe, XVe, XVIe *et* XVIIe *siècle, traduits de l'hébreu* (*Bruxelles* 1847) S. 132. 136. 380 (Kefr Birim), S. 262. 452 f. (Gusch Chaleb = el-Djisch), S. 133 f. 184. 260 (Meiron), S. 131. 259 (Arbel = Irbid). — Entscheidend für die Altersbestimmung ist eine griechische Inschrift aus der Zeit des Septimius Severus (197 n. Chr.) unter den Trümmern der Synagoge zu Kasiun (bei Renan, *Mission p.* 774). Mit dieser Synagoge sind die anderen im Stil mehr oder weniger verwandt. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß sie alle aus der Blütezeit des rabbinischen Judentums in Galiläa, d. h. aus dem 2. bis 4. Jahrh. nach Chr., herrühren. Einige möchte Renan sogar dem 1. Jahrh. n. Chr. zuweisen; so namentlich die sehr gut erhaltene in Kefr Birim (*p.* 773). Die fromme Phantasie darf sich daher dem Gedanken hingeben, daß die

dria | soll die Form einer Basilika gehabt haben [66]. Auf griechischen Inschriften werden gelegentlich einzelne Teile von Synagogengebäuden erwähnt: eine *ἐξέδρα* in Athribis, ein *πρόναος* in Mantinea, ein *περίβολος τοῦ ὑπαίθρου* in Phokäa [67]. In den *περίβολοι* wurden auch Ehreninschriften und Weihgeschenke aufgestellt, wie im Vorhof des Tempels zu Jerusalem [68]. — Unter den reichen Ornamenten, welche die Synagogenruinen in Galiläa aufweisen, finden sich zuweilen Motive aus der Tierwelt (Löwe, Lämmer, Adler) [69]. Noch weiter geht die Ausschmückung des Mosaikfußbodens der Synagoge zu Hammam-Lif in Nordafrika mit allerlei Tiergestalten (s. oben Anm. 28). Für das eigentliche Judäa zur Zeit Christi wird man

---

Ruinen in Tell Hum (= Kapernaum) möglicherweise von der Synagoge herrühren, welche der heidnische Centurio erbaut und in welcher Jesus oft gelehrt hat (*Wilson* in: *The Recovery p.* 345. *Guérin, Galilée* I, 229 *sq.* Bädeker 390). — Fast alle diese Synagogen sind von Süden nach Norden orientiert, so daß der Eingang im Süden ist. In der Regel scheinen sie in der Front drei Türen gehabt zu haben: ein Hauptportal und zwei kleinere Seitentüren (so in Kefr Birim, Meiron, Tell Hum). Bei einigen ist noch nachweisbar, daß sie durch zwei Säulenreihen in drei Schiffe geteilt waren (so in Tell Hum, Nabartein und Kasiun). In Tell Hum war das Mittelschiff auf drei Seiten von einer Empore umzogen (Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft Nr. 29, S. 15). Diese Empore, von welcher man auch bei anderen Ruinen Spuren entdeckt hat (Mitteilungen Nr. 29, S. 24. 26), diente wohl zum Aufenthalt für die Frauen. Die Synagoge von Kefr Birim hatte vor der Front eine Vorhalle (nicht die von Meiron, s. Mitteilungen Nr. 29, S. 24). Im allgemeinen ist der Stil zwar vom griechisch-römischen beeinflußt, aber doch sehr charakteristisch verschieden. Namentlich kennzeichnet ihn eine reiche, überladene Ornamentik. Die Synagoge von Tell Hum „übertrifft durch den Reichtum der Dekoration und die Güte der Arbeit alle übrigen" (Mitteilungen Nr. 29, S. 20).

66) *jer. Sukka* V, 1 *fol.* 55ab (deutsch z. B. bei Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel S. 352); dieselbe Stelle auch *Tosephta Sukka* 198, 20 *sqq. ed. Zuckermandel.* Auch Philo erwähnt unter den alexandrinischen Proseuchen eine *μεγίστη καὶ περισημοτάτη* (*Leg. ad Caj.* § 20, *M.* II, 565).

67) *ἐξέδρα* in Athribis, Ägypten (*Revue des études juives* XVII, 236 *sq.* = *Bulletin de corresp. hell.* XIII, 179 *sq.* = *Dittenberger, Orientis gr. inscr. sel. n.* 101). — *πρόναος* in Mantinea (*Bulletin de corr. hell.* XX, 1896, *p.* 159 = *Revue des études juives* XXXIV, 1897, *p.* 148). — *τὸν οἶκον καὶ τὸν περίβολον τοῦ ὑπαίθρου*, Phokäa an der jonischen Küste Klein-Asiens (*Revue des études juives* XII, 1886, *p.* 236 *sqq.* = *Bulletin de corr. hell.* X, 1886, *p.* 327 *sqq.*).

68) *Philo in Flaccum* § 7 *Mang.* II, 524, vgl. mit *Legat. ad Cajum* § 20 *Mang.* II, 565. S. den Wortlaut der Stellen oben Bd. I, S. 483 f. — In betreff des Tempels zu Jerusalem s. *Jos. Antt.* XV, 11, 3 *fin.*, auch I *Makk.* 11, 37. 14, 26. 48 (öffentliche Urkunden).

69) Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft Nr. 29, S. 17. 18. 32.

solche, dem jüdischen Bilderverbot widersprechende Konzessionen an den Zeitgeist nicht annehmen dürfen[70].

Die Meinung, daß es auch gottesdienstliche Versammlungsorte ohne Bedachung nach Art der Theater gegeben habe, läßt sich nicht erweisen. Bezeugt ist dies nur von den Samaritanern[71]. Sicher ist allerdings, daß die Juden an den Fasttagen die öffentlichen Gebete nicht in der Synagoge, sondern auf einem freien Platze, etwa auch am Meeresstrande hielten[72]. Aber das geschah eben auf ganz freien Plätzen und beweist nicht die Existenz von Gebäuden ohne Bedachung. Noch unwahrscheinlicher ist es, daß man eben diese Gebäude im Unterschied von den eigentlichen Synagogen *προσευχαί* im engern Sinne genannt habe (wie nach dem Vorgange anderer auch in der ersten Auflage dieses Buches angenommen wurde). Denn das Zeugnis des Epiphanius, des vermeintlichen Hauptgewährsmannes, beweist dies ganz und gar nicht[73].

---

70) Kaufmann, *Art in the Synagogue* (*Jewish Quarterly Review vol.* IX, 1897, *p.* 254—269), sagt freilich *p.* 255: *the lion . . . has at all times been admitted in Jewish synagogues.* Das gilt aber schwerlich für Judäa zur Zeit Christi. Übrigens vgl. auch oben § 22, S. 65 f.

71) *Epiphan. haer.* 80, 1.

72) *Taanith* II, 1: „Wie ist die Ordnung der Fasttagsfeier? Man bringt die Lade (worin die Gesetzesrollen) auf den freien Platz der Stadt, streut Asche von Gebranntem auf die Lade und auf das Haupt des Fürsten und des Obersten des Gerichts, und jeder andere tut selbst Asche auf sein Haupt. Der Älteste unter den Anwesenden etc. . . .“ (folgen nun die weiteren liturgischen Vorschriften). — Tertullian. *De jejunio c.* 16: *Judaicum certe jejunium ubique celebratur, cum omissis templis per omne litus quocunque in aperto aliquando jam precem ad caelum mittunt.* — *Id. Ad nationes* I, 13: *Judaici ritus lucernarum et jejunia cum azymis et orationes litorales.* — *Joseph. Antt.* XIV, 10, 23: *καὶ τὰς προσευχὰς ποιεῖσθαι πρὸς τῇ θαλάσσῃ κατὰ τὸ πάτριον ἔθος* (über *προσευχὰς* oder *δεήσεις ποιεῖσθαι* = „Gebete verrichten“ vgl. I *Timoth.* 2, 1. *Ev. Luc.* 5, 33. *Phil.* 1, 4; es heißt also nicht „Proseuchen erbauen“, wie manche es verstanden haben). — Vgl. auch *Philo, In Flaccum* § 14, *Mang.* II, 535. — Löw, Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenthums 1884, S. 166 f. = Gesammelte Schriften IV, 23.

73) *Epiphan. haer.* 80, 1 (von den Massalianern): *Τινὰς δὲ οἴκους ἑαυτοῖς κατασκευάσαντες ἢ τόπους πλατεῖς, φόρων δίκην, προσευχὰς ταύτας ἐκάλουν. Καὶ ἦσαν μὲν τὸ παλαιὸν προσευχῶν τόποι ἔν τε τοῖς Ἰουδαίοις ἔξω πόλεως καὶ ἐν τοῖς Σαμαρείταις, ὡς καὶ ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν ἀποστόλων ηὕρομεν* (folgt dat Zitat *Act.* 16, 13). *Ἀλλὰ καὶ προσευχῆς τόπος ἐν Σικίμοις, ἐν τῇ νυνὶ καλουμένῃ Νεαπόλει ἔξω τῆς πόλεως, ἐν τῇ πεδιάδι, ὡς ἀπὸ σημείων δύο, θεατροειδής, οὕτως ἐν ἀέρι καὶ αἰθρίῳ τόπῳ ἐστὶ κατασκευασθεὶς ὑπὸ τῶν Σαμαρειτῶν πάντα τὰ τῶν Ἰουδαίων μιμουμένων.* — Zur Auslegung ist zu bemerken: 1) Was Epiphanius von den heidnischen Massalianern sagt, ist natürlich für die jüdischen Verhältnisse nicht maßgebend. Doch haben gerade sie die Bezeichnung *προσευχή* für beide Arten von Gebetsstätten, die

Eher scheint die Apostelgeschichte dafür zu sprechen, | daß man die Begriffe προσευχή und συναγωγή zu unterscheiden hat, da hier c. 16, 13. 16 von einer προσευχή in Philippi und dann gleich darauf c. 17, 1 von einer συναγωγή in Thessalonich die Rede ist. Aber wenn überhaupt ein Unterschied bestehen soll, so könnte er doch nur der sein, daß die προσευχή lediglich zum Gebet, die συναγωγή auch zu anderen gottesdienstlichen Handlungen bestimmt war. Eben diese Unterscheidung ist aber für *Act.* 16, 13. 16 unhaltbar, da hier προσευχή augenscheinlich der gewöhnliche Ort der sabbathlichen Versammlung ist, an welchem Paulus auch zur Predigt das Wort ergreift. Und da nun ferner Philo das Wort zweifellos von den eigentlichen Synagogen gebraucht, so wird überhaupt zwischen beiden Ausdrücken kein sachlicher Unterschied zu statuieren sein[74]. Der Wechsel der Ausdrücke in der Apostelgeschichte ist vermutlich durch die Quellenverhältnisse bedingt.

Bei dem Wert, den man auf diese sabbathlichen Versammlungen legte, ist anzunehmen, daß in jeder Stadt Palästinas, selbst in kleineren Orten, mindestens eine Synagoge war[75]. Die nachtalmudische Zeit hat die Forderung aufgestellt, daß überall, wo auch nur zehn Israeliten beisammen wohnten, eine Synagoge erbaut werden solle[76]. Diese Forderung ist zwar dem Wortlaute nach in vortalmudischer Zeit nicht nachweisbar, aber ihrem Geiste

---

οἶκοι und die τόποι πλατεῖς gebraucht. 2) Mit der folgenden gelehrten Anmerkung will Epiphanius allerdings wohl sagen, daß sich Gebetsstätten unter freiem Himmel mit der Bezeichnung προσευχαί auch bei Juden und Samaritanern fänden. Er hat davon aber nur in betreff der Samaritaner eine selbständige Kenntnis. In betreff der Juden weiß er nichts mehr davon (vgl. das *Praeter.* ἦσαν τὸ παλαιόν) und stützt seine Behauptung nur auf *Act.* 16, 13. Und gesetzt, er hätte Recht, so wäre auch damit noch nicht bewiesen, daß man diese Gebetsstätten im Unterschied von den Synagogen Proseuchen nannte.

74) Für Identität beider erklärt sich z. B. auch *Carpzov*, *Apparatus historico-crit. p.* 320 *sq.* (woselbst auch noch andere Autoritäten für und wider).

75) Wir finden Synagogen z. B. in Nazareth (*Mt.* 13, 54. *Mc.* 6, 2. *Luc.* 4, 16), Kapernaum (*Mc.* 1, 21. *Luc.* 7, 5. *Joh.* 6, 59). Vgl. *Act.* 15, 21: κατὰ πόλιν. — *Philo*, *De Septenario c.* 6 (*Mang.* II, 282 = *Tischendorf*, *Philonea p.* 23): Ἀναπέπταται γοῦν ταῖς ἑβδόμαις μυρία κατὰ πᾶσαν πόλιν διδασκαλεῖα φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν. Nachweise aus der rabbinischen Literatur gibt Bacher in *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 637.

76) *Maimonides*, *Hilchoth Tephilla* XI, 1 (Petersburger Übersetzung I, 308). *Vitringa*, *De Synagoga p.* 232—239. — Daß mindestens zehn Personen zu einer gottesdienstlichen Versammlung gehören, sagt schon die Mischna. S. *Megilla* IV, 3. *Sanhedrin* I, 6. Vgl. auch *Megilla* I, 3. In betreff des Passafestes: *Joseph. Bell. Jud.* VI, 9, 3.

entsprechend. In größeren Städten gab es eine erhebliche Anzahl | von Synagogen, so z. B. in Jerusalem[77], Alexandria[78], Rom[79]. Die verschiedenen Synagogen ein und derselben Stadt scheint man zuweilen durch besondere Embleme voneinander unterschieden zu haben. So gab es in Sepphoris eine „Synagoge des Weinstocks" (כנישתא דגופנא)[80], in Rom eine „Synagoge des Ölbaumes" (*συναγωγὴ ἐλαίας*)[81].

Die **Einrichtung** der Synagogen war in der neutestamentlichen Zeit wohl ziemlich einfach[82]. Das Hauptstück war der **Schrank** (תֵּיבָה), in welchem die Gesetzesrollen und die anderen heiligen Bücher aufbewahrt wurden[83]. Diese selbst waren in |

---

77) Apostelgesch. 6, 9. 24, 12. Eine Synagoge der Alexandriner in Jerusalem auch *Tosephta Megilla* III, *ed. Zuckermandel p.* 224, 26. *jer. Megilla* 73[d] (bei *Lightfoot*, *Horae* zu *Act.* 6, 9). Über die abweichende Lesart des babylon. Talmuds s. oben § 22 (S. 87). — Die talmudische Sage, daß es in Jerusalem 480 Synagogen gegeben habe (s. oben S. 495 Anm. 31), ist freilich nur für die Geschmacklosigkeit dieser Legenden charakteristisch. Christliche Quellen sprechen von sieben Synagogen auf dem Zion. So der Pilger von Bordeaux, 333 n. Chr. (*Tobler*, *Palaest. Descriptiones* 1869, *p.* 5 = *Itinera Hierosolymitana ed. Geyer p.* 22: *ex septem synagogis, quae illic fuerant, una tantum remansit*), Optatus von Mileve III, 2 (*Corpus script. eccl. lat. vol.* 26 *p.* 70: *in illo monte Sion . . . in cujus vertice . . . fuerant septem synagogae*), und Epiphanius (*De mensuris et ponderibus* § 14: *καὶ ἑπτὰ συναγωγαί, αἳ ἐν τῇ Σιὼν μόναι ἑστήκεσαν ὡς καλύβαι, ἐξ ὧν μία περιελείφθη ἕως χρόνου Μαξιμωνᾶ τοῦ ἐπισκόπου καὶ Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως ὡς σκηνὴ ἐν ἀμπελῶνι κατὰ τὸ γεγραμμένον.* Maximonas war Bischof um 335—348, s. Zahn, Neue kirchl. Zeitschr. 1899, S. 386 f.).

78) *Philo*, *Leg. ad Caj. c.* 20 (*M.* II, 565): *πολλαὶ δέ εἰσι καθ' ἕκαστον τμῆμα τῆς πόλεως.*

79) *Philo*, *Leg. ad Caj. c.* 23 (*M.* II, 568) spricht von *προσευχαί* zu Rom in der Mehrzahl. Näheres über die römischen Synagogen s. unten § 31.

80) *jer. Nasir* VII, 1 *fol.* 56[a]. — Irrig übersetzt Lightfoot: „Synagoge der Gophniter" (*Horae Hebr.*, *Centuria Matthaeo praemissa c.* 55, *Opp.* II, 211).

81) *Corp. Inscr. Graec. n.* 9904. *De Rossi*, *Bullettino* V, 1867, *p.* 16. — Über die Bedeutung des Ausdruckes war ich früher sehr schwankend (s. m. Gemeindeverfassung der Juden in Rom S. 17), halte aber nun die obige Erklärung für zweifellos.

82) Nachweise von Quellenstellen und Literatur über „Synagogenrequisiten" s. bei Löw, Gesammelte Schriften V, 1900, S. 24—26.

83) Die תֵּיבָה wird erwähnt: *Megilla* III, 1. *Nedarim* V, 5. *Taanith* II, 1—2 (nach letzterer Stelle war sie transportabel); ferner in der häufig vorkommenden Formel: עבר לפני התיבה (s. unten beim Gottesdienst). Vollständiger תיבה של ספרים *Tosephta Judajim* II *ed. Zuckermandel p.* 683 *lin.* 8—9. *Chrysost. Orat. adv. Judaeos* VI, 7 (*Opp. ed. Montf. t.* 1): *Ἄλλως δὲ, ποία κιβωτὸς νῦν παρὰ Ἰουδαίοις, ὅπου ἱλαστήριον οὐκ ἔστιν; ὅπου οὐ χρησμός, οὐ διαθήκης πλάκες . . . . Ἐμοὶ τῶν ὑπὸ τῆς ἀγορᾶς πωλουμένων κιβωτίων οὐδὲν ἄμεινον αὕτη ἡ κιβωτὸς διακεῖσθαι δοκεῖ, ἀλλὰ καὶ πολλῷ χεῖρον.* — Über

leinene Tücher (מִטְפָּחוֹת) gehüllt[84] und lagen in einem Futteral (תִּיק = θήκη)[85]. — Für den, der die Schriftlektion vortrug oder predigte, war wenigstens in der späteren Zeit ein erhöhter Platz (בימה = βῆμα, Tribüne) errichtet, auf welchem das Lesepult stand[86]. Beide werden im jerusalemischen Talmud erwähnt[87] und dürfen wohl schon für das Zeitalter Christi vorausgesetzt werden. — Von sonstigen Einrichtungsgegenständen werden etwa noch

---

die Aufbewahrung der heiligen Bücher in der Synagoge s. *Josephus Antt.* XVI, 6, 2. *Chrysost. Orat. adv. Judaeos* I, 5: Ἐπειδὴ δέ εἰσί τινες, οἳ καὶ τὴν συναγωγὴν σεμνὸν εἶναι τόπον νομίζουσιν, ἀναγκαῖον καὶ πρὸς τούτους ὀλίγα εἰπεῖν . . . . Ὁ νόμος ἀπόκειται, φησίν, ἐν αὐτῷ καὶ βιβλία προφητικά. Καὶ τί τοῦτο; Μὴ γάρ, ἔνθα ἂν ᾖ βιβλία τοιαῦτα, καὶ ὁ τόπος ἅγιος ἔσται; Οὐ πάντως. Ähnlich *Orat.* VI, 6 u. 7. — Daß die heiligen Bücher in der תיבה aufbewahrt wurden, sagen auch *Maimonides*, *Hilchoth Tephilla* XI, 3 bei *Vitringa p.* 182 und *Bartenora* zu *Taanith* II, 1 (Surenhusius' Mischna II, 361). Abbildungen des Synagogenschrankes mit den heiligen Rollen z. B. auf einigen römischen Glasgefäßen bei *Garrucci*, *Storia della Arte cristiana vol.* VI (1880) *tav.* 490. Hiernach auch bei *Jacobs*, *Earliest representation of Ark of the Law* (*Jewish Quarterly Review* XIV, 1902, *p.* 737—739). — Vgl. überhaupt über die תיבה *Vitringa p.* 174—182. Bacher in *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 639. *The Jewish Encyclopedia* II, 107—111 (Art. *Ark of the Law*, mit Abbildungen).

84) *Kilajim* IX, 3. *Schabbath* IX, 6. *Megilla* III, 1. *Kelim* XXVIII, 4. *Negaim* XI, 11.

85) תיק הספר *Schabbath* XVI, 1. תיק הספרים *Tosephta Jadajim* II, 12 *ed. Zuckermandel p.* 683 *lin.* 8. — Das Wort תיק auch *Kelim* XVI, 7—8. Krauß, Griech. u. lat. Lehnwörter II, 588. — Mehr über „Hüllen und Behälter" s. bei Blau, Studien zum althebräischen Buchwesen (25. Jahresber. der Landes-Rabbinerschule in Budapest) 1902, S. 173—180. — Über den Gebrauch von Bücherbehältnissen im klassischen Altertum s. Birt, Das antike Buchwesen (1882) S. 64—66. Dziatzko in Pauly-Wissowas Real-Enz. III, 970 (Art. „Buch"). Manche Ausleger wollen auch unter dem φελόνης II *Tim.* 4, 13 ein solches Bücherbehältnis verstehen. — Eine Abbildung des alten silbernen Behälters für den Pentateuch bei den heutigen Samaritanern s. in *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener vol.* II, 1882, *p.* 206. Andere Abbildungen von alten Gesetzesrollen und deren Behältern s. in *The Jewish Encyclopedia* XI, 126—134 (Art. *Scroll of the Law*) und VIII, 298 f. (Art. *Mantle of the Law*).

86) *Maimonides, Hilchoth Thephilla* XI, 3. *Vitringa p.* 182—190. — Nach Maimonides sollte diese Tribüne (im Mittelalter mit einem korrumpierten arabischen Wort *Almemar* genannt) in der Mitte der Synagoge stehen. S. hierüber auch Löw, Die Almemorfrage (Ges. Schriften IV, 1898, S. 93—103). *The Jewish Encyclopedia* I, 430 f. (Art. *Almemar*) und X, 267 f. (Art. *Pulpit*).

87) *jer. Megilla* III, 1 *fol.* 73d unten. — Das Lesepult heißt hier אנלגין = ἀναλογεῖον. So ist nämlich mit *Aruch* zu lesen statt אגלגין, wie die Ausgaben haben. Dasselbe Wort auch *Kelim* XVI, 7. S. Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* Krauß, Griech. und lat. Lehnwörter II, 73 (*s. v.* אנלגין).

Lampen erwähnt[88]. — Unentbehrliche gottesdienstliche Instrumente waren endlich die Hörner (שׁוֹפָרוֹת) und Trompeten (חֲצוֹצְרוֹת). Mit ersteren wurde am Neujahrstage, mit letzteren an den Fasttagen geblasen[89]. Auch Anbruch und Ende des Sabbaths wurde vom Synagogendiener durch Blasen mit der Trompete verkündigt, damit das Volk wußte, wann es mit der Arbeit aufzuhören habe und wann es dieselbe wieder beginnen dürfe[90].

Die Synagogen als Versammlungshäuser der Gemeinde dienten nicht ausschließlich religiösen Zwecken. In der großen Proseuche zu Tiberias wurde einmal eine politische Versammlung gehalten[91]. Vom Strafvollzug in den Synagogen ist im Neuen Testamente öfters die Rede (*Mt.* 10, 17. 23, 34. *Mc.* 13, 9; vgl. *Act.* 22, 19. 26, 11). Essen und Trinken war zwar im allgemeinen in den Synagogen verboten[92]. Trotzdem kommen in der rabbinischen Literatur auch Beispiele von Mahlzeiten in denselben vor[93]. Der eigentliche Zweck derselben aber war allerdings die Versammlung zur Lehre und zum Gebet.

Die Ordnung des Gottesdienstes war in der neutestamentlichen Zeit schon ziemlich ausgebildet und festgeregelt. Man saß in bestimmter Ordnung, die angesehensten Gemeindeglieder auf den ersten Sitzen, die jüngeren hinten; Frauen und Männer vermutlich

---

88) *Terumoth* XI, 10. *Pesachim* IV, 4. *Vitringa* p. 194—199.

89) *Rosch haschana* III—IV. *Taanith* II—III. Surenhusius' Mischna II, 341. *Vitringa* p. 203—211 (daselbst S. 209 auch mehrere Stellen aus Chrysostomus). Winer, RWB. Art. „Musikalische Instrumente". Gesenius' *Thesaurus* p. 513. 1469. Leyrer Art. „Musik" in Herzogs Real-Enz. Abbildungen des Schophar s. in *The Jewish Encyclopedia* XI, 303 (Art. *Shofar*). — Über das Schophar-Blasen am Neujahrstag s. auch *Maimonides*, *Hilchoth Schophar* (Petersburger Übersetzung II, 443 ff.). Hamburger, Real-Enz. Suppl. 1886, S. 129 ff. Bei Philo heißt das Neujahrsfest geradezu das Fest der σάλπιγγες (*Philonis opp. ed. Cohn-Wendland vol.* V, *de special. legibus lib.* I § 186, II § 188); ebenso bei *Chrysost.*, *Orat. adv. Judaeos* I, 1.

90) *Tosephta Sukka* IV, *ed. Zuckermandel p.* 199, *lin.* 8 *sqq.* Mischna *Chullin* I *fin. jer. Schabbath* XVII, *fol.* 16a. *bab. Schabbath* 35b. *Maimonides*, *Hilchoth Schabbath* V, 18—20. Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* חצוצרת. *Vitringa p.* 1123 *sq.* — Im Tempel zu Jerusalem geschah dies durch die Priester, *Joseph. Bell. Jud.* IV, 9, 12. *Sukka* V, 5.

91) *Jos. Vita* 54.

92) *b. Megilla* 28a unten.

93) *jer. Schabbath* 3a (Bombergsche Ausg. Z. 17—16 v. unten): „R. Miascha und R. Samuel Sohn des R. Jizchak saßen und aßen in einer der oberen Synagogen" (בחדא מן כנישתא עילייתה), *scil.* von Tiberias. Ebenso auch *jer. Beracholh* II Ende. — Vgl. überhaupt über die Verwendung der Synagogen zu anderen als gottesdienstlichen Zwecken: Bacher in *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 642 f.

getrennt[94]. Über die Richtung, in welcher man saß, s. unten Anm. 103. In der großen Synagoge zu Alexandria sollen die Männer nach ihrem Gewerbe (אוּמָנוּת) getrennt gesessen haben[95]. War ein Aussätziger in der Gemeinde, so wurde für ihn ein besonderer Verschlag hergerichtet. So verlangt es wenigstens die Mischna[96]. Zu einer regelmäßigen gottesdienstlichen Versammlung gehörten mindestens zehn Personen (s. oben S. 523). — Als Hauptstücke des Gottesdienstes werden in der Mischna erwähnt: das Rezitieren des Schma, das Gebet, die Thoralektion, die Prophetenlektion, der Priestersegen[97]. Dazu kommt noch die Übersetzung der verlesenen Schriftabschnitte, die ebenfalls in der Mischna vorausgesetzt wird (s. unten), und die Erläuterung des Vorgelesenen durch einen erbaulichen Vortrag, der bei Philo fast als die Hauptsache beim Gottesdienst erscheint[98]. |

---

94) Über die *πρωτοκαθεδρία* der Schriftgelehrten und Pharisäer s. *Matth.* 23, 6. *Marc.* 12, 39. *Luc.* 11, 43. 20, 46. Daß man nach der Ordnung des Alters saß, die Jüngern „unter" (d. h. hinter) den Älteren, sagt Philo wenigstens von den Essenern, *Quod omnis probus liber c.* 12 (*Mang.* II, 458): *καθ' ἡλικίας ἐν τάξεσιν ὑπὸ πρεσβυτέροις νέοι καθέζονται.* In der Diaspora kam es vor, daß verdienten Männern oder Frauen nach griechischer Sitte durch Gemeindebeschluß die *προεδρία* verliehen wurde; s. die Inschrift von Phokaea, *Revue des études juives t.* XII, 1886, *p.* 236 *sqq.* = *Bulletin de corresp. hellénique t.* X, 1886, *p.* 327 *sqq.* — Die Trennung der Geschlechter ist wohl als selbstverständlich vorauszusetzen, wenn sie auch zufällig in keiner der älteren Quellen ausdrücklich erwähnt wird. Denn was die pseudo-philonische Schrift *De vita contemplativa c.* 9 *init.* (*M.* II, 482) von den Therapeuten sagt, darf hier nicht verwertet werden. Auch im Talmud wird eine besondere Abteilung für Frauen nicht erwähnt, s. Löw, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 1884, S. 364 ff. = Ges. Schriften IV, 55 ff. Um so interessanter ist es, daß in einigen der alten Synagogenruinen in Galiläa sich Spuren von Emporen gefunden haben (s. oben Anm. 65 gegen Ende). Man darf vermuten, daß diese Emporen für die Frauen bestimmt waren. — Über die Sitzordnung in der nachtalmudischen Zeit s. *Maimonides, Hilchoth Tephilla* XI, 4 (Petersburger Übersetzung I, 309).

95) *jer. Sukka* V, 1 *fol.* 55ab.

96) *Negaim* XIII, 12.

97) Aufzählung dieser Stücke: *Megilla* IV, 3.

98) Wir haben von Philo zwei, *resp.* drei summarische Beschreibungen des Synagogengottesdienstes: 1) *Fragm. apud Euseb. Praep. evang.* VIII, 7, 12—13 *ed. Gaisf.* (*Mang.* II, 630) aus dem ersten Buch der Hypothetica: *Τί οὖν ἐποίησε* [*scil. ὁ νομοθέτης*] *ταῖς ἑβδόμαις ταύταις ἡμέραις; Αὐτοὺς εἰς ταυτὸν ἠξίου συνάγεσθαι, καὶ καθεζομένους μετ' ἀλλήλων σὺν αἰδοῖ καὶ κόσμῳ τῶν νόμων ἀκροᾶσθαι τοῦ μηδένα ἀγνοῆσαι χάριν. Καὶ δῆτα συνέρχονται μὲν ἀεὶ, καὶ συνεδρεύουσι μετ' ἀλλήλων· οἱ μὲν πολλοὶ σιωπῇ, πλὴν εἴ τι προσεπιφημίσαι τοῖς ἀναγινωσκομένοις νομίζεται· τῶν ἱερέων δέ τις ὁ παρὼν ἢ τῶν γερόντων εἷς ἀναγινώσκει τοὺς ἱεροὺς νόμους αὐτοῖς, καὶ καθ' ἕκαστον*

Das Schma, so genannt nach den Anfangsworten שְׁמַע יִשְׂרָאֵל, besteht aus den Abschnitten *Deut.* 6, 4—9. 11, 13—21. *Num.* 15, 37—41, nebst einigen Benediktionen vorher und nachher (Näheres s. unten im Anhang). Es wird vom eigentlichen Gebet stets unterschieden und hat mehr die Bedeutung eines Bekenntnisses als

---

ἐξηγεῖται μέχρι σχεδὸν δείλης ὀψίας. — 2) *De Septenario c.* 6 (*Mang.* II, 282 = *Tischendorf, Philonea p.* 23): *Ἀναπέπταται γοῦν ταῖς ἑβδόμαις μυρία κατὰ πᾶσαν πόλιν διδασκαλεῖα φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν. Ἐν οἷς οἱ μὲν ἐν κόσμῳ καθέζονται, σὺν ἡσυχίᾳ τὰ ὦτα ἀνωρθωκότες, μετὰ προσοχῆς πάσης, ἕνεκα τοῦ διψῆν λόγων ποτίμων. Ἀναστὰς δέ τις τῶν ἐμπειροτάτων ὑφηγεῖται τἄριστα καὶ συνοίσοντα, οἷς ἅπας ὁ βίος ἐπιδώσει πρὸς τὸ βέλτιον.* — 3) Von den Essenern, *Quod omnis probus liber c.* 12 (*Mang.* II, 458, auch bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 12, 10 *ed. Gaisf.*): *Ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβών, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων, ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει.* — Zu diesen Äußerungen Philos kommt 4) die Ansprache eines ägyptischen Statthalters, wahrscheinlich des Flaccus, an die Juden bei Philo *De somniis* II, 18 § 127 *ed. Wendland* (*Mang.* I, 675): *καθεδεῖσθε ἐν τοῖς συναγωγίοις ὑμῶν, τὸν εἰωθότα θίασον ἀγείροντες καὶ ἀσφαλῶς τὰς ἱερὰς βίβλους ἀναγινώσκοντες κἂν εἴ τι μὴ τρανὲς εἴη διαπτύσσοντες καὶ τῇ πατρίῳ φιλοσοφίᾳ διὰ μακρηγορίας ἐνευκαιροῦντές τε καὶ ἐνσχολάζοντες* (also lange Vorträge). — Ich erwähne hier noch, daß aus nachtalmudischer Zeit namentlich der Traktat *Sopherim c.* 10—21 eine Reihe detaillierter Vorschriften für den Synagogenkultus gibt (beste Ausg.: *Masechet Sopherim*, herausg. v. Joel Müller, 1878). Eine erschöpfende Beschreibung des Ritus der nachtalmudischen Zeit, im Anschluß an Maimonides, gibt *Vitringa, De synagoga p.* 946—1121, vgl. *p.* 667—711. Außerdem sind für die Geschichte des Synagogen-Kultus in vor- und nachtalmudischer Zeit zu vergleichen die oben S. 497f. genannten Werke von Cohen, Herzfeld, Hamburger, Edersheim, Dalman; ferner: Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums, 1851, S. 254—304. Duschak, Geschichte und Darstellung des jüdischen Cultus, 1866, S. 183—328. Kohler, Über die Ursprünge und Grundformen der synagogalen Liturgie (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 37. Jahrg. 1893, S. 441—451, 489—497 [wenig ergiebig]). Blau, Art. *Liturgy* in *The Jewish Encyclopedia* VIII, 1904, *p.* 132—140. Noch mehr Literatur bei Dalman in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. VII, S. 7 f. (im Art. „Gottesdienst, synagogaler"), Strack in Herzogs Real-Enz. 2. Aufl. XV, 100. Die wichtigsten Quellen für die mittelalterliche Geschichte verzeichnet in der Kürze Dalman, Theol. Litztg. 1891, 621. Im einzelnen hat sich der Ritus in den verschiedenen Ländern verschieden gestaltet; s. darüber die jüdischen Gebetbücher (Verzeichnisse bei *Steinschneider, Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, 1852—60, *col.* 295—514, *Zedner, Catalogue of the Hebrew Books of the Library of the British Museum*, 1867, *p.* 440—494; über den südarabischen Ritus: Bacher, *Jewish Quarterly Review* XIV, 1902, *p.* 581—600). — Beachtenswert, wenn auch sehr unsicher, ist der Versuch von Chase, Spuren der hellenistisch-jüdischen Liturgie in der altchristlichen Literatur nachzuweisen, s. *Chase, The Lord's Prayer in the early Church* (*Texts and Studies ed. by Robinson* I, 3) 1891, *p.* 14—19.

die eines Gebetes. Man spricht daher auch nicht vom „beten", sondern vom „rezitieren" des Schma (קריאת שמע). Wie das Schma ohne Zweifel schon der Zeit Christi angehört, so waren sicherlich auch gewisse feststehende Gebete schon damals beim Gottesdienst üblich. Doch wird sich schwer ermitteln lassen, wie viel von der ziemlich reich entwickelten Gebetsliturgie des nachtalmudischen Judentums in jene frühere Zeit hinaufreicht[99]. Die Formel, mit | welcher der Vorbeter zum Gebet auffordert, בָּרְכוּ אֶת יהוה, wird in der Mischna ausdrücklich erwähnt[100]. Auch die Sitte, von dem sogenannten Schmone Esre (worüber Näheres im Anhang) bei den Sabbath- und Festgottesdiensten die drei ersten und die drei letzten Benediktionen zu beten, geht in das Zeitalter der Mischna hinauf[101]. — Man pflegte beim Gebet zu stehen, und zwar mit dem Gesicht nach dem Allerheiligsten, also nach Jerusalem zu gewendet[102]. Vermutlich hat man auch in dieser Richtung gesessen[103].

---

99) Vgl. darüber die in der vorigen Anm. genannte Literatur. — Über einzelnes s. auch die Artikel bei Hamburger, Real-Enz. für Bibel und Talmud, Abt. II (Abendgebet, Kaddisch, Keduscha, Kiddusch, Minchagebet, Morgengebet, Mussafgebet, Schema, Schemone-Esre). Von Interesse ist namentlich, wegen seiner Berührungen mit dem Vater-Unser, das sog. Kaddisch. S. darüber Schröder S. 294 f. Hamburger a. a. O. II, 603 ff.

100) *Berachoth* VII, 3.

101) Vgl. überhaupt *Vitringa p.* 1042 *sq.* (nach Maimonides). Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge S. 367. — Daß die Sitte in das Zeitalter der Mischna hinaufgeht, erhellt aus *Rosch haschana* IV, 5.

102) Über das Stehen beim Gebet s. *Matth.* 6, 5. *Marc.* 11, 25. *Luc.* 18, 11. *Berachoth* V, 1. *Taanith* II, 2. *Lightfoot* (*Horae hebr.*) und Wetstein (*Nov. Test.*) zu *Matth.* 6, 5. — Wendung nach dem Allerheiligsten, resp. nach Jerusalem: *Ezech.* 8, 16. I *Reg.* 8, 48. *Daniel* 6, 11. *Berachoth* IV, 5—6. *Siphre* 71b *ed. Friedmann* bei Weber, System der altsynag. Theol. S. 62. Dieselbe Stelle auch *Tosephta Berachoth* III *p.* 8 *ed. Zuckermandel* (vgl. auch Löw, Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. d. Judenth. 1884, S. 310 = Ges. Schriften IV, 40). *Hieronymus, Comment. ad Ezech.* 8, 16 *opp. ed. Vallarsi* V, 90. *Maimonides*, *Hilchoth Tephilla* V, 3 (Petersburger Übersetzung I, 277). — Vgl. überh. Winer RWB. Art. „Gebet". Hölemann, Die biblische Gestalt der Anbetung in: Bibelstudien, I, 96—153. *Ginzberg* Art. „*Adoration, forms of*" in *The Jewish Encyclopedia* I, 208—211. *Maimonides*, *Hilchoth Tephilla* V (Petersburger Übersetzung I, 276 ff.). — Über die Haltung beim Gebet im Altertum überhaupt: *Voullième, Quomodo veteres adoraverint. Halle, Diss.* 1887. Sittl, Die Gebärden der Griechen und Römer, 1890, S. 174—199.

103) In der *Tosephta Megilla* IV *ed. Zuckermandel p.* 227, *lin.* 11—14 findet sich folgende Vorschrift: „Die Ältesten sitzen mit dem Gesicht gegen das Volk und mit dem Rücken gegen das Heiligtum. Der Schrank (תיבה) steht mit der Vorderseite gegen das Volk und mit der Rückseite gegen das Heiligtum. Wenn die Priester den Segen erteilen, stehen sie mit dem Gesicht gegen das Volk und mit dem Rücken gegen das Heiligtum. Der Synagogendiener (חזן,

Das Gebet wurde nicht von der ganzen Gemeinde gesprochen, sondern von einem durch den Archisynagogen dazu Aufgeforderten (dem שְׁלִיחַ צִבּוּר) vorgebetet, und die Gemeinde sprach nur gewisse Responsorien, namentlich das אָמֵן [104]. Der Vorbetende | trat vor die Lade, in welcher die Gesetzesrollen lagen. Daher ist עָבַר לִפְנֵי הַתֵּיבָה der gewöhnliche Ausdruck für „vorbeten" [105]. Berechtigt dazu war jedes Gemeindeglied; nur ein Minderjähriger nicht [106].

---

hier als Vorbeter) steht mit dem Gesicht gegen das Heiligtum, und ebenso ist das ganze Volk gegen das Heiligtum gerichtet". Vgl. *Maimonides*, *Hilchoth Tephilla* XI, 4. *Vitringa p.* 191. — Wenn diese Vorschrift in Galiläa beobachtet worden ist, muß die Gemeinde mit dem Gesicht nach Süden gesessen haben. Da die erhaltenen Synagogen-Ruinen in Galiläa alle den Eingang im Süden haben (S. 521), würde hiernach anzunehmen sein, daß die תיבה sich in der Nähe des Eingangs befand und die Gemeinde mit dem Gesicht dem Eingang zugewendet saß (Bacher in *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 639). Eine Sicherheit, daß die in der Tosephta erhaltene Vorschrift zur Zeit Christi beobachtet worden ist, haben wir freilich nicht. Die Tosephta schreibt auch, abweichend von der Orientierung der erhaltenen Synagogen-Ruinen, vor, daß der Eingang immer im Osten sein müsse, nach dem Vorbild des Tempels in Jerusalem (*Tosephta Megilla* IV, *ed. Zuckermandel p.* 227, *lin.* 15, ebenso *Maimonides*, *Hilchoth Tephilla* XI, 2). In den europäischen Gemeinden des Mittelalters wurde es Gesetz, den Eingang im Westen anzubringen. Genaueres s. bei Löw, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 1884, S. 305 ff. = Ges. Schriften IV, 36 ff.

104) Über das Auffordern zum Gebet durch den Archisynagogen s. oben S. 512; über שליח צבור S. 515. — Das responsorische אָמֵן schon im A. T., *Deut.* 27, 15 ff. *Neh.* 5, 13. 8, 6. I *Chron.* 16, 36. *Tobit* 8, 8. Ferner: *Berachoth* V, 4. VIII, 8. *Taanith* II, 5. Auch im christlichen Kultus von Anfang an: I *Kor.* 14, 16. *Justin. Apol. maj.* 65. 67. Die LXX übersetzen *amen* im Pentateuch, in den Nebiim und im Psalter ins Griechische; so auch *Judith* 13, 20 (*γένοιτο*). Dagegen *ἀμήν Neh.* 5, 13. 8, 6. I *Chron.* 16, 36. I *Esra* 9, 47; bei Symmachus öfters (s. Hatchs Concordanz), bei Theodotion *Deut.* 27, 15. — S. überh. *Buxtorf*, *Lex. Chald. s. v.* *Vitringa*, *De Synagoga p.* 1093 *sqq.* Wetstein und andere Ausl. zu I *Kor.* 14, 16. *Suicer*, *Thes. s. v. ἀμήν.* Ottos Anm. zu *Justin. c.* 65. *Hogg*, „*Amen*", *Notes on its significance and use in biblical and post-biblical times* (*Jewish Quarterly Review* IX, 1897, *p.* 1—23). Ders. in *Encyclopaedia Biblica* I, 136 f. *L. Ginzberg* in *The Jewish Encyclopedia* I, 491 f. (hier auch noch mehr Literatur). Über den christlichen Gebrauch: v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, 1901, S. 160. Drews in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. XI, 545 f. (Art. „Liturgische Formeln"). *Cabrol*, Art. „*Amen*" in: *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne* I, 1, 1907, *col.* 1554—1573 (viel Material). Ältere Literatur bei *Wolf*, *Curae philol. in Nov. Test.* zu *Matth.* 6, 13 und I *Kor.* 14, 16.

105) *Berachoth* V, 3—4. *Erubin* III, 9. *Rosch haschana* IV, 7. *Taanith* I, 2. II, 5. *Megilla* IV, 3. 5. 6. 8. Vgl. auch *Taanith* II, 2. Elbogen, *Jewish Quarterly Review* XIX, 1907, *p.* 704 *sqq.*

106) *Megilla* IV, 6. — Auch in den christlichen Gemeinden wurde das Gebet von irgend einem Gemeindeglied gesprochen, s. I *Kor.* 11, 4.

Derselbe, der das Gebet sprach, konnte auch das Schma rezitieren und die Prophetenlektion vortragen und, wenn er ein Priester war, den Priestersegen sprechen[107].

Die Schriftlektionen (sowohl die pentateuchischen als die prophetischen) konnten ebenfalls von jedem Gemeindeglied vorgetragen werden, sogar von Minderjährigen[108]. Nur beim Buche Esther (das am Purimfeste gelesen wurde) waren letztere ausgeschlossen[109]. Wenn Priester und Leviten anwesend waren, so ließ man diesen den Vorrang bei der Lektion[110]. Der Vortragende pflegte zu stehen (*Luc.* 4, 16: *ἀνέστη ἀναγνῶναι*)[111]. Beim Buch | Esther war Stehen und Sitzen gestattet[112], und dem König wurde, wenn er am Laubhüttenfest im Sabbathjahr seinen Schriftabschnitt vortrug, ebenfalls erlaubt zu sitzen[113]. — Die Thoralektion geschah in der Weise, daß der ganze Pentateuch zusammenhängend in einem dreijährigen Zyklus durchgenommen wurde[114]. Auf diesen dreijährigen Zyklus geht wahrscheinlich die masorethische Einteilung des Pentateuches in 154 Abschnitte zurück; es finden sich auch Zählungen von 161, 167, 175 Abschnitten[115]. Die Einteilung

---

107) *Megilla* IV, 5.

108) *Megilla* IV, 5—6. — Daß die Schrift-Lektion nicht Sache ständiger Beamter war, erhellt auch aus *Philo, Fragm. ap. Euseb. Praep. ev.* VIII, 7, 13 (den Wortlaut s. oben S. 527 f.).

109) *Megilla* II, 4.

110) *Gittin* V, 8: „Folgende Dinge sind um des Friedens willen verordnet worden: Der Priester liest als erster vor, dann der Levite, dann der Israelite, um des Friedens willen". — Maimonides bezeugt, daß es zu seiner Zeit Sitte war, sogar einem ungelehrten Priester bei der Lektion den Vorgang vor einem gelehrten Israeliten zu lassen, was er freilich nicht billigt. S. Maimonides' Kommentar zu *Gittin* V, 8 (in Surenhusius' Mischna III, 341) und *Hilchoth Tephilla* XII, 18 (bei *Vitringa p.* 981). Vgl. auch Hamburger, Real-Enz II, 1267. Schröder, Satzungen und Gebräuche S. 49. — Auch Philo deutet den Vorrang der Priester an; nur setzt er dabei voraus, daß immer nur einer die Lektion vortrug, *Fragm. ap. Euseb. Praep. evang.* VIII, 7, 13: *τῶν ἱερέων δέ τις ὁ παρὼν ἢ τῶν γερόντων εἷς.*

111) Vgl. *Joma* VII, 1. *Sota* VII, 7 (oben S. 511). Lightfoot zu *Luc.* 4, 16.

112) *Megilla* IV, 1.

113) *Sota* VII, 8.

114) *Megilla* 29b.

115) S. überh.: Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge S. 3 f. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 209—215. Grätz, Über Entwickelung der Pentateuch-Perikopen-Verlesung (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 1869, S. 385—399). Hamburger, Real-Enz. f. Bibel und Talmud, II. Abt. S. 1263—1268 Art. „Vorlesung aus der Thora". Theodor, Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästinensische Cyklus (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenthums 1885—1887). *Büchler, The reading*

war also schwankend; die Zählung von 175 Abschnitten weist vielleicht auf einen $3\frac{1}{2}$jährigen Zyklus (zweimal in 7 Jahren)[116]. In die Lektion teilten sich mehrere Gemeindeglieder, die von einem Gemeindebeamten, ursprünglich wohl vom Archisynagogen, dazu aufgerufen wurden[117], und zwar bei den Sabbathgottesdiensten (nicht so bei den Wochengottesdiensten) mindestens sieben, deren erster und letzter eine Danksagung (בְּרָכָה) zum Anfang und zum Schluß zu sprechen hatte[118]. Jeder hatte (bei der Thoralektion) mindestens drei Verse zu lesen[119], und durfte sie niemals auswendig hersagen[120]. Dies ist wenigstens die von der Mischna vorgeschriebene | Ordnung, die allerdings nur in den palästinensischen Synagogen beobachtet wurde. Von den nichthebräischen Juden bemerkt der Talmud ausdrücklich, daß bei ihnen immer Einer die ganze Parasche

---

of the law and prophets in a triennial cycle. I (*Jewish Quarterly Review* V, 1893, *p.* 420—468). *Kohler*, Art. „*Law, Reading from the*" in: *The Jewish Encyclopedia* VII, 647 *sq.* *Jacobs*, Art. „*Triennial Cycle*" in: *The Jewish Encyclopedia* XII, 1906, *p.* 254—257. — Noch einige Literatur notiert *Harris*, *Jewish Quarterly Review* I, 1889, *p.* 226 *sq.* Vgl. auch unten Anm. 122.

116) Versuche, den dreijährigen Zyklus im einzelnen zu rekonstruieren, s. bei *Dobsevage*, Art. „*Sidra*" in *The Jewish Encyclopedia* XI, 328 *sq.* *Jacobs*, Art. „*Triennial Cycle*" in *The Jewish Enc.* XII, 254—257. — Während der dreijährige Zyklus in Palästina üblich war, las man in Babylonien den ganzen Pentateuch in 54 Abschnitten in einem Jahre. Dieser Gebrauch wurde später allgemein. Maimonides, *Hilchoth Tephilla* XIII, 1 (Petersburger Übersetzung I, 323) bezeichnet ihn als zu seiner Zeit herrschend, doch bemerkt er, daß einige den Pentateuch in drei Jahren lesen. In der Tat war dies nach Benjamin von Tudela noch um 1170 in einzelnen Gemeinden in Ägypten üblich (*Jewish QR.* V, 420). — Über die Verteilung der 54 Abschnitte auf das Jahr s. *Loeb*, *Revue des études juives* VI, 250—267. *Derenbourg ibid.* VII, 146—149. Otto Schmid, Über verschiedene Einteilungen der heil. Schrift (Graz 1892) S. 4 ff. *Dobsevage*, Art. „*Sidra*" in *The Jewish Enc.* XI, 328 *sq.* — Über die Einteilungen des alttestamentlichen Textes überhaupt: Hupfeld, Theol. Stud. und Krit. 1837, S. 830 ff. Buhl, Kanon und Text des A. T. 1891, S. 222 ff. O. Schmid a. a. O. — Über die Bedeutung der Ausdrücke „Paraschen" (פרשיות) und „Sedarim" (סדרים) und ihren in der talmudischen Zeit noch mannigfachen Gebrauch s. auch die betreffenden Artikel bei Bacher, Die exegetische Terminologie I—II, 1905.

117) Über das Aufrufen zur Thora s. *Vitringa p.* 980. 1122 (nach Maimonides). Daß es im Zeitalter Christi durch den Archisynagogen geschah, darf nach dessen sonstiger Stellung als wahrscheinlich angenommen werden. Raschi und Bartenora (an den oben S. 512 genannten Stellen) bezeugen wenigstens, daß der Archisynagog (*Rosch ha-keneseth*) zu bestimmen hatte, wer die Propheten-Lektion, das Schma und das Gebet vortragen solle.

118) *Megilla* IV, 2. Maimonides bei *Vitringa p.* 983.

119) *Megilla* IV, 4.

120) Zunz S. 5. Vgl. *Megilla* II, 1 (in betreff des Buches Esther); *Taanith* IV, 3 (wo das Auswendigrezitieren als Ausnahme erwähnt ist).

gelesen habe[121]; und damit stimmt auch Philo überein, der augenscheinlich voraussetzt, daß die Thoralektion von Einem vorgetragen wurde (s. die oben S. 527f. mitgeteilten Stellen). — An die Vorlesung des Gesetzes schloß sich schon in der neutestamentlichen Zeit ein Abschnitt aus den Propheten (d. h. den נְבִיאִים, also mit Einschluß der älteren historischen Bücher), wie wir namentlich aus *Luc.* 4, 17 (Jesus liest zu Nazareth einen Abschnitt aus Jesaja) und *Actor.* 13, 15 (*ἀνάγνωσις τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*) sehen, wie denn auch in der Mischna der Prophetenlektion gedacht wird[122]. Da sie den Schluß des Gottesdienstes bildete, also die Gemeinde damit „verabschiedet“ wurde, nannte man den Vortrag aus den Propheten den „Abschiedsvortrag“ (הַפְטָרָה oder אַפְטָרָה), weshalb die prophetischen Abschnitte selbst Haphtaren genannt werden[123].

---

121) *jer. Megilla* IV, 3 *fol.* 75ª (zu der Vorschrift der Mischna, daß am Sabbath immer sieben Personen zur Thora aufgerufen werden sollen): „Die fremdsprachlichen Juden (הלעוזות) haben nicht diesen Gebrauch, sondern einer liest die ganze Parasche“. S. die Stelle bei Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta S. 59 Anm., und bei Levy, Neuhebr. Wörterb. II, 515ª *s. v.* לעוז.

122) *Megilla* IV, 1—5. Näheres s. bei *Vitringa p.* 984 *sqq.* Herzfeld III, 215 ff. Adler, Die Haftara (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 1862, S. 222—228 [völlig verfehlte Erklärung des Ausdruckes]). Hamburger, Real-Enz. f. Bibel und Talmud, II. Abt. Art. „Haftara“. *Büchler, The reading of the law and prophets in a triennial cycle*, II (*Jewish Quarterly Review* VI, 1894, *p.* 1—73). *Adler, MS. of Haftaras of the triennial cycle* [*saec.* XI/XII] (*Jewish QR* VIII, 1896, *p.* 528 *sq.*). *Büchler* und *Dobserage*, Art. „*Haftarah*“ in *The Jewish Encyclopedia* VI, 1904, *p.* 135—137. *Jacobs*, Art. „*Triennial Cycle*“ in *The Jewish Enc.* XII, 254—257.

123) Das Verbum פטר heißt nicht „beschließen“ sondern 1) *intrans.* fortgehen, scheiden, 2) *trans.* entlassen, fortschicken, s. Levy, Chald. Wörterb. *s. v.*, Ders., Neuhebr. Wörterb. *s. v.* Ebenso ist das Hiphil הִפְטִיר = „entlassen“, z. B. die Gemeinde (*jer. Berachoth* IV, *fol.* 7ᵈ oben: הפטר את העם „entlasse die Gemeinde“). Im Aram. heißt das Aphel אַפְטַר mit על „über jemanden eine Abschiedsrede, d. h. Leichenrede halten“, und das *Subst.* הַפְטָרָה oder אַפְטָרָה ist = „Abschiedsrede“ eines Rabbi an seine Gemeinde. Hiernach ist die schon in der Mischna *Megilla* IV, 1—5 gebräuchliche Formel הִפְטִיר בַּנָּבִיא nicht zu erklären: „mit dem Propheten die Lektion beschließen“ (so z. B. Herzfeld III, 217—219), sondern: „mit dem Propheten die Gemeinde verabschieden“, s. Bacher, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur II, 1905, S. 14 Anm. 2 (*s. v.* אפטרה). Schon *Vitringa p.* 993—997 erwägt eingehend beide Erklärungen, ohne zu einem sicheren Resultate zu kommen, während Hamburger beide kombiniert. Für die Erklärung „die Lektion beschließen“ beruft man sich namentlich auf *Pesachim* X, 8: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, wo aber ebenfalls zu übersetzen sein wird: *non dimittunt coetum post pascha cum bellariis* (Surenhusius' Mischna II, 175). Die Lukasstellen (*Luc.* 4, 17. *Act.* 13, 15) scheinen freilich vorauszusetzen, daß auf die Propheten-Lektion erst die Predigt gefolgt ist, was nach unserer Erklärung nicht die Regel gewesen sein kann. Wir haben uns die

Für dieselben war keine *lectio continua* gefordert [124]; sie konnten also frei ausgewählt werden [125], auch wurden sie stets von Einem vorgetragen [126]. Übrigens wurden sie nur bei den Hauptgottesdiensten am Sabbath, nicht auch bei den Wochen- und Sabbathnachmittagsgottesdiensten gelesen [127]. |

Da die heilige Sprache, in welcher die Schriftabschnitte verlesen wurden, der Masse des Volkes nicht mehr geläufig war, so mußte durch Übersetzung für besseres Verständnis gesorgt werden. So wurde denn die Lektion durch fortlaufende Übersetzung in die aramäische Landessprache begleitet. Ob der Übersetzer (מְתוּרְגְּמָן) ein ständiger Beamter war, oder ob in freiem Wechsel irgendein kundiges Gemeindeglied als Übersetzer fungierte, muß bei dem Mangel bestimmter Zeugnisse dahingestellt bleiben. Bei der Thoralektion durfte der Vorlesende dem Übersetzer immer nur einen Vers vorlesen; bei der Prophetenlektion allenfalls drei; doch wenn jeder einen besonderen Abschnitt bildete, mußte er auch hier jeden einzeln lesen [128]. Es darf als selbstverständlich vorausgesetzt

---

Sache wohl so vorzustellen, daß die „Predigt", die ja nichts anderes als Erläuterung des verlesenen Schriftabschnittes sein sollte, an die Thora-Lektion sich anschloß, und daß darauf die Propheten-Lektion, in der Regel ohne Erläuterung, als Schluß des Gottesdienstes folgte. Das schließt nicht aus, daß zuweilen auch der prophetische Abschnitt noch durch einen Vortrag erläutert wurde. In kleinen Gemeinden, wo nicht immer gewandte Redner vorhanden waren, wird die „Predigt" oft ganz unterblieben sein.

124) *Megilla* IV, 4.

125) Hamburger, Real-Enz. II, 336. Vgl. *Luc.* 4, 17 ff. Später (in nachmischnischer Zeit) wurden auch die Haphtaren fixiert (s. darüber die in Anm. 122 genannte Literatur). Für die Festtage und gewisse ausgezeichnete Sabbathe geschieht dies bereits in der Tosephta *Megilla* IV. Vgl. Hoffmann, Magazin für die Wissensch. des Judenth. IX, 1882, S. 162.

126) *Megilla* IV, 5.

127) *Megilla* IV, 1—2. — Von den Kethubim wurden nur die fünf Megilloth, und auch diese nur bei einzelnen Gelegenheiten im Jahre beim Synagogengottesdienst gebraucht, nämlich: Hoheslied am Passa, Ruth am Pfingstfeste, Klagelieder am 9. Ab, Koheleth am Laubhüttenfest, Esther am Purim. S. *Carpzov*, *Critica sacra p.* 134. Blau, Art. *Megilloth* in *The Jewish Encyclopedia* VIII, 429 f. Von diesen Gebräuchen geht aber höchst wahrscheinlich nur die Sitte, das Buch Esther am Purimfeste zu lesen, bis in die Zeit Christi hinauf. Hoheslied und Koheleth hatten noch nicht einmal eine feste Stellung im Kanon. S. oben S. 368 f.

128) Vgl. überhaupt: *Megilla* IV, 4. 6. 10. *Vitringa*, *De synagoga p.* 1015—1022. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge S. 8. Hamburger, Real-Enz. II. Abt. Art. „Targum". *Levias*, Art. *Meturgeman* in *The Jewish Encyclopedia* VIII, 521 f. Bacher, Die exegetische Terminologie der jüd. Traditionsliteratur I u. II, 1905, *s. v.* תרגם und תרגום. — Auch von den christlichen Gemeinden wird gelegentlich Ähnliches bezeugt. So wurde in

werden, daß die Übersetzung nur mündlich vorgetragen wurde. Erst in einer Erzählung aus dem vierten Jahrhundert nach Chr. wird vereinzelt die Vorlesung der Übersetzung aus einem geschriebenen Targum erwähnt[129].

An die biblische Lektion schloß sich aber noch ein erbaulicher Vortrag oder eine Predigt (דְּרָשָׁה), durch welche der verlesene Abschnitt erläutert und praktisch nutzbar gemacht wurde. Daß solche Erläuterungen häufig waren, sehen wir aus dem im Neuen Testamente so oft erwähnten *διδάσκειν ἐν ταῖς συναγωγαῖς*[130], sowie aus *Luc.* 4, 20 ff. und aus dem ausdrücklichen Zeugnisse des Philo (s. oben S. 527 f.). Über die Stellung der Predigt, ob vor oder nach der Prophetenlektion, s. das oben Anm. 123 Bemerkte. Der Vortragende (דַּרְשָׁן)[131] pflegte auf einem erhöhten Platze zu sitzen (*Luc.* 4, 20: *ἐκάθισεν*)[132]. Auch diese Vorträge waren nicht an bestimmte Personen gebunden, sondern, wie namentlich aus Philo erhellt, jedem kundigen Gemeindegliede gestattet[133]. — Den Schluß des Gottesdienstes bildete der durch ein priesterliches Mitglied der Gemeinde er|teilte Segen (*Num.* 6, 22 ff.), worauf die ganze Gemeinde das אָמֵן sprach[134]. War kein Priester in der Gemeinde,

---

Skythopolis zur Zeit Diocletians beim Gottesdienst „die griechische Sprache in die aramäische übersetzt" (s. *Euseb. De mart. Palaestinae*, nach dem vollständigeren syr. Text, bei Zahn, Tatians Diatessaron 1881, S. 19, und Violet in: Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack XIV, 4, 1896, S. 4). In Jerusalem geschah dasselbe um 385—388 n. Chr. S. die anschauliche Schilderung in der durch Gamurrini herausgegebenen Pilgerschrift der Sylvia von Aquitanien (im Wortlaut mitgeteilt oben S. 85). *Epiphanius, Expos. fidei c.* 21 *ed. Petav. p.* 1104 (*Dindorf* III, 1, 583) nennt als christliche Gemeindebeamte auch ἑρμηνευταὶ γλώσσης εἰς γλῶσσαν ἢ ἐν ταῖς ἀναγνώσεσιν ἢ ἐν ταῖς προσομιλίαις. S. Zahn, Gesch. des Neutest. Kanons I, 43.

129) *jer. Megilla* 74d. Bacher in *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 641b.

130) *Matth.* 4, 23. *Marc.* 1, 21. 6, 2. *Luc.* 4, 15. 6, 6. 13, 10. *Joh.* 6, 59. 18, 20.

131) Ein berühmter דַּרְשָׁן war Ben Soma (*Sota* IX, 15).

132) Vgl. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge S. 337. Delitzsch, Ein Tag in Capernaum S. 127 f.

133) S. überh. Hamburger, Real-Enz. II. Abt. Art. „Predigt".

134) *Berachoth* V, 4. *Megilla* IV, 3. 5. 6. 7. — Über den Ritus des Segensprechens s. *Sota* VII, 6 (= *Tamid* VII, 2): „Wie spricht man den Priestersegen? Im Lande spricht man ihn in drei Absätzen, im Tempel in einem Absatz. Im Tempel spricht man den Namen Gottes aus, wie er geschrieben wird (יהוה), im Lande nach seiner Benennung (אדני). Im Lande heben die Priester ihre Hände nur in gleiche Höhe mit der Schulter, im Tempel über den Kopf, außer dem Hohenpriester, welcher die Hände nicht über das Stirnblech hin heben darf. R. Juda sagt: Auch er hob die Hände

so wurde der Segen von einem andern Gemeindegliede nicht erteilt, sondern erbeten[135].

Die beschriebene Ordnung ist die des Hauptgottesdienstes am Sabbathvormittag. Man versammelte sich aber auch am Sabbathnachmittag zur Zeit des Minchaopfers wieder in der Synagoge. Wenn also Philo sagt, die sabbathlichen Versammlungen hätten gedauert *μέχρι σχεδὸν δείλης ὀψίας* (s. oben S. 528), so ist das angesichts der langen Dauer dieser Gottesdienste nicht unbegründet. Beim Nachmittagsgottesdienst las man keinen prophetischen, sondern nur einen pentateuchischen Abschnitt. Und in die Lektion teilten sich nur drei Gemeindeglieder, nicht mehr und nicht weniger[136]. — Dieselbe Ordnung wurde auch beobachtet bei den Wochengottesdiensten, welche regelmäßig am zweiten und fünften Wochentag (Montag und Donnerstag) gehalten wurden[137]. — Auch an den Neumonden versammelte man sich zur Thoralektion, wobei vier Gemeindeglieder sich in die Parasche teilten[138]. Überhaupt verging kein Festtag im Jahre, ohne daß er | durch Gottesdienst und Vorlesung aus dem Gesetze ausgezeichnet worden wäre; und die Mischna hat für alle Festtage die pentateuchischen Lektionen genau vorgeschrieben[139].

über das Stirnblech". — Nach *Rosch haschana* 31b, *Sota* 40b soll Jochanan ben Sakkai angeordnet haben, daß die Priester den Segen auch nach der Zerstörung des Tempels nur barfuß sprechen dürften (*Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 305 *n.* 3). — Überhaupt s. *Bamidbar rabba* zu *Num.* 6, 22 ff. (in deutscher Übersetzung mitgeteilt von Wünsche, Jahrbb. für prot. Theol. 1877, S. 675—705). *Maimonides, Hilchoth Tephilla* XIV—XV (Petersburger Übersetzung I, 331 ff.). Wagenseil zu *Sota* VII, 6 (Surenhusius' Mischna III, 264 f.). *Vitringa p.* 1114—1121. Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch III, Kap. 48. *Haener, De ritu benedictionis sacerdotalis, Jenae* 1671 (auch in: *Thesaurus theol. philologicus, Amst.* 1701—1702, *t.* II *p.* 936 *sqq.*). *Hottinger, De benedictione sacerdotali, Marburg* 1709 (auch in: *Thesaurus novus theol.-phil. edd. Hasaeus et Ikenius t.* I *p.* 393 *sqq.*). Hamburger, Real-Enz. II. Abt. Art. „Priestersegen". *The Jewish Encyclopedia* III, 244—247, Art. „*Blessing, priestly*".

135) *Vitringa p.* 1120 (nach Maimonides).

136) *Megilla* III, 6. IV, 1.

137) *Megilla* III, 6. IV, 1. Vgl. I, 2. 3.

138) *Megilla* IV, 2.

139) *Megilla* III, 5—6. Vgl. Herzfeld III, 213. Hamburger II, 1265 ff. (Art. „Vorlesung aus der Thora").

Anhang: Das Schma und das Schmone-Esre.

In der jüdischen Gebetsliturgie nehmen die beiden schon oben erwähnten Stücke, das Schma und das Schmone-Esre, teils durch ihr Alter, teils durch den Wert, der auf sie gelegt wird, eine so hervorragende Stelle ein, daß hier noch einiges Nähere über sie mitgeteilt werden muß.

1. Das Schma[140]. Es besteht aus den drei Abschnitten *Deut.* 6, 4—9. 11, 13—21. *Num.* 15, 37—41, also aus denjenigen Stellen des Pentateuches, in welchen hauptsächlich eingeschärft wird, daß Jahve allein der Gott Israels ist, und in welchen der Gebrauch gewisser Denkzeichen zur steten Erinnerung an Jahve angeordnet wird. Die drei Abschnitte werden nach ihren Anfangsworten: 1) שְׁמַע, 2) וְהָיָה אִם שָׁמֹעַ, 3) וַיֹּאמֶר, schon in der Mischna ausdrücklich genannt[141]. Um diesen Kern gruppieren sich zu Anfang und zu Ende Danksagungen (Berachas); und zwar schreibt die Mischna vor, daß beim Morgen-Schma zwei Benediktionen vorher, eine nachher, beim Abend-Schma zwei vorher und zwei nachher zu beten seien[142]. Die Anfangsworte der Schlußbenediktion werden in der Mischna schon ebenso zitiert, wie sie noch heutzutage lauten, nämlich אֱמֶת וְיַצִּיב[143]. Wenn also der Wortlaut der Benediktionen später auch erheblich erweitert worden ist, so gehören doch auch sie ihrer Grundlage nach schon dem Zeitalter der Mischna an[144]. — Dieses Gebet, oder richtiger dieses Bekenntnis, ist von jedem erwachsenen männlichen Israeliten täglich zweimal, morgens und |

---

140) S. überhaupt: *Vitringa, De Synagoga p.* 1052—1061. — Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge S. 367. 369—371. — Hamburger, Real-Enz. II, 1087—1092. — *Blau, Origine et histoire de la lecture du Schema et des formules de bénédiction qui l'accompagnent* (*Revue des études juives t.* XXXI, 1895, *p.* 179—201). — Dalman in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. VII, 9 f. (im Artikel „Gottesdienst"). — *Eisenstein*, Art. *Shema* in *The Jewish Encyclopedia* XI, 266 f. — Elbogen, *Studies in the Jewish liturgy* (*Jewish Quarterly Review* XVIII, 1906, *p.* 587—599. XIX, 1907, *p.* 229—249). — Fiebig, Berachoth, der Mischnatraktat „Segenssprüche" 1906, S. 24—26 u. 29—41 (deutsche Übersetzung des Schma und der Benediktionen am Anfang und am Schluß).

141) *Berachoth* II, 2. *Tamid* V, 1.

142) *Berachoth* I, 4.

143) *Berachoth* II, 2. *Tamid* V, 1.

144) Einen Versuch, die älteren Bestandteile von den späteren Zusätzen zu scheiden, hat bereits Zunz a. a. O. gemacht; vgl. auch die übrige, in Anm. 140 genannte Literatur, sowie die Artikel *Ahabah rabba, Geullah* und *Yozerot* in *The Jewish Encyclopedia*.

abends, zu beten[145]. Frauen, Sklaven und Kinder dagegen haben es nicht zu beten[146]. Es muß nicht notwendig in hebräischer Sprache, sondern kann auch in jeder andern Sprache rezitiert werden[147]. — Wie alt die Sitte des Schma-Rezitierens ist, sieht man schon daraus, daß die Mischna bereits so detaillierte Bestimmungen darüber gibt[148]. Sie erwähnt aber überdies, daß es bereits von den Priestern im Tempel gebetet wurde, was doch mindestens einen Gebrauch vor dem Jahre 70 nach Chr. voraussetzt[149]. Ja, für Josephus verliert sich der Ursprung dieser Sitte schon so sehr in grauer Vorzeit, daß er sie als eine Anordnung Mosis selbst betrachtet[150].

2. Das Schmone-Esre[151]. Etwas jünger als das Schma, aber

---

145) *Berachoth* I, 1—4.

146) *Berachoth* III, 3.

147) *Sota* VII, 1.

148) Vgl. im allgemeinen auch noch *Pesachim* IV, 8. *Taanith* IV, 3. *Sota* V, 4. *Aboth* II, 13.

149) *Tamid* IV *fin* V, 1.

150) *Joseph. Antt.* IV, 8, 13: *Δὶς δ' ἑκάστης ἡμέρας, ἀρχομένης τε αὐτῆς καὶ ὁπότε πρὸς ὕπνον ὥρα τρέπεσθαι, μαρτυρεῖν τῷ θεῷ τὰς δωρεὰς ἃς ἀπαλλαγεῖσιν αὐτοῖς ἐκ τῆς Αἰγυπτίων γῆς παρέσχε, δικαίας οὔσης φύσει τῆς εὐχαριστίας καὶ γενομένης ἐπ' ἀμοιβῇ μὲν τῶν ἤδη γεγονότων ἐπὶ δὲ προτροπῇ τῶν ἐσομένων.* — Daß Josephus hiermit die Sitte des Schma-Rezitierens meint, kann nicht zweifelhaft sein. Er faßt das Schma mit Recht auf als ein dankbares Bekenntnis zu Jahve als dem Gott, der Israel aus Ägypten erlöst hat. Vgl. bes. Num. 15, 41.

151) S. überhaupt: *Vitringa, De synagoga p.* 1031—1051. — Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge S. 367—369. — Delitzsch, Zur Gesch. der jüdischen Poesie (1836) S. 191—193. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 200—204. — Duschak, Geschichte und Darstellung des jüdischen Cultus, 1866, S. 196—211. — Bickell, Messe und Pascha (1872) S. 65 f. 71—73. — Hamburger, Real-Enz. II, 1092—1099. — Enoch, Das Achtzehngebet, nach seiner sprachlichen und geschichtlichen Entwickelung dargestellt 1886. — *Derenbourg, Revue des études juives t.* XIV, 1887, *p.* 26—32. — *Loeb, Les dix-huit bénédictions* (*Revue des études juives t.* XIX, 1889, *p.* 17—40; abgedruckt in: *Loeb, La litterature des pauvres dans la Bible* 1892, *p.* 137—166). — *Lévi, Les dix-huit bénédictions et les psaumes de Salomon* (*Revue des études juives t.* XXXII, 1896, *p.* 161—178). Ders., *Encore un mot etc.* (*ib.* XXXIII, 1896, *p.* 142 *sq.*). — *Schechter, Jewish Quarterly Review* X, 1898, *p.* 656 *sq.* (Mitteilung eines alten Textes aus den Handschriften-Fragmenten der Genisa zu Kairo). — Dalman, Die Worte Jesu I, 1898, S. 299—304 (Wiedergabe des von Schechter entdeckten Textes und eines andern nach südarabischem Ritus). Ders. in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. VII, S. 10 f. — Elbogen, Geschichte des Achtzehngebets (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 1902. S. 330—357, 427—439, 513—530, auch separat 1903). Ders., *Jewish Quarterly Review* XIX, *p.* 704—720. — Hirsch, Art. *Shemoneh Esre* in *The Jewish Encyclopedia* XI, 1905, *p.* 270—282. — Volz, Jüdische Eschatologie 1903, S. 44 f.

seiner Grundlage nach auch sehr alt ist das Schmone-Esre, d. h. das Hauptgebet, welches jeder Israelite, auch Frauen, Sklaven und Kinder, täglich dreimal, nämlich morgens, nachmittags (zur Zeit des Minchaopfers) und abends zu beten hat[152]. Es ist so | sehr das Hauptgebet des Israeliten, daß es auch הַתְּפִלָּה „das Gebet" schlechthin heißt. In seiner späteren Form besteht es eigentlich nicht, wie der Name שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה besagt, aus achtzehn, sondern aus neunzehn Berachas. Ich gebe zunächst den vulgären Text nach deutschem Ritus, wie ihn jedes jüdische Gebetbuch darbietet:

„1. Gelobet seist du Herr, unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams Gott Isaaks und Gott Jakobs, großer mächtiger und furchtbarer Gott, allerhöchster Gott, der du spendest reiche Gnade und schaffest alle Dinge und gedenkest der Gnaden-Verheißungen der Väter und bringest einen Erlöser ihren Kindeskindern um deines Namens willen aus Liebe. O König, der du Hilfe und Heil bringest, und ein Schild bist. Gelobet seist du Herr, Schild Abrahams. 2. Du bist allmächtig in Ewigkeit, Herr, der du Tote lebendig machest. Du bist mächtig zu helfen; der du Lebende erhältst aus Gnade, Tote lebendig machst aus viel Erbarmen, Fallende stützest und Kranke heilest und Gefangene befreiest und dein Wort getreulich hältst denen, die im Staube schlafen. Wer ist wie du, Herr der Stärke; und wer gleichet dir, o König, der du tötest und lebendig machst und sprossen lässest Hilfe. Und treu bist du, Tote lebendig zu machen. Gelobet seist du Herr, der du lebendig machest die Toten. 3. Du bist heilig und dein Name ist heilig, und Heilige lobpreisen dich jeglichen Tag. Sela. Gelobet seist du Herr, heiliger Gott. 4. Du verleihest dem Manne Erkenntnis und lehrest den Menschen Einsicht. Verleihe uns von dir Erkenntnis, Einsicht und Verstand. Gelobet seist du Herr, der du verleihest die Erkenntnis. 5. Führe uns zurück, unser Vater, zu deinem Gesetz, und bringe uns, unser König, zu deinem Dienst, und laß uns zurückkehren in vollkommener Buße vor dein Angesicht. Gelobet seist du Herr, der du Wohlgefallen hast an Buße. 6. Vergib uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt; verzeihe uns, unser König, denn wir haben gefrevelt. Du vergibst und verzeihest ja gerne. Gelobet seist du Herr, Gnädiger, der du viel verzeihest. 7. Schaue unser Elend und führe unsere Sache und erlöse uns bald um deines Namens willen; denn ein starker Erlöser bist du. Gelobet seist du Herr, Erlöser Israels. 8. Heile uns Herr, so werden wir geheilt; hilf uns, so wird uns

— Hönnicke, Neue kirchl. Zeitschr. 1906, S. 63 f. (in der Abh. über das Vater-Unser). — Bousset, Die Religion des Judentums 2. Aufl. 1906, S. 203—205, 420—422. — Fiebig, Berachoth, der Mischnatraktat „Segenssprüche" 1906, S. 26—29 (deutsche Übersetzung des von Schechter entdeckten Textes). — Ein Targum zum Schmone Esre hat Gaster herausgegeben (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 39. Jahrg. 1895, S. 79—90; vgl. dazu Epstein ebendas. S. 175—178, Mendelssohn ebendas. S. 303—305). Eine englische Übersetzung dieses Targums lieferte Gollancz in: *Semitic Studies in Memory of Alex. Kohut*, Berlin 1897, *p.* 186—197.

152) *Berachoth* III, 3 (Frauen, Kinder, Sklaven). IV, 1 (dreimal täglich).

geholfen; denn unser Lob bist du. Und bringe vollkommene Genesung allen unsern Wunden; denn ein Gott und König, der da heilet, treu und barmherzig, bist du. Gelobet seist du Herr, der du heilest die Kranken deines Volkes Israel. 9. Segne für uns, Herr unser Gott, dieses Jahr und lasse alles Gewächs wohl gedeihen; und gib Segen auf das Land; und sättige uns mit deiner Güte; und segne unser Jahr wie die guten Jahre. Gelobet seist du Herr, der du segnest die Jahre. 10. Verkündige mit großer Posaune unsere Befreiung und erhebe ein Panier, um zu sammeln unsere Zerstreuten, und versammele uns von den vier Enden der Erde. Gelobet seist du Herr, der du sammelst die Verstoßenen deines Volkes Israel. 11. Setze wieder ein unsere Richter wie vormals und unsere Räte wie am Anfang; und nimm von uns Kummer und Seufzen; und herrsche über uns, du Herr allein, in Gnade und Erbarmen; und rechtfertige uns im Gericht. Gelobet seist du Herr, König, der du liebest Gerechtigkeit und Gericht. 12. Und den Verleumdern sei keine Hoffnung; und alle die Böses tun, mögen schnell zugrunde gehen, und sie alle baldigst ausgerottet werden; und lähme und zerschmettere und stürze und beuge die Übermütigen bald in Eile, in unsern Tagen. Gelobet seist du Herr, der du zerschmetterst Feinde und beugest Übermütige. 13. Über die Gerechten und | über die Frommen und über die Ältesten deines Volkes, des Hauses Israel, und über den Rest der Schriftgelehrten und über die Proselyten und über uns möge sich regen dein Erbarmen, Herr unser Gott. Und gib reichen Lohn allen, die wahrhaftig vertrauen auf deinen Namen; und laß unser Teil bei ihnen sein in Ewigkeit, auf daß wir nicht zuschanden werden; denn auf dich haben wir vertraut. Gelobet seist du Herr, Stütze und Zuversicht für die Gerechten. 14. Und nach Jerusalem, deiner Stadt, kehre zurück in Erbarmen; und wohne in ihrer Mitte, wie du gesagt hast; und baue sie bald in unsern Tagen zu einem ewigen Bau; und den Thron Davids richte bald auf in ihrer Mitte. Gelobet seist du Herr, der du bauest Jerusalem. 15. Den Sproß Davids, deines Knechtes, lasse bald aufsprossen, und sein Horn erhebe durch deine Hilfe. Denn auf deine Hilfe harren wir alle Tage. Gelobet seist du Herr, der du aufsprossen lässest ein Horn des Heils. 16. Höre unsere Stimme, Herr unser Gott, schone und erbarme dich unser; und nimm an in Erbarmen und Wohlgefallen unser Gebet; denn ein Gott, der Gebete und Flehen erhöret, bist du. Und von deinem Angesichte, unser König, laß uns nicht leer zurückkehren; denn du erhörest das Gebet deines Volkes Israel in Erbarmen. Gelobet seist du Herr, der du Gebet erhörest. 17. Habe Wohlgefallen, Herr unser Gott, an deinem Volke Israel und an ihrem Gebet. Und führe zurück den Opferdienst in das Allerheiligste deines Hauses. Und die Opfer Israels und ihr Gebet nimm an in Liebe mit Wohlgefallen. Und wohlgefällig sei das tägliche Opfer Israels, deines Volkes. O daß sehen möchten unsere Augen deine Rückkehr nach Zion in Erbarmen. Gelobet seist du Herr, der du zurückkehren lässest deine Herrlichkeit (שְׁכִינָה) nach Zion. 18. Wir preisen dich, denn du bist der Herr unser Gott und der Gott unserer Väter in alle Ewigkeit, der Fels unseres Lebens, der Schild unseres Heils. Du bist es für und für. Wir preisen dich und erzählen dein Lob, für unser Leben, das in deine Hand gegeben, und für unsere Seelen, die dir anbefohlen sind, und für deine Wunder an jeglichem Tage bei uns, und für deine Machterweisungen und für deine Wohltaten zu jeder Zeit, abends und morgens und mittags. Allgütiger, dessen Barmherzigkeit kein Ende hat; Barmherziger,

dessen Gnade nicht aufhöret; immerdar harren wir auf dich. Und für alles dies sei gepriesen und erhoben dein Name, unser König, immerdar in alle Ewigkeit. Und alles, was lebet, preiset dich, Sela; und lobet deinen Namen in Wahrheit; du Gott, unser Heil und unsre Hilfe, Sela. Gelobet seist du Herr; Allgütiger ist dein Name, und dir geziemet Preis. 19. Großes Heil bringe über Israel, dein Volk, in Ewigkeit; denn du bist König, Herr alles Heils. Gelobet seist du Herr, der du segnest dein Volk Israel mit Heil".

Von diesen 19 Berachas sind die ersten drei (Nr. 1—3) Lobpreisungen der Allmacht und Gnade Gottes, die letzten zwei (Nr. 18—19) enthalten Dank für Gottes Güte und Bitte um Gottes Segen im allgemeinen. In der Mitte stehen die eigentlichen Bittgebete, und zwar Nr. 4—9 Bitten um Erkenntnis, Buße, Vergebung, Erlösung vom Übel, Gesundheit und Fruchtbarkeit des Landes, Nr. 10—17 Bitten um Sammlung der Zerstreuten, Wiedereinsetzung der einheimischen Obrigkeit, Vernichtung der Gottlosen, Belohnung der Gerechten, Erbauung Jerusalems, Sendung des Messias, Erhörung der Gebete, Wiederherstellung des Opferdienstes. — Aus diesem Inhalte ergibt sich, daß das Gebet erst nach der Zerstörung Jerusalems, also nach dem Jahre 70 nach Chr. redigiert ist. Denn es setzt in seiner 14. und 17. Beracha die Zerstörung der Stadt und das Aufhören des Opferdienstes voraus. Andererseits wird es schon in der Mischna unter dem Namen שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה zitiert[153], und es wird erwähnt, daß bereits R. Gamaliel II., R. Josua, R. Akiba und R. Elieser, also lauter Autoritäten aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts, darüber verhandelten, ob man die sämtlichen 18 Berachas oder nur einen Auszug daraus täglich zu beten habe[154], sowie darüber, in welcher Weise die Zusätze während der Regenzeit und am Sabbath einzuschalten und in welcher Form es am Neujahrstage zu beten sei[155]. Demnach muß es die Form von 18 Berachas um das Jahr 70—100 nach Chr. erhalten haben, und

153) *Berachoth* IV, 3. *Taanith* II, 2.

154) *Berachoth* IV, 3.

155) *Berachoth* V, 2. *Rosch haschana* IV, 5. *Taanith* I, 1—2. — Beim Sabbath-Ausgang wurde die sogenannte הַבְדָּלָה eingeschaltet, d. h. die „Scheidung", mittelst welcher der Sabbath vom Wochentag geschieden wurde. S. *Berachoth* V, 2. *Chullin* I *fin.* Die Kommentare zu *Berachoth* V, 2 (in Surenhusius' Mischna I, 18). Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* הבדלה. Später (in nachmischnischer Zeit) wurde es üblich, die Habdala vom Schmone Esre zu trennen und als besondere Benediktion zu sprechen. *Maimonides, Hilchoth Schabbath* XXIX (Petersburger Übersetzung II, 228 ff.). Hamburger, Real-Enz. Suppl. II, 1891, S. 76 ff. Art. „Habdala". *The Jewish Encyclopedia* VI, 118—121 (Art. *Habdalah*).

es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß die Grundlage des Gebetes noch erheblich älter ist[156].

Im einzelnen läßt sich der Wortlaut, welchen das Gebet um 70—100 nach Chr. gehabt hat, nicht mehr rekonstruieren. Unter den uns bekannten Formen kommt ihm vermutlich am nächsten ein Text, welcher erst in neuerer Zeit (wie der hebräische Sirach) unter der Fülle handschriftlicher Fragmente in der alten Genisa (Rumpelkammer) der Synagoge zu Kairo entdeckt und von Schechter im Jahre 1898 herausgegeben worden ist (s. oben Anm. 151). Der Wortlaut der einzelnen Berachas ist hier häufig kürzer als der spätere vulgäre; die Struktur des Ganzen aber fast genau die gleiche. Namentlich stimmen die Doxologien, mit welchen die einzelnen Berachas jedesmal schließen, fast durchweg mit denjenigen des Vulgärtextes wörtlich überein. Sie zeigen uns das Gerippe, das sicher aus der Zeit um 70—100 nach Chr. stammt (im obigen Text sind die Doxologien, soweit sie mit denjenigen des Textes von Kairo übereinstimmen, durch gesperrten Druck hervorgehoben). Die erheblichste Abweichung besteht darin, daß im Text von Kairo die 15. Beracha, d. h. die ausdrückliche Bitte um das Kommen des Messias, fehlt, indem ihr Inhalt nur im Zusammenhang der 14. Beracha in kürzerer Fassung zum Ausdruck kommt. Das Fehlen der 15. Beracha, oder vielmehr die Verbindung der 14. und 15. Beracha zu einer läßt sich auch sonst als palästinensisch nachweisen[157]. Das Gebet hat hiernach wirklich nur 18 Berachas, wie der Name

---

156) Zu den Grundlagen des Gebetes würde auch Jesus Sirach zu rechnen sein, wenn das Stück, welches im hebräischen Text auf c. 51, 12 folgt, seinem ganzen Umfange nach ursprünglich wäre (Text bei Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach, hebräisch und deutsch, 1906, für die Ursprünglichkeit: Smends Kommentar 1906, S. 502 f., gegen dieselbe: Peters, Der jüngst wieder aufgefundene hebr. Text des Buches Ecclesiasticus 1902, S. 304 ff.). In diesem Stück finden sich die auffälligsten Parallelen mit dem Schmone Esre. Gott wird gepriesen als „Schild Abrahams" (Sirach 51, 12, 10 = Schmone Esre 1), als „Erlöser Israels" (Sirach 51, 12, 5 = Schm. E. 7), als der „der die Zerstreuten Israels sammelt" (Sir. 51, 12, 6 = Schm. E. 10), „der seine Stadt und sein Heiligtum baut" (Sir. 51, 12, 7 = Schm. E. 14), „der dem Hause Davids ein Horn sprossen läßt" (Sir. 51, 12, 8 = Schm. E. 15). Die Hauptmasse des Stückes bei Sirach wird nun in der Tat als echtes Gut desselben zu betrachten sein (außer dem Interesse für die Söhne Zadoks 51, 12, 9 spricht dafür namentlich, daß nach der Ankündigung 51, 12 eine längere Lobpreisung Gottes zu erwarten ist). Aber eine derartige Litanei konnte später leicht durch Einschübe erweitert werden. Ein solcher ist mindestens die Lobpreisung Gottes als (Wieder-)Erbauer Jerusalems und des Tempels (Sir. 51, 12, 7) und vermutlich auch noch einige andere Berachas.

157) Elbogen, Geschichte des Achtzehngebets S. 25—27 = Monatsschr. f. G. u. W. d. J. 1902, S. 348—350.

besagt. Während dieser Umstand für die Ursprünglichkeit dieses Textes zu sprechen scheint, wird dieselbe durch anderes wieder zweifelhaft. Die ausdrückliche Bitte um das Kommen des Messias kann in einem Gebete, welches sonst alle Seiten der Zukunftshoffnung umfaßt, kaum fehlen; ihre Verbindung mit der Bitte um den Bau Jerusalems macht einen sekundären Eindruck. Sodann haben wir eine bestimmte Überlieferung, daß die Zahl von 19 Berachas durch Einfügung der „Beracha gegen die Ketzer“ (בִּרְכַּת הַמִּינִים), d. h. der 12., also nicht durch Zerlegung der 14. in zwei, entstanden sei. „Simon der Baumwollhändler ordnete die 18 Berachoth zur Zeit des Rabban Gamaliel nach ihrer Reihenfolge in Jabne. Da sprach Rabban Gamaliel zu den Gelehrten: Ist denn jemand da, der die Beracha gegen die Ketzer festzustellen versteht? Da stand Samuel der Kleine auf und stellte sie fest“ [158]. Es bleibt also fraglich, ob der Text von Kairo (d. h. der palästinensische) hinsichtlich der 14. Beracha das Ursprüngliche bietet. Überhaupt kann dieser Text nur als der relativ älteste, nicht als der des zweiten Jahrhunderts nach Chr. angesehen werden. Wie schwankend die Überlieferung ist, zeigt der Umstand, daß an demselben Ort, von welchem der vollständige Text Schechters stammt, noch zwei Fragmente gefunden wurden, die wiederum erhebliche Abweichungen zeigen [159].

In einem Punkte aber bietet die Handschrift von Kairo augenscheinlich den palästinensischen Text der ersten christlichen Jahrhunderte, wie er durch mehrere Kirchenväter bezeugt ist, nämlich hinsichtlich der Erwähnung der Christen in der „Beracha gegen die Ketzer“. Der Wortlaut dieser Beracha schwankt in der Überlieferung sehr [160]. Nach den patristischen Zeugnissen muß

---

158) *Berachoth* 28b: שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. אמר להם רבן גמליאל לחכמים, כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת המינים? עמד שמואל הקטן ותקנה. Unmittelbar vorher wird die Frage aufgeworfen, weshalb es 19 statt 18 Berachas seien. — Die Lesart ברכת המינים ist ohne Zweifel die richtige, nicht ברכת הצדוקים, wie viele Ausgaben haben, s. Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* מין.

159) S. Schechter und Dalman a. a. O. — Über die mannigfachen Schwankungen im Wortlaut der einzelnen Berachas s. besonders die oben Anm. 151 genannten Arbeiten von Elbogen und Hirsch. Merkwürdigerweise nehmen beide von dem durch Schechter 1898 herausgegebenen Text von Kairo keine Notiz (Elbogen erst in *Jewish Quart. Rev.* XIX, 716 *sqq.*).

160) Die Beracha ist gegen verschiedene Kategorien von Feinden des Judentums gerichtet, deren Bezeichnung stark variiert. In dem oben wiedergegebenen Vulgärtext werden genannt: „Verläumder“ (מַלְשִׁינִים), „alle die Böses tun“, „Feinde“ und „Übermütige“ (זֵדִים). Die מִינִים kommen hier gar nicht vor, wohl aber werden sie in andern Rezensionen erwähnt, wie nach der in Anm. 158 mitgeteilten talmudischen Notiz zu erwarten ist. — Vgl.

angenommen werden, daß in derselben auch die Christen (*Ναζωραῖοι, Nazareni*) erwähnt waren[161]. Nach dem Text von Kairo ist dies in der Tat der Fall, denn hier lautet die 12. Beracha: „Den Abtrünnigen (לַמְשֻׁמָּדִים) sei keine Hoffnung, und frevlerische Herrschaft (מַלְכוּת זָדוֹן) rotte eiligst aus in unsern Tagen; und die *Nozrim* und *Minim* (הַנּוֹצְרִים וְהַמִּינִים) mögen schnell zugrunde gehen; sie mögen getilgt werden aus dem Buche des Lebens und mit den Gerechten nicht angeschrieben werden. Gelobet seist du Herr, der du beugest Übermütige (זֵדִים)“. Die Erwähnung der *Nozrim* (Nazaräer, Judenchristen) in unserer Beracha findet sich sonst nirgends im Bereiche der gesamten Textüberlieferung des Schmone-Esre. Die נוֹצְרִים sind der engere Begriff, die מִינִים der weitere (= Ketzer, Abtrünnige überhaupt)[162]. |

über die *birkath ha-minim* überhaupt *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 1201 *sq.* — *Vitringa, De synagoga p.* 1047—1051. — Herzfeld III, 203 f. — Grätz, Gesch. der Juden IV, 434 f. — *Derenbourg p.* 345 *sq.* — Hamburger II, 1095 f. — *Krauss, Jewish Quarterly Review* V, 1893, *p.* 130—134. IX, 1897, *p.* 515—517. — Schlatter, Die Kirche Jerusalems vom J. 70—130 (Beiträge zur Förderung christl. Theol. II, 3) 1898, S. 17—19. — M. Friedländer, Der Antichrist, 1901, S. 77 ff. — Elbogen, Gesch. des Achtzehngebets, 1903, S. 30—36 und 57 f. = Monatsschr. f. G. u. W. d. J. 1902, S. 353—357, 427 f. u. 523 f. — *Herford, Christianity in Talmud and Midrash*, 1903, *p.* 125—137. — M. Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu 1905, S. 221 ff. — Hirsch in *The Jewish Encyclopedia* XI, 281.

161) Vgl. *Epiphan. haer.* 29, 9: *Οὐ μόνον γὰρ οἱ τῶν Ἰουδαίων παῖδες πρὸς τούτους κέκτηνται μῖσος, ἀλλὰ καὶ ἀνιστάμενοι ἕωθεν καὶ μέσης ἡμέρας καὶ περὶ τὴν ἑσπέραν, τρὶς τῆς ἡμέρας, ὅτε εὐχὰς ἐπιτελοῦσιν ἑαυτοῖς ἐν ταῖς συναγωγαῖς, ἐπαρῶνται αὐτοῖς, καὶ ἀναθεματίζουσι τρὶς τῆς ἡμέρας φάσκοντες ὅτι Ἐπικαταράσαι ὁ θεὸς τοὺς Ναζωραίους.* — *Hieronymus ad Jesaj.* 5, 18—19, *ed. Vallarsi* IV, 81: *(Judaei) usque hodie perseverant in blasphemiis et ter per singulos dies in omnibus synagogis sub nomine Nazarenorum anathematizant vocabulum Christianum. Idem ad Jesaj.* 49, 7, *ed. Vallarsi* IV, 565: *(Judaei Christo) ter per singulos dies sub nomine Nazarenorum maledicunt in synagogis suis. Idem ad Jesaj.* 52, 4 ff. *ed. Vallarsi* IV, 604: *(Judaei) diebus ac noctibus blasphemant Salvatorem et sub nomine, ut saepe dixi, Nazarenorum ter in die in Christianos congerunt maledicta.* — Unbestimmter *Justinus Dialog. c. Tryph. c.* 16: *Καταρώμενοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ τὸν Χριστόν.* In derselben Weise äußert sich Justin noch häufig (*c.* 47. 93. 95. 96. 108. 117. 133, s. Ottos Kommentar zu *c.* 16). Eigentümlich ist *c.* 137: *Συμφάμενοι οὖν μὴ λοιδορῆτε ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μηδὲ Φαρισαίοις πειθόμενοι διδασκάλοις τὸν βασιλέα τοῦ Ἰσραὴλ ἐπισκώψητέ ποτε, ὁποῖα διδάσκουσιν οἱ ἀρχισυνάγωγοι ὑμῶν, μετὰ τὴν προσευχήν.* Da hier nicht von einem Verfluchen (Verwünschen) der Christen, sondern von einem Verspotten (*ἐπισκώπτειν*) Christi die Rede ist, so ist wohl nicht an die *birkath ha-minim* zu denken. Dieselbe ist ja auch nicht „nach dem Gebet“ (*μετὰ τὴν προσευχήν*), sondern inmitten desselben gesprochen worden.

162) Die von vielen, auch noch von Herford vertretene Meinung, daß

§ 28. Das Leben unter dem Gesetz.

I.

Aller Eifer der Erziehung in Familie, Schule und Synagoge zielte darauf ab, das ganze Volk zu einem Volk des Gesetzes zu machen. Auch der gemeine Mann sollte wissen, was das Gesetz gebietet; und nicht nur wissen, sondern auch tun. Sein ganzes Leben sollte geregelt werden nach der Norm des Gesetzes; der Gehorsam gegen dieses ihm zur sichern Gewohnheit, und ein Abweichen von seiner Richtschnur zur inneren Unmöglichkeit werden. Im großen und ganzen ist dieser Zweck in hohem Maße erreicht worden. Josephus versichert: „Auch wenn wir des Reichtums und der Städte und der andern Güter beraubt werden, das Gesetz bleibt uns auf ewig. Und kein Jude kann so weit von seinem Vaterlande weg kommen, noch wird er einen feindseligen Gebieter so sehr fürchten, daß er nicht mehr als diesen das Gesetz fürchtete“ [1]. So treu hielt die Mehrzahl der Juden an ihrem Gesetz, daß sie auch die Qualen der Folter und den Tod für dasselbe mit Freuden auf sich nahmen. „Schon oft,“ sagt Josephus, „hat man viele der Gefangenen Folterqualen und alle Arten des Todes in Theatern erdulden sehen, um nur kein Wort vorzubringen wider die Gesetze und die andern heiligen Schriften“ [2]. |

Aber welches waren die Motive, aus denen dieser Enthusiasmus für das Gesetz entsprang? Welches die Mittel, durch die es sich diese ungeheure Herrschaft über die Gemüter errungen hat? Um es kurz zu sagen: es war der Glaube an die göttliche Vergeltung, und zwar an eine Vergeltung im allerstrengsten

---

unter den *Minim* überall die Judenchristen zu verstehen seien, ist, wie auch unser Text zeigt, irrig. Insofern M. Friedländer hiergegen polemisiert, ist er im Rechte. Seine positiven Aufstellungen über die *Minim* sind freilich verfehlt.

1) *Apion.* II, 38: *Κἂν πλούτου καὶ πόλεων καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν στερηθῶμεν, ὁ γοῦν νόμος ἡμῖν ἀθάνατος διαμένει· καὶ οὐδεὶς Ἰουδαίων οὔτε μακρὰν οὕτως ἂν ἀπέλθοι τῆς πατρίδος οὔτε πικρὸν φοβηθήσεται δεσπότην ὡς μὴ πρὸ ἐκείνου δεδιέναι τὸν νόμον.*

2) *Apion.* I, 8: *Ἤδη οὖν πολλοὶ πολλάκις ἑώρανται τῶν αἰχμαλώτων στρέβλας καὶ παντοίων θανάτων τρόπους ἐν θεάτροις ὑπομένοντες ἐπὶ τῷ μηδὲν ῥῆμα προέσθαι παρὰ τοὺς νόμους καὶ τὰς μετὰ τούτων ἀναγραφάς.* — Vgl. auch *Apion.* I, 22 (aus Hekatäus) und II, 30: *πολλοὶ καὶ πολλάκις ἤδη τῶν ἡμετέρων περὶ τοῦ μηδὲ ῥῆμα φθέγξασθαι παρὰ τὸν νόμον πάντα παθεῖν γενναίως προείλοντο.*

juristischen Sinne. Die prophetische Idee des Bundes, den Gott mit dem auserwählten Volke geschlossen hatte, wurde im rein juristischen Sinne aufgefaßt: der Bund ist ein Rechtsvertrag, durch welchen beide Kontrahenten gegenseitig gebunden sind. Das Volk ist verpflichtet, das von Gott ihm gegebene Gesetz pünktlich und gewissenhaft zu beobachten; dafür ist aber auch Gott verpflichtet, den verheißenen Lohn nach Maßgabe der Leistung dem Volke zu entrichten. Und zwar gilt diese Verpflichtung gegenüber dem Volke als ganzem, wie gegenüber jedem einzelnen: Leistung und Lohn müssen immer in entsprechendem Verhältnis zueinander stehen. Wer viel leistet, hat von der Gerechtigkeit Gottes zu erwarten, daß ihm auch viel Lohn zuteil werden wird, während umgekehrt jede Übertretung auch entsprechende Strafe nach sich zieht[3]. Wie äußerlich dieser Vergeltungsglaube einerseits Übertretung und Strafe, andererseits Gesetzeserfüllung und Belohnung gegeneinander abwog, wird aus folgendem erhellen. „Sieben verschiedene Plagen kommen in die Welt wegen sieben Hauptübertretungen. 1) Wenn ein Teil des Volkes seine Früchte verzehntet und ein Teil nicht, so entsteht Hungersnot aus Dürre, so daß ein Teil darbt, und ein Teil zur Genüge hat. 2) Verzehntet aber niemand, so folgt Hungersnot durch Kriegesstörungen und Dürre. 3) Hat man allgemein keine Teighebe abgesondert, so entsteht eine alles verderbende Hungersnot. 4) Die Pest wütet, wenn solche Verbrechen überhand nehmen, die in der Schrift mit Todesstrafe belegt, aber dem Gerichte nicht zur Vollziehung übergeben sind; wie auch wegen Vergehens mit Früchten des Erlaßjahres. 5) Der Krieg verheert das Land wegen Verzögerung der Rechtssprüche, wegen Beugung des Rechts, und wegen gesetzwidriger Auslegung der heiligen Schrift. 6) Reißende Tiere nehmen überhand wegen Meineid und wegen Entheiligung des göttlichen Namens. 7) Vertreibung in fremde Länder ist Strafe für Götzendienst, für Blutschande, für | Mordtaten und für Unterlassung des Feierjahres“[4]. Mit ähnlicher Gewissenhaftigkeit berechnete man den Lohn für die Gesetzeserfüllung. „Wer auch nur ein Gebot erfüllet, dem wird Gutes beschieden,

---

3) Vgl. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie (1880) S. 235 ff. 290 ff. — Hamburger, Real-Enz. für Bibel und Talmud, Abt. II Artikel „Lohn und Strafe“ (S. 691—703) und „Vergeltung“ (S. 1252—1257). — Hermann Schultz, Die Beweggründe zum sittlichen Handeln in dem vorchristlichen Israel (Theol. Stud. u. Krit. 1890, S. 7—59, bes. S. 39 ff.).

4) *Aboth* V, 8—9. Ähnliches z. B. *Schabbath* II, 6. — Die alttestamentliche Grundlage hierfür sind die Verheißungen resp. Androhungen von Segen und Fluch in *Lev.* 26 und *Deut.* 28. Aber die kasuistische Durchführung der Parallele ist dem A. T. noch fremd.

seine Tage werden verlängert, und er wird das Land ererben"[5]. „Nach Verhältnis der gegebenen Mühe wird auch der Lohn sein" (לְפוּם צַעֲרָא אַגְרָא)[6]. „Wisse, daß alles in Rechnung gebracht wird" (דַּע שֶׁהַכֹּל לְפִי הַחֶשְׁבּוֹן)[7]. Jede Gesetzeserfüllung bringt also den entsprechenden Lohn mit sich. Und Gott hat nur zu dem Zwecke dem Volke Israel so viele Gebote und Satzungen gegeben, um ihm viel Verdienst zu verschaffen[8]. — Beides, Strafe und Lohn, werden dem Menschen schon in diesem gegenwärtigen Leben zuteil. Die volle Vergeltung erfolgt aber erst in dem künftigen Leben, im עוֹלָם הַבָּא. Dann werden auch alle scheinbaren Inkongruenzen ihre Ausgleichung finden. Wer in diesem Leben trotz seiner Gerechtigkeit von Leiden heimgesucht war, wird dort um so volleren Lohn empfangen. Aber auch abgesehen hiervon erfolgt die volle Belohnung jedenfalls erst in der künftigen Welt. Denn die gegenwärtige Welt ist noch eine Welt der Unvollkommenheit und des Übels. In der künftigen Welt aber hört alle Schwäche auf. Dann wird Israel für seine treue Gesetzeserfüllung sowohl als Volk im ganzen wie in seinen einzelnen Gliedern durch ein Leben in ungetrübter Seligkeit belohnt. Die guten Werke — wie Ehrfurcht vor Vater und Mutter, Wohltätigkeit, Friedestiften unter Nebenmenschen und vor allem Studium des Gesetzes — sind daher zu vergleichen mit einem Kapital, dessen Zinsen man schon in diesem Leben genießt, während das Kapital selbst stehen bleibt für das künftige Leben[9]. Diese Hoffnung auf eine künftige Vergeltung war also die Haupttriebfeder alles gesetzlichen

5) *Kidduschin* I, 10.

6) *Aboth* V, 23.

7) *Aboth* IV, 22.

8) *Makkoth* III, 16. — Neuere jüdische Gelehrte beanstanden die Übersetzung von זַכּוֹת durch „Verdienst verschaffen". Aber im Vorhergehenden (III, 15) steht זכה als Synonymum von קבל שכר „Lohn empfangen", heißt also „Verdienst haben"; demnach ist das *Piel* זִכָּה in unserem eng mit dem Vorhergehenden zusammenhängenden Satz = „Verdienst verschaffen". — Zur Bestätigung sei noch die Äußerung eines mittelalterlichen Philosophen, des Saadja Gaon, angeführt, welcher die Offenbarungsgebote im Unterschiede von den Vernunftgeboten bezeichnet als solche, die gegeben sind ohne einen ersichtlichen Zweck, die aber trotzdem berechtigt sind, weil Gott für deren Befolgung einen Lohn gewährt. Sie sind „Dinge, über welche die Vernunft kein Urteil abgibt, daß sie an sich gut oder verwerflich sind, die aber Gott durch Gebot oder Verbot hinzugefügt hat, um unseren Lohn und unsere Glückseligkeit um ihretwillen zu mehren" (Referat Guttmanns in der Theol. Litztg. 1904, *col.* 56, in der Anzeige von Engelkemper, Die religionsgeschichtliche Lehre Saadja Gaons über die heil. Schrift, 1903).

9) *Pea* I, 1. Vgl. *Kidduschin* IV, 14.

Eifers. Ja das ganze religiöse Leben des jüdischen Volkes in unserem Zeitalter bewegte sich geradezu um | diese beiden Pole: Erfüllung des Gesetzes und Hoffnung einer künftigen Herrlichkeit. Der Eifer für jenes hat seine Lebenskraft vornehmlich aus dieser geschöpft. Das Wort des Antigonus von Socho: „Gleichet nicht den Knechten, die ihrem Herrn um des Lohnes willen dienen, sondern seid denen gleich, die ohne Rücksicht auf Lohn Dienste leisten“ [10], ist keineswegs ein korrekter Ausdruck der Grundstimmung des pharisäischen Judentums. Dieses gleicht in der Tat den Knechten, die um des Lohnes willen dienen.

Zu welchen Resultaten hat nun dieser gesetzliche Eifer geführt? Sie entsprechen den Motiven. Wie die Motive im wesentlichen doch äußerlicher Art sind, so ist auch das Resultat eine unglaubliche Veräußerlichung des religiösen und sittlichen Lebens. Freilich ist dieses Resultat unvermeidlich, sobald einmal die Religion zum Gesetz gemacht wird, und zwar in dem Sinne, daß das gesamte religiöse Verhalten in nichts anderem bestehen soll, als in der strikten Befolgung eines das bürgerliche und soziale ebensogut wie das individuelle Leben in allen seinen Beziehungen regelnden Gesetzes. Mit dieser Auffassung der religiösen Pflicht, welche das charakteristische Merkmal des nachexilischen Judentums bildet, wird das gesamte religiöse und sittliche Leben in die Sphäre des Rechts herabgezogen, und damit ist notwendig Folgendes gegeben. 1) Vor allem wird hiermit das individuelle Leben durch eine Norm geregelt, deren Anwendung auf diesem Gebiete überhaupt vom Übel ist. Das Recht hat lediglich die Aufgabe, die Beziehungen der Menschen zueinander nach gewissen Maßstäben zu ordnen. Sein Objekt ist nicht das Individuum als solches, sondern nur die bürgerliche Gesellschaft als ganze. Die Funktionen dieser letzteren sollen durch das Gesetz so geregelt werden, daß innerhalb dieses Rahmens jedem einzelnen die Erfüllung seiner individuellen Aufgabe ermöglicht werde. Die Anwendung der Rechtsnorm auf das individuelle Leben bringt also an sich schon das letztere unter falsche Maßstäbe. Denn zum Wesen des Rechts gehört der äußere Zwang; zum Wesen des sittlichen Handelns aber gehört die Freiheit. Nur dann ist das sittliche Leben des Individuums ein gesundes, wenn es durch innere Motive geleitet wird. Die Regelung durch äußere Maßstäbe ist eine Verfälschung desselben im Prinzip. — 2) Mit der rechtlichen Normierung des religiösen und sittlichen Lebens ist aber ferner gegeben, daß die verschiedenartigsten Tätigkeiten als gleich-

10) *Aboth* I, 3.

wertig nebeneinander gestellt werden. Denn es werden nun schlechthin alle Lebensbetätigungen durch das Gesetz normiert: nicht nur das | Verhalten der Menschen zueinander in Staat und Gesellschaft, sondern in derselben Weise auch die individuellsten Lebensäußerungen des einzelnen: wie er seine Dankbarkeit gegen Gott bezeugt oder die Reue über begangene Sünden an den Tag legt, wie er dem Nächsten seine Liebe erweist, wie er sein tägliches Leben in den äußerlichsten Beziehungen, in Sitten und Gewohnheiten gestaltet. Alles fällt nun unter denselben Gesichtspunkt: unter die Norm des Gesetzes, und zwar eines Gesetzes, welches mit göttlicher Autorität auftritt. Der Inhalt des Tuns wird damit relativ gleichgültig. Es hat alles denselben Wert: das bloß konventionelle Verhalten in den äußeren Dingen und Zeremonien wie die Erfüllung der höchsten religiösen und sittlichen Aufgaben. Das erstere wird auf die Stufe der letzteren erhoben, und die letztere auf die Stufe des ersteren herabgedrückt. Es gibt immer und überall nur eine Aufgabe: Erfüllung des Gesetzes, d. h. Erfüllung alles dessen, was nun einmal von Gott geboten ist, gleichviel, welches Inhaltes es auch sei. — 3) Hiernach versteht es sich auch von selbst, daß es im Grunde nur darauf ankommt, dem Gesetz zu genügen. Eine höhere Aufgabe gibt es auf dem Gebiete des Rechtes nicht. Ist die Forderung des Gesetzes pünktlich erfüllt, so ist auch der Pflicht genügt. Die Fragestellung kann also immer nur die sein: Was ist geboten? und was ist zu tun, damit dem Gebot Genüge geschehe? Die Konsequenz ist unvermeidlich, daß alles Dichten und Trachten nur darauf gerichtet ist, sich mit dem Buchstaben des Gesetzes abzufinden. Man wird diese Aufgabe vielleicht schwer nehmen; man wird lieber mehr tun als weniger, um nur ja den ganzen Umfang des Gebotes bei der Ausführung zu treffen. Aber man wird immer nur die eine Absicht haben: dem Wortlaut zu genügen. Und das kann nicht geschehen ohne schwere Schädigung des Inhaltes. Der eigene Wert des Guten bleibt dabei außer Betracht. Nicht das Tun des Guten als solchen ist das Ziel, sondern die rein formale Korrektheit in der Erfüllung des Gesetzesbuchstabens. Trotz alles Eifers, ja gerade wegen desselben muß dabei die wahre Sittlichkeit notwendig Schaden leiden. — 4) Endlich aber hat der rein formale Gesichtspunkt auch noch die weitere Folge, daß die sittliche Aufgabe sich zerspaltet in eine endlose atomistische Menge einzelner Aufgaben und Pflichten. Jedes Recht ist notwendig kasuistisch; denn es stellt eine Vielheit einzelner statutarischer Forderungen auf. Jede Kasuistik ist aber ihrem Wesen nach endlos. Man mag den einen Fall in noch so viele Unterarten zerteilt haben: jede Unterart läßt sich doch wieder

in Unterabteilungen zerspalten; und des Teilens ist hier kein Ende. Den glänzendsten Beweis dafür liefert eben die staunenswerte Arbeit der pharisäischen Schriftgelehrten. Mit allem Fleiß und Scharfsinn ihres Distinguierens sind sie doch nie ans Ende gekommen. Aber das Zeugnis muß man ihnen geben, daß sie es sich redlich haben sauer werden lassen. Das jüdische Recht ist unter ihren Händen zu einer weitverzweigten Wissenschaft geworden. In tausend und abertausend einzelne Gebote haben sie das Gesetz zerlegt, und damit, so viel an ihnen lag, für jeden denkbaren Fall des praktischen Lebens eine leitende Formel aufgestellt. So staunenswert aber diese Leistung auch ist, so liegt doch gerade hier der schwerste Fehler. Alles freie sittliche Handeln wird nun vollständig erdrückt durch die Last der zahllosen einzelnen statutarischen Forderungen. Je größer deren Zahl, desto verhängnisvoller wird die Wirkung des Grundirrtums, der in der Übertragung der juristischen Behandlungsweise auf das Gebiet des religiösen und sittlichen Lebens liegt. In jedem Momente des Lebens wird nun nicht aus inneren Motiven, nicht in freier Betätigung einer sittlichen Gesinnung gehandelt, sondern unter dem äußeren Zwang einer statutarischen Forderung. Und diese Forderung erstreckt sich über alles in gleicher Weise: über das Größte und über das Kleinste, über das Wertvollste und über das Gleichgültigste; alles Tun, es mag nach sittlichem Maßstab gemessen hoch oder gering sein, hat nun denselben Wert; für alles gibt es nur einen Gesichtspunkt: daß man tue, was geboten ist, weil es geboten ist. Und dabei gibt es natürlich auch keine höhere Aufgabe, als daß man dem Buchstaben gerecht werde um des Buchstabens willen. Nicht auf die Gesinnung, sondern auf die äußere Korrektheit des Tuns kommt es an. — Und all dieser kleinliche und verkehrte Eifer will schließlich der wahre und rechte Gottesdienst sein. Je mehr man sich darin abmüht, desto mehr glaubt man sich Gottes Wohlgefallen zu erwerben. Es ist, wie der Apostel Paulus sagt: *ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* (*Rom.* 10, 2)[11]. Wie weit sich

11) Neben der endlosen kasuistischen Zerspaltung des Gesetzes in einzelne Gebote finden sich hier und da (aber sehr selten!) Sprüche mit entgegengesetzter Tendenz. Am berühmtesten ist Hillels goldene Regel: „Was dir unlieb ist, das tue auch deinem Nächsten nicht" mit dem Zusatze: „Dies ist die ganze Lehre, das übrige ist nur Erläuterung" (*Schabbath* 31a, Bacher, Die Agada der Tannaiten I, 2. Aufl. S. 4 f.). In derselben Richtung bewegt sich auch ein Ausspruch des R. Simlai (3. Jahrh. n. Chr.): „613 Gebote sind Moses offenbart worden, 365 Verbote, gleich der Anzahl der Tage des Sonnenjahres, und 248 Gebote, gleich der Anzahl der Glieder des menschlichen Körpers [diese Zahl auch in der Mischna *Ohaloth* I, 8]. Es kam David und

dieser unverständige Eifer um Gott verirrte, und welche schwere Last er damit dem Leben des Israeliten auflud, mag durch eine Reihe konkreter Beispiele deutlich gemacht werden[12]. |

II.

Eine der wichtigsten Materien, sowohl hinsichtlich ihres Umfangs wie hinsichtlich des Wertes, den man auf sie legte, war das Kapitel von der Sabbathfeier[13]. Das kurze pentateuchische

---

brachte sie auf elf (*Ps.* 15); dann kam Jesaja und brachte sie auf sechs (*Jes.* 33, 15); Micha, und brachte sie auf drei (*Micha* 6, 8); Jesaja kam noch einmal und brachte sie auf zwei (*Jes.* 56, 1); Amos kam und brachte sie auf eins (*Amos* 5, 4: Suchet mich, so werdet ihr leben)" s. *b. Makkoth* 23b, Bacher, Die Agada der palästinensischen Amoräer Bd. I, 1892, S. 558 f. Die Absicht dieses Spruches ist zweifellos, zu zeigen, daß alle Einzelgebote auf ein Grundgebot zurückgehen und in demselben ihre Einheit haben. Wie fern aber dieser Gesichtspunkt im allgemeinen dem rabbinischen Judentum liegt, zeigt am schlagendsten der Umstand, daß die Folgezeit ihren Scharfsinn darin geübt hat, die 365 + 248 = 613 Gebote im einzelnen nachzuweisen, so daß die herrschende Ansicht in Wahrheit dahin geht, daß das Gesetz nicht etwa ein, sondern 613 Grundgebote umfaßt (Merkwort: *Tarjag* = תרי״ג = 613), s. Bloch, *Les* 613 *lois* (*Revue des études juives t.* I, 1880, *p.* 197—211 u. *t.* V, 1882, *p.* 27—40). *Broydé*, Art. „*Commandments, the* 613" in: *The Jewish Encyclopedia* IV, 1903, *p.* 181—186.

12) Es sind hierbei hauptsächlich diejenigen Punkte hervorgehoben, welche in den Evangelien berührt werden. — In betreff der Zeit, aus welcher das hier vorgeführte Material stammt, sei nur daran erinnert, daß die in der Mischna zitierten Autoritäten fast sämtlich dem Jahrhundert zwischen 70—170 nach Chr. angehören. Es liegt uns also hier das jüdische Recht in derjenigen Ausgestaltung vor, welche es etwa in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr. erhalten hat. Im wesentlichen wird aber diese Ausgestaltung bereits aus dem Anfang der christlichen Zeitrechnung, aus der Zeit Hillels und Schammais herrühren. Denn die Differenzen ihrer beiden Schulen beziehen sich bereits auf das subtilste Detail.

13) Vgl. in der Mischna die Traktate *Schabbath*, *Erubin*, *Beza* oder *Jom tob*, Buch der Jubiläen *cap.* 2, 25—33 und *cap.* 50. *Maimonides*, *Hilchoth Schabbath*, *Erubin* und *Jom tob* (Petersburger Übersetzung II, 1—310, 322—386). — Ferner: Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden II, 112—158. J. F. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums, 1851, S. 18—66. Winer, Realwörterb. II, 343—349. Oehler in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XIII, 193—204 (in der 2. Aufl. revidiert von Orelli XIII, 156—166). Saalschütz, Das mosaische Recht I, 388 ff. Mangold in Schenkels Bibellex. V, 123—126. Riehms Wörterb. *s. v.* Rönsch, Das Buch der Jubiläen, 1874, S. 510—513. *Driver* in *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 317—323. Bohn, Der Sabbat im Alten Testament und im altjüdischen religiösen Aberglauben, 1903. *The Jewish Encyclo-*

Verbot der Arbeit am Sabbath, das auf Näheres sich fast gar nicht einläßt (*Exod.* 16, 23—30. 20, 8—11. 23, 12. 31, 12—17. 34, 21. 35, 1—3. *Lev.* 23, 3. *Num.* 15, 32—36. *Deut.* 5, 12—15. Vgl. *Jes.* 58, 13. *Jerem.* 17, 21—24. *Ezech.* 22, 8. *Amos* 8, 5. *Nehem.* 10, 32. 13, 15 ff.), war im Laufe der Zeit so vielseitig ausgebaut worden, daß es für sich allein schon einen umfangreichen Wissenszweig bildete. Denn mit diesem schlichten Verbot konnten sich die Rabbinen natürlich nicht begnügen. Sie mußten auch genau bestimmen, welche Arbeit verboten sei. Und so brachten sie denn mit vielem Scharfsinn endlich heraus, daß im ganzen 39 Hauptarbeiten verboten sind, von welchen natürlich nur die wenigsten im Pentateuch irgendwie sich angedeutet finden. Diese 39 verbotenen Hauptarbeiten sind: 1) säen, 2) ackern, 3) ernten, 4) Garben binden, 5) dreschen, 6) worfeln, 7) Früchte säubern, 8) mahlen, 9) sieben, 10) kneten, 11) backen, 12) Wolle scheren, 13) sie waschen, 14) klopfen, 15) färben, 16) spinnen, 17) anzetteln, 18) zwei Bindelitzen machen, 19) zwei Fäden weben, 20) zwei Fäden trennen, 21) einen Knoten machen, 22) einen Knoten auflösen, 23) zwei Stiche nähen, 24) zerreißen, um zwei Stiche zu nähen, 25) ein Reh fangen, 26) es schlachten, 27) dessen Haut abziehen, 28) sie salzen, 29) das Fell bereiten, 30) die Haare abschaben, 31) es zerschneiden, 32) zwei Buchstaben schreiben, 33) auslöschen, um zwei Buchstaben zu schreiben, 34) bauen, 35) einreißen, 36) Feuer löschen, 37) anzünden, 38) mit dem Hammer glatt schlagen, 39) aus einem Bereiche in einen andern tragen[14].

Jede dieser Hauptbestimmungen forderte nun aber wieder nähere | Erörterungen über ihren Sinn und ihre Tragweite. Und damit beginnt erst eigentlich die Arbeit der Kasuistik. Wir wollen nur einige ihrer Resultate hier herausheben. Nach *Exod.* 34, 21 gehörte zu den verbotenen Arbeiten das Pflügen und Ernten. Als Erntearbeit wurde es aber schon angesehen, wenn jemand auch nur ein paar Ähren ausraufte[15]. Als daher die Jünger Jesu dies

---

pedia X, 587—602 (Art. *Shabbath*). Lotz in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. XVII, 283—291.

14) *Schabbath* VII, 2. — Die Übersetzung ist hier und im Folgenden überall die von Josts Mischna-Ausgabe. — Vgl. auch die Aufzählung im Buch der Jubiläen *c.* 50.

15) Vgl. Maimonides, *Hilchoth Schabbath* VIII, 3 (Petersburger Übersetzung II, 50, latein. bei *Lightfoot*, *Horae hebr.* zu *Matth.* 12, 2): „Ausreißen ist eine Unterarbeit des Erntens; deshalb macht sich, wer etwas von der Stelle, wo es gewachsen, ausreißt, des Erntens schuldig“. — *Philo*, *Vita Mosis* II § 4 (*Mang.* II, 137 *fin.*): *Οὐ γὰρ ἔρνος οὐ κλάδον ἀλλ᾽ οὐδὲ πέταλον ἐφεῖται τεμεῖν ἢ καρπὸν ὅντινα οὖν δρέψασθαι.* — Wünsche, Jesu

einst am Sabbath taten, wurden sie von den Pharisäern getadelt, nicht wegen des Ausraufens an sich (das nach *Deut.* 23, 26 gestattet war), sondern weil sie damit sich der Erntearbeit am Sabbath schuldig machten (*Matth.* 12, 1—2. *Mc.* 2, 23—24. *Luc.* 6, 1—2). — Das Verbot, einen Knoten zu machen und aufzulösen (Nr. 21—22), war viel zu allgemein, als daß man sich dabei hätte beruhigen können. Es mußte auch gesagt werden, von welchen Knoten dies gelte und von welchen nicht. „Folgendes sind die Knoten, über deren Anfertigung man schuldig wird: Der Knoten der Kameltreiber und der der Schiffer; und so wie man schuldig ist wegen deren Schürzung, so ist man auch schuldig wegen deren Lösung. R. Meir sagt: Wegen eines Knotens, den man mit einer Hand lösen kann, ist man nicht schuldig. Es gibt Knoten, wegen welcher man nicht wie bei dem Kameltreiber- und Schifferknoten schuldig wird. Ein Frauenzimmer darf den Schlitz ihres Hemdes zuknüpfen, so auch die Bänder der Haube, die einer Leibbinde, die Riemen der Schuhe und Sandalen, Schläuche mit Wein und Öl, einen Topf mit Fleisch“ [16]. Und da nun der Knoten an der Leibbinde doch einmal gestattet war, so wurde festgesetzt, daß man auch einen Eimer über den Brunnen mit der Leibbinde festknüpfen dürfe, nur nicht mit einem Stricke [17]. — Das Verbot des Schreibens am Sabbath (Nr. 32) wird folgendermaßen präzisiert: „Wer zwei Buchstaben schreibt, mit der Rechten oder mit der Linken, sie seien einerlei oder zweierlei oder auch mit verschiedenen Tinten geschrieben, oder aus verschiedenen Sprachen, ist schuldig. Wer einmal sich vergessend zwei Buchstaben schrieb, ist schuldig; er möge nun mit Tinte geschrieben haben oder mit Farbe, mit Rötel, mit Gummi, mit Vitriol, oder was irgend bleibende Zeichen macht. Wer ferner auf zwei einen Winkel bildende Wände oder auf zwei Tafeln des Rechenbuches schrieb, so daß man | sie zusammen lesen kann, ist schuldig. Wer auf seinen Körper schreibt, ist schuldig. Schreibt einer in dunkle Flüssigkeiten, in Fruchtsaft, oder in Wegestaub, in Streusand oder überhaupt in etwas, worin die Schrift nicht bleibt, so ist er frei. Schreibt einer mit verkehrter Hand, mit dem Fuße, mit dem Munde, mit dem Ellenbogen; ferner wenn einer einen Buchstaben zu anderer Schrift zuschreibt oder andere Schrift überzieht; ferner wenn einer ein ח zu schreiben beabsichtigt und nur zwei ז ז schrieb, oder wenn jemand einen Buchstaben an die Erde

Conflikt mit den Pharisäern wegen des Ährenausraufens seiner Schüler (Vierteljahrsschr. für Bibelkunde I, 1904, S. 281—306).

16) *Schabbath* XV, 1—2.
17) *Schabbath* XV, 2.

und einen an die Wand schrieb, oder auf zwei Wände des Hauses, oder auf zwei Blätter des Buches, so daß sie nicht miteinander gelesen werden können, so ist er frei. Wenn er in zweienmalen vergessend zwei Buchstaben schrieb, etwa einen des Morgens und den andern gegen Abend, so erklärt ihn R. Gamaliel für schuldig; die Gelehrten sprechen ihn frei"[18]. — Nach *Exod.* 16, 23 war es verboten, am Sabbath zu backen und zu kochen. Die Speisen, die man am Sabbath warm genießen wollte, mußten daher vor Anbruch desselben bereitet und künstlich warm erhalten werden. Dabei mußte aber sorgfältig darauf geachtet werden, daß nicht etwa die vorhandene Wärme gesteigert würde, was ja ein „kochen" gewesen wäre. Es durften also die Speisen nur in solche Stoffe eingesetzt werden, welche die Wärme erhielten, nicht in solche, welche sie möglicherweise steigern konnten. „Man darf Speisen (um sie am Sabbath warm zu erhalten) nicht einsetzen in Öldrüsen, in Dünger, in Salz, in Kalk oder in Sand, sie seien feucht oder trocken; nicht in Stroh, in Weinhülsen, in Wollflocken, in Kräuter, wenn diese feucht sind; wohl aber wenn sie trocken sind. Man darf aber einsetzen in Kleider, unter Früchte, unter Taubenfedern, unter Hobelspäne und unter Flachswerg. R. Jehuda erklärt feines (Flachswerg) für unerlaubt und gestattet nur grobes"[19]. | — Nach *Exod.*

18) *Schabbath* XII, 3—6.

19) *Schabbath* IV, 1; und dazu die Kommentare in Surenhusius' Mischna II, 18. — Einige Scholien zu Juvenal über die Speisenaufbewahrung für den Sabbath teilt Rönsch mit (Jahrbb. f. class. Philol. 1881, S. 692—696); z. B. zu *Juv.* VI, 542: *ideo dixit foenoque supellectile, quod his pulmentaria sua et calidam aquam die sabbati servare consuerunt.* — Rönsch, Ein weiteres Scholion etc. (ebendas. 1885, S. 552), zu *Juv.* III, 13, von den Juden: *uno die ante sabbatum in cofinis edulia sua calida ponebant involventes in feno post involutionem linteaminum et mapparum, ut sabbato calida haberent.* — Beide Aufsätze von Rönsch wieder abgedr. in dessen *Collectanea philologa*, nach dem Tode des Verf. herausg. 1891, S. 249—254. — Die Speisenaufbewahrung für den Sabbath war deshalb wichtig, weil eine gute Mahlzeit auch nach jüdischen Begriffen, wie nach denen des Altertums überhaupt, zur würdigen Feier eines Festtages gehörte (*Nehem.* 8, 10. *Tobit* 2, 1). Daher war auch am Sabbath Wohlleben Pflicht (*Maimonides, Hilchoth Schabbath* c. XXX, Petersburger Übersetzung II, 238 ff.), das Fasten verboten (*Judith* 8, 6. Buch der Jubiläen, c. 50, 10 u. 12). Auch die bei *Persius Sat.* V, 179—184 beschriebene Mahlzeit ist nicht etwa eine Fasten-Mahlzeit, sondern das Festmahl des Proletariers. Vgl. auch die Ausleger zu *Luc.* 14, 1 (*Lightfoot, Horae hebr.*, Wetstein *Nov. Test.* I, 750). Bodenschatz, Kirchl. Verfassung der heutigen Juden II, 124 f. Schröder, Satzungen und Gebräuche S. 21. Ein grober Irrtum ist es, wenn griechische und römische Schriftsteller den Sabbath als Fasttag betrachten (*Strabo* XVI, 2, 40. *Sueton. Aug.* 76. *Justin.* XXXVI, 2, 14. *Petron. fragm.* 37 *ed. Büchler*).

35, 3 war es verboten, am Sabbath Feuer anzuzünden. Dieses Verbot wurde durch das des Feuerlöschens ergänzt. Hinsichtlich des letzteren entstand nun die Frage, wie es zu halten sei, wenn ein Nichtisraelite zu einem Brande kommt. „Wenn ein Nichtisraelite zum Löschen herbeikommt, so sagt man weder zu ihm: Lösche! noch: Lösche nicht! Und zwar, weil man nicht verbunden ist, ihn zum Ruhen anzuhalten“ [20]. Selbstverständlich wurde das Löschverbot auch auf Lichter und Lampen ausgedehnt und darüber folgendes verordnet: „Wer ein Licht auslöscht, weil er sich fürchtet vor Heiden, vor Räubern, vor bösem Geist, oder um eines Kranken willen, damit er einschlafe, ist frei. Geschieht es aber, um die Lampe, das Öl, oder den Docht zu schonen, so ist er schuldig. R. Jose spricht ihn in jedem Falle frei, außer in betreff des Dochtes, weil er dadurch gleichsam eine Kohle bereitet“ [21]. „Man darf ein Gefäß zum Auffangen der Funken unter die Lampe setzen; aber nicht Wasser hineintun, weil man dadurch löscht“ [22]. — Ganz besonders reichen Stoff zur Diskussion gab die letzte der 39 Hauptarbeiten: das Tragen aus einem Bereiche in einen anderen (הַמּוֹצִיא מֵרְשׁוּת לִרְשׁוּת), was nach *Jerem.* 17, 21—24 verboten war; vgl. auch Buch der Jubiläen *c.* 2, 29—30. *c.* 50, 8. Wir werden später noch sehen, welche raffinierte Sophistik darauf verwandt wurde, um den Begriff des רְשׁוּת zu erweitern. Hier sei nur mit ein paar Worten erwähnt, daß man auch das Maß dessen, was am Sabbath aus einem Bereiche in einen andern zu tragen verboten ist, genau feststellte. So machte sich z. B. einer Sabbathverletzung schuldig, wer so viel Speise hinaustrug, als eine dürre Feige ausmacht [23], oder so viel Wein, als zur Mischung des Bechers genügt, Milch, so viel zu einem Schluck genügt, Honig, so viel als man auf eine Wunde legt, Öl, so viel man ein kleines Glied zu salben braucht, Wasser, so viel nötig ist, um Augensalbe anzufeuchten [24], Papier, so viel, daß man darauf einen Zollzettel schreiben kann [25], Pergament, um den kleinsten Abschnitt der Tephillin darauf zu schreiben, d. i. שמע ישראל, Tinte, so viel genügt, um zwei Buchstaben zu schreiben [26], Rohr, so viel genügt, eine Schreibfeder zu machen [27], usw. Auch solche Bekleidungsstücke, die nicht zur eigentlichen Kleidung ge-

20) *Schabbath* XVI, 6.
21) *Schabbath* II, 5.
22) *Schabbath* III, 6 *fin.*
23) *Schabbath* VII, 4.
24) *Schabbath* VIII, 1.
25) *Schabbath* VIII, 2.
26) *Schabbath* VIII, 3.
27) *Schabbath* VIII, 5.

hören, sind zu tragen verboten. Ein Krieger darf nicht mit Panzer, Helm, Beinschienen, Schwert, Bogen, Schild und Spieß ausgehen[28]. „Ein Verstümmelter darf nach R. Meir mit seinem Stelzfuße ausgehen. R. Jose dagegen erlaubt es nicht"[29]. Nur bei Ausbruch von Feuersbrünsten werden einige Konzessionen in betreff des Tragens gemacht. „Alle heiligen Schriften darf man aus einer Feuersbrunst retten. Man darf das Futteral des Buches mit dem Buche, das der Tephillin mit den Tephillin retten, sogar wenn Geld darin liegt. Man darf Speise für die drei Sabbathmahlzeiten retten. Kommt am Abend des Sabbath eine Feuersbrunst aus, so rettet man Speise für drei Mahlzeiten; findet sie vormittags statt, so rettet man für zwei Mahlzeiten; findet sie nachmittags statt, nur für eine Mahlzeit. Man darf ferner retten einen Korb voll Brote, wäre es auch für hundert Mahlzeiten, einen Feigenkuchen, ein Faß Wein"[30].

Die Vorsicht der Gesetzeshüter beschränkte sich aber nicht darauf, zu eruieren, was am Sabbath selbst verboten sei. Sie dehnte ihre Verbote auch auf solche Handlungen aus, welche nur möglicherweise eine Sabbathverletzung herbeiführen konnten. Aus diesem prophylaktischen Interesse sind z. B. folgende Bestimmungen hervorgegangen: „Der Schneider gehe bei einbrechender Dunkelheit nicht mit seiner Nadel aus; denn er könnte vergessen und (nach Eintritt des Sabbath) damit ausgehen. Auch nicht der Schreiber mit seinem Rohre"[31]. „Man darf nicht Fleisch, Zwiebeln, Eier braten, wenn nicht | Zeit ist, daß sie noch bei Tage gebraten werden. Man darf nicht Brot in der Dämmerung in den Ofen tun, nicht Kuchen über Kohlen setzen, wenn nicht die Oberfläche derselben noch bei Tage sich härten kann. R. Elieser sagt: Wenn nur Zeit da ist, daß die untere Fläche sich härtet"[32]. Noch weiter geht die Vorsicht, wenn z. B. verboten wird, am Sabbath bei Lampenlicht zu lesen oder Kleider von Ungeziefer zu reinigen. Beides

---

28) *Schabbath* VI, 2. 4. — Die Bestimmung *Schabbath* VI, 2, daß man nicht in Sandalen, die mit Nägeln beschlagen sind, ausgehen dürfe, kennt auch *Origenes, De principiis* IV, 17 *fin.: Sed et quod ait: „non levare onus in die sabbati" impossibile mihi videtur. Ex his enim ad fabulas infinitas, sicut sanctus apostolus dicit, Judaeorum doctores devoluti sunt, dicentes non reputari onus, si calceamenta quis habeat sine clavis, onus vero esse, si caligulas quis cum clavis habuerit* (griech. nach der *Philocalia: φάσκοντες βάσταγμα μὲν εἶναι τὸ τοιόνδε ὑπόδημα οὐ μὴν καὶ τὸ τοιόνδε, καὶ τὸ ἥλους ἔχον σανδάλιον οὐ μὴν καὶ τὸ ἀνήλωτον*).

29) *Schabbath* VI, 8.

30) *Schabbath* XVI, 1—3.

31) *Schabbath* I, 3.

32) *Schabbath* I, 10.

sind nämlich Handlungen, bei welchen helles Licht besonders nötig ist. Da liegt also die Versuchung nahe, die Lampe zu neigen, um ihr mehr Öl zuzuführen, was gegen das Verbot des Feueranzündens verstoßen würde. Daher werden jene Handlungen überhaupt verboten. Dem Schullehrer ist zwar gestattet, zuzusehen, wie Kinder bei Licht lesen. Er selbst aber darf bei Licht nicht lesen[33].

Außer den 39 Hauptarbeiten sind auch noch manche andere Verrichtungen und Tätigkeiten, die sich nicht unter jene subsumieren lassen, verboten. Einige davon lernen wir z. B. aus folgender Verordnung in betreff der Feiertage (an welchen die Ruhe weniger streng war) kennen. „Alles, worüber man am Sabbath strafbar wird wegen Verletzung der Ruhe oder wegen an sich willkürlicher oder wegen sonst gesetzlicher Handlungen, ist auch am Feiertage nicht gestattet. Folgendes wegen der Ruhe: Man darf nicht auf einen Baum steigen, nicht auf einem Tiere reiten, nicht auf dem Wasser schwimmen, nicht mit den Händen klatschen, nicht auf die Hüfte schlagen, nicht tanzen. Folgendes wegen willkürlicher Handlungen: Man darf nicht Gericht halten, nicht eine Frau durch Angeld erwerben, nicht das Schuhausziehen (die Chaliza, wegen Verweigerung der Schwagerehe) verrichten, nicht die Schwagerehe vollziehen. Folgendes wegen gesetzlicher Handlungen: Man darf nichts heiligen, keine Schatzung auflegen, nichts als Banngut bestimmen, auch nicht Hebe und Zehnt absondern. Dies alles ist am Feiertage nicht für statthaft erklärt worden; geschweige am Sabbath“[34]. — Hierher gehört namentlich auch die Bestimmung, daß man am Sabbath nicht mehr als 2000 Ellen weit sich von seinem Aufenthaltsorte (wo man bei Anbruch des Sabbaths sich befindet) entfernen dürfe. Man nannte dies die „Sabbathgrenze“ תְּחוּם הַשַּׁבָּת[35], und eine Wegstrecke von 2000 Ellen einen „Sabbath|weg“ (Ap.-Gesch. 1, 12: *σαββάτου ὁδός*). Wie scharfsinnig man auch diese auf *Exod.* 16, 29 gegründete Vorschrift, ähnlich der über das Tragen

---

33) *Schabbath* I, 3.

34) *Beza* V, 2.

35) *Erubin* V, 5. Die Entfernung von 2000 Ellen (nach *Num.* 35, 1—8): *Erubin* IV, 3. 7. V, 7. *Origenes*, *De principiis* IV, 17 (griech. nach der *Philocalia*): *ὥσπερ καὶ περὶ τοῦ σαββάτου, φάσκοντες τόπον ἑκάστῳ εἶναι δισχιλίους πήχεις*. *Hieronymus*, *Epist.* 121 *ad Algasiam quaest.* X (*opp. ed. Vallarsi* I, 884): *solent respondere et dicere: Barachibas et Simeon et Hellel magistri nostri tradiderunt nobis ut bis mille pedes ambulemus in sabbato.* Vgl. überhaupt: *Buxtorf*, *Lexicon Chaldaicum col.* 2582—2586 (*s. v.* תחם). Lightfoot, *Horae Hebr.* zu *Act.* 1, 12. Winer, RWB. II, 350 f. Oehler in Herzogs Real-Enz. XIII, 203 f. Leyrer Ebendas. XIII, 213 f. Arnold Ebendas. IX, 148 (sämtl. nach der 1. Aufl.). Mangold in Schenkels Bibellex. V, 127 f.

aus einem Bereich in den andern, zu umgehen wußte, wird später gezeigt werden.

Trotz aller Strenge, mit welcher das Gebot der Sabbathfeier gehandhabt wurde, mußte man doch gewisse Fälle anerkennen, in welchen es eine Ausnahme erleide. Solche Ausnahmen wurden statuiert teils aus Rücksichten der Humanität, teils aus Rücksicht auf ein noch höheres und heiligeres Gebot. In letzterer Beziehung kamen namentlich die Bedürfnisse des Tempelkultus in Betracht. Das tägliche Brandopfer mußte auch am Sabbath dargebracht werden; ja es war sogar noch ein besonderes Opfer für den Sabbath vorgeschrieben (*Num.* 28, 9—10). Selbstverständlich waren also alle für die Darbringung des Opfers notwendigen Hantierungen auch am Sabbath gestattet (*Ev. Matth.* 12, 5: *τοῖς σάββασιν οἱ ἱερεῖς ἐν τῷ ἱερῷ τὸ σάββατον βεβηλοῦσιν καὶ ἀναίτιοί εἰσιν*)[36]. Auch die beim Darbringen des Passaopfers notwendigen Verrichtungen waren am Sabbath erlaubt; doch wird hier sehr sorgfältig festgestellt, welche Handlungen erlaubt und welche nicht erlaubt sind[37]. In dieselbe Kategorie gehört auch das Gebot der Beschneidung. Alles, was zur Beschneidung nötig ist, darf man am Sabbath verrichten, soweit es nämlich nicht schon am Tage vorher geschehen konnte. Denn alles, was am Tage vorher vorbereitet werden konnte, ist verboten[38]. Aus Humanitätsrücksichten wurde gestattet, daß | man einer Frau bei ihrer Entbindung am Sabbath allen Beistand leiste[39], und als allgemeiner Grundsatz aufgestellt, daß alle Lebensgefahr den Sabbath verdränge (כָּל־סְפֵק נְפָשׁוֹת דּוֹחֶה אֶת הַשַּׁבָּת)[40]. „Wenn auf jemand ein Bau einstürzt, und es ist zweifelhaft, ob er darunter

---

36) Vgl. Buch der Jubiläen c. 50, 10—11. Lightfoot, Schöttgen, Wetstein zu *Matth.* 12, 5. Wolf, *Curae philol.* zu ders. Stelle. Wünsche, Der lebensfreudige Jesus (1876) S. 424.

37) *Pesachim* VI, 1—2. — Über andere Ausnahmen vom Sabbathgebot zugunsten des Tempeldienstes s. auch *Erubin* X, 11—15. — Daß die Ausnahme zugunsten des Passa-Opfers schon im Zeitalter Christi gegolten hat, wird von Chwolson ohne zureichende Gründe bestritten (Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes, in: *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg*, VIIe *Série, tome* XLI, No. 1, 1892, S. 20—31. Ders., Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 37. Jahrg. 1893, S. 546 ff.). Gegen Chwolson s. Rosenthal, Monatsschr. 38. Jahrg. 1894, S. 97 ff. Grünhut, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1894, S. 551 ff. 1898, S. 285 ff.

38) *Schabbath* XIX, 1—5. Vgl. Ev. Joh. 7, 22—23 (einer jener Züge, welche beweisen, daß der vierte Evangelist die jüdischen Verhältnisse sehr wohl kennt).

39) *Schabbath* XVIII, 3.

40) *Joma* VIII, 6. Vgl. auch die Stelle aus Synesius bei Winer RWB. II, 345.

ist oder nicht, ob er lebt oder tot ist, ob er ein Nichtisraelite oder ein Israelite ist, so darf man den Schutthaufen am Sabbath über ihm wegräumen. Findet man ihn lebend, so räumt man weiter auf; ist er tot, so läßt man ihn liegen"[41]. Ein Arzt darf einem Kranken am Sabbath Beistand leisten, wenn Lebensgefahr vorhanden ist. R. Matthija ben Charasch erlaubte sogar, daß man einem, der im Halse Schmerzen empfindet, am Sabbath Heilmittel in den Mund tue, weil es vielleicht lebensgefährlich sein könnte[42]. Dies wird jedoch nur als Ansicht dieses einen Gelehrten, keineswegs als allgemein gültig angeführt. Jedenfalls wird ärztlicher Beistand immer nur unter Voraussetzung der Lebensgefahr gestattet. „Man darf nicht einen Bruch (eines Gliedes) wieder einrichten. Wer sich die Hand oder den Fuß verrenkt hat, darf sie nicht mit kaltem Wasser begießen"[43]. „Der im Tempel diensttuende Priester darf am Sabbath ein während des Dienstes abgelegtes Wundpflaster wieder auflegen; anderswo darf man es nicht; von vornherein darf man sich nirgends eines am Sabbath auflegen .... Wenn ein Priester sich den Finger beschädigt, darf er im Heiligtum am Sabbath zum Dienst ihn mit Binsen verbinden; anderswo ist das nicht erlaubt; zum Herausdrängen des Blutes ist es überall verboten"[44]. Hiermit steht es also völlig in Einklang, wenn Jesus wegen seiner Krankenheilungen am Sabbath von den Pharisäern durchweg angefeindet wird (*Mt.* 12, 9—13. *Mc.* 3, 1—5. *Luc.* 6, 6—10. 13, 10—17. 14, 1—6. *Joh.* 5, 1—16. 9, 14—16)[45]. — | Selbst jener Grundsatz, daß Lebensgefahr den Sabbath verdränge, ist keineswegs zu allen Zeiten als maßgebend betrachtet worden. Im Anfang der makkabäischen Erhebung ließ eine Schar von Gesetzestreuen sich lieber bis auf den letzten Mann niedermachen, als daß sie am Sabbath zum

---

41) *Joma* VIII, 7.

42) *Joma* VIII, 6.

43) *Schabbath* XXII, 6.

44) *Erubin* X, 13—14. — Vgl. auch *Edujoth* II, 5.

45) Unter einem einseitigen und schiefen Gesichtspunkt ist das rabbinische Material behandelt bei: *Danz*, *Christi curatio sabbathica vindicata ex legibus Judaicis* (*Meuschen*, *Nov. Test. ex Talmude illustratum* 1736, *p.* 569—614). Zipser in Fürsts Literaturblatt des Orients 1847, S. 814 ff. Jahrg. 1848, S. 61 ff. 197 ff. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch (1878) S. 150—152. Ebstein, Die Medizin im N. T. und im Talmud, 1903, S. 185—188. — Vgl. sonst: *Maimonides*, *Hilchoth Schabbath c.* II (Petersburger Übersetzung II S. 9 ff.). Winer RWB. II, 346. Oehler in Herzogs Real-Enz. XIII, 202 (1. Aufl.). Hamburger, Real-Enz. Suppl. II, 1891, S. 36 ff. Art. „Dispensation vom Gesetz". — Über ein Vieh, das am Feiertag in eine Grube fällt, s. *Beza* III, 4.

Schwerte gegriffen hätten [46]. Von da an beschloß man allerdings, zur Verteidigung, nur nicht zum Angriff, auch am Sabbath das Schwert zu nehmen [47]. Und dieser Grundsatz wurde seitdem im ganzen festgehalten [48]. Aber nur in den äußersten Notfällen wurde von ihm Gebrauch gemacht. Und nicht selten kam es auch später noch vor, daß feindliche Feldherren die Sabbathruhe der Juden zu deren Nachteile ausnützen konnten [49]. — Wie streng im allgemeinen von jüdischen Soldaten auf Beobachtung der Sabbathruhe gehalten wurde, sieht man daraus, daß auch ein Mann wie Josephus sie als etwas Selbstverständliches betrachtet [50], und die Römer sich sogar genötigt sahen, die Juden ganz vom Kriegsdienste zu befreien, da jüdische Sabbathruhe und römische Disziplin unvereinbare Gegensätze waren [51].

III.

Noch tiefer als das Sabbathgesetz griffen in das tägliche Leben ein die mannigfachen und weitschichtigen Verordnungen über Reinheit und Unreinheit und die Beseitigung der letzteren [52]. Schon |

46) I *Makk.* 2, 34—38. *Joseph. Antt.* XII, 6, 2.

47) I *Makk.* 2, 39—42. *Joseph. Antt.* XII, 6, 2.

48) *Joseph. Antt.* XIII, 1, 3. XIV, 4, 2. XVIII, 9, 2. — Daß man den Kampf am Sabbath „auch noch in späteren Zeiten für verboten“ hielt (Lucius, Der Essenismus S. 96 Anm.), ist in dieser Allgemeinheit nicht richtig. Josephus sagt ausdrücklich, daß das Gesetz die Abwehr eines persönlichen Angriffs gestatte (*Antt.* XIV, 4, 2).

49) *Antt.* XIII, 12, 4. XIV, 4, 2. *Dio Cass.* 37, 16. 49, 22. 66, 7. — Vgl. auch *Jos. Antt.* XII, 1; *contra Apion.* I, 22 *s. fin.* (Ptolemäus I. Lagi nimmt Jerusalem an einem Sabbath ein). Buch der Jubiläen *c.* 50, 12.

50) *Bell. Jud.* II, 21, 8 = *Vita* 32.

51) *Antt.* XIV, 10, 11. 12. 13. 14. 16. 18. 19. — Unter den Ptolemäern haben die Juden noch Kriegsdienste getan (*Antt.* XII, 1 und 2, 4, nach *Pseudo-Aristeas ed. Wendland* § 36—37); ebenso unter den Seleuciden (I *Makk.* 10, 36—37. 11, 44. 13, 40. *Jos. Antt.* XIII, 8, 4). Vgl. auch *Antt.* XI, 8, 5 *fin.* XIV, 8, 1. *B. J.* I, 9, 3. *Antt.* XVII, 2, 1—3. Benzinger, Art. „Kriegswesen bei den Hebräern“ in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. XI, 111—119, und die Artikel über „Krieg“ und „Kriegsheer“ in den biblischen Realwörterbüchern von Winer, Schenkel, Riehm.

52) Vgl. überhaupt: Winer RWB. II, 313—319 (Art. Reinigkeit). Leyrer, Art. „Reinigungen“ in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. Bd. XII, S. 620—640. Keil, Bibl. Archäologie (2. Aufl. 1875) S. 295—323. Haneberg, Relig. Alterthümer S. 459—476. Schenkels Bibellex. V, 65—73. Kamphausen in Riehms Wörterb. S. 1274 ff. Nowack, Lehrb. der hebr. Archäologie II, 287—299. Katzenelson, Die rituellen Reinheitsgesetze in der Bibel und im Talmud (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 1899, S. 1—17, 97—112, 193—210, und 1900, S. 385—400, 433—451). *Simcox*, Art. „*Clean and Un-*

das Alte Testament (*Lev.* 11—15. *Num.* 5, 1—4 und bes. *c.* 19) hat über diese Punkte ziemlich zahlreiche und eingehende Vorschriften gegeben, indem es (aus welchen Gründen, kann hier unerörtert bleiben) namentlich gewisse Vorgänge des geschlechtlichen Lebens, sodann gewisse Erscheinungen an Personen und Gegenständen, die es unter dem Gesamtbegriffe des Aussatzes zusammenfaßt, und endlich die Leichen sowohl von Menschen als von Tieren für unrein und verunreinigend erklärt. Auch über die Beseitigung der Unreinigkeit durch Opfer oder Waschungen gibt es bereits eingehende Vorschriften, die je nach der Art und dem Grade der Verunreinigung sehr verschiedenartig sind. Aber so ausführlich auch diese Bestimmungen sind, so sind sie doch immer noch arm und dürftig im Vergleich mit dem Reichtum, der in der Mischna sich aufgespeichert findet. Nicht weniger als zwölf Traktate (den ganzen letzten Teil der Mischna ausfüllend) handeln über die hierhergehörigen Materien. Die Grundlage aller Erörterungen bildet die im Eingange des Traktates *Kelim* (I, 1—4) gegebene Aufzählung der „Hauptarten der Unreinheit“ (אֲבוֹת הַטֻּמְאוֹת), die, wie man zugestehen muß, in den Bestimmungen des Pentateuches (*Lev.* 11—15. *Num.* 19) zum größten Teile begründet sind. Auf dieser Grundlage aber erhebt sich dann ein ungeheurer, weiter und vielverschlungener Bau. Denn es handelt sich nun bei jeder der Hauptarten wieder um die Frage: unter welchen Umständen man sich eine solche Unreinheit zuzieht, auf welchem Wege und inwieweit sich dieselbe auf andere überträgt, welche Geräte und Gegenstände der Annahme der Unreinheit fähig sind und welche nicht, und endlich welche Mittel und Anstalten zur Aufhebung der Unreinheit erforderlich sind. Um wenigstens eine Ahnung davon zu geben, zu welcher mannigfaltigen Weisheit diese Lehre von den Verunreinigungen ausgebildet worden war, möge hier einiges mitgeteilt werden aus den Bestimmungen über die Geräte, welche Unreinheit annehmen (und bei Berührung weiter verpflanzen) und welche nicht. Die alttestamentlichen Grundlagen sind *Num.* 19, 14—15 und 31, 20—24.

Eine Hauptfrage ist vor allem die nach dem Material, aus

---

clean“ in: *Encyclopaedia Biblica* I, 836—848. *Peake*, Art. „*Unclean, Uncleanness*“ in *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 825—834. König, Art. „Reinigungen“ in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. XVI, 564—580. Stade, Biblische Theologie des A. T. I, 1905, § 67 ff. Büchler, Der galiläische ʿAm-ha-ʾAreṣ des zweiten Jahrhunderts 1906 [das wegwerfende Urteil, welches B. sich hier S. 126—130 über die von mir gegebene Darstellung erlaubt, beruht auf der zweifellos verkehrten Behauptung, daß die hier geschilderten Reinheitsgesetze nicht für die Laien, sondern nur für die Priester bestimmt gewesen seien; s. dagegen Theol. Litztg. 1906, 619 f.].

welchem die Geräte bestehen; und sodann die nach der Form der Geräte: ob sie hohl sind oder flach. — In betreff der hohlen irdenen Gefäße wird bestimmt, daß ihr Luftraum (das Innere) Unreinheit annimmt und fortpflanzt, und ebenso die Fußhöhlung, nicht aber die Außenseite. Ihre Reinigung erfolgt nur durch ihre Zerbrechung[53]. Aber wie weit muß die Zerbrechung erfolgt sein, | um die Reinigung zu bewirken? Auch darauf erhalten wir genaue Antwort. Ein Bruchstück gilt nämlich noch als Gefäß (ist also verunreinigungsfähig) „wenn von einem ein Log haltenden Gefäße so viel geblieben, daß es genug enthalten kann, um den kleinen Zeh damit zu salben; und wenn von einem Gefäße, das über ein Log bis ein Sea enthielt, Raum für ein Viertel Log; von einem Sea bis zwei Sea, Raum für ein halb Log; und von zwei oder drei Sea bis fünf, Raum für ein Log geblieben ist“[54]. Während also die irdenen Hohlgefäße zwar nicht von außen, wohl aber von innen verunreinigungsfähig sind, nehmen folgende irdene Gefäße überhaupt keine Unreinheit an: eine flache Platte ohne Rand, eine offene Kohlenschippe, ein gelöcherter Rost zu Getreidekörnern, Ziegelrinnen, obgleich sie gebogen sind und eine Höhlung haben, und anderes mehr[55]. Verunreinigungsfähig dagegen sind: eine Platte mit einem Rande, eine ganze Kohlenschippe, eine Platte voll schüsselartiger Behälter, ein irdenes Gewürzbüchschen oder ein Schreibzeug mit mehreren Behältern[56]. — Von hölzernen, ledernen, knöchernen, gläsernen Geräten sind die flachen ebenfalls nicht verunreinigungsfähig; die vertieften dagegen nicht nur (wie bei irdenen) im Luftraum, sondern auch an der Außenseite verunreinigungsfähig. Wenn sie zerbrechen, sind sie rein. Macht man wieder Geräte daraus, so nehmen sie von da an wieder Unreinheit an[57]. Auch hier entsteht wieder die schwierige Frage: Wann gelten sie als zerbrochen? „An allen Geräten zum Haushalte ist das Maß (eines die Reinheit bewirkenden Loches) die Granate. R. Elieser sagt: Das Maß richtet sich nach der Bestimmung des Gerätes“[58]. „Unter Granaten ist zu verstehen: von solcher Art, daß drei aneinander sitzen. Die als Maß bestimmte Granate ist eine nicht zu große, sondern mittlere“[59]. „Wenn an dem Kasten, der Lade, dem Schranke ein Fuß fehlt, so sind sie,

53) *Kelim* II, 1.
54) *Kelim* II, 2.
55) *Kelim* II, 3.
56) *Kelim* II, 7.
57) *Kelim* II, 1. XV, 1.
58) *Kelim* XVII, 1.
59) *Kelim* XVII, 4—5.

wenngleich sie etwas aufnehmen können, rein. R. Jose hält alle, die, wenn auch nicht in ordentlicher Stellung, das Maß aufnehmen können, für verunreinigungsfähig“ [60]. „Ein (dreifüßiger) Tisch, dem ein Fuß fehlt, ist rein; ebenso wenn der zweite fehlt; fehlt auch der dritte, so ist er verunreinigungsfähig, wenn man beabsichtigt, | ihn (als Platte) zu gebrauchen“ [61]. „Eine Bank, daran ein Seitenbrett fehlt, ist rein; ebenso wenn auch das zweite fehlt. Bleibt daran eine Handbreit Höhe, so ist sie verunreinigungsfähig“ [62]. Übrigens ist an den vertieften Geräten nicht nur die Außen- und Innenseite, sondern auch „die Stelle zum Anfassen“ zu unterscheiden. „Wenn z. B. die Hände rein sind, und die Außenseite des Bechers unrein, und man nun an der zum Anfassen dienenden Stelle den Becher hält, hat man nicht zu besorgen, daß die Hände durch die Außenseite des Bechers verunreinigt werden“ [63]. — „Von Metallgefäßen sind die glatten und die vertieften verunreinigungsfähig. Wenn sie zerbrechen, werden sie rein; wenn man wieder Gefäße daraus macht, sind sie wieder in ihrer vorigen Unreinheit“ [64]. „Jedes Metallgefäß, das einen Namen für sich allein hat, ist verunreinigungsfähig; ausgenommen eine Türe, der Riegel, das Schloß, die Angelmutter, die Angel, der Klöppel und eine Rinne; weil sie an die Erde befestigt werden“ [65]. „Am Zaum ist das Gebiß verunreinigungsfähig, die Bleche an den Kinnbacken sind rein; nach R. Akiba unrein. Die Gelehrten sagen: nur das Gebiß ist unrein; aber die Bleche nur wenn sie daran befestigt sind“ [66]. — „Runde Blashörner sind verunreinigungsfähig; gerade sind rein. Ist das Mundstück von Metall, so ist es verunreinigungsfähig“ [67]. — „Holz, welches zum Metallgeräte dient, ist verunreinigungsfähig; Metall, das zum Holzgeräte dient, rein. Z. B. ein hölzerner Schlüssel mit metallenen Zähnen ist verunreinigungsfähig, auch wenn der Zahn nur ein Stück ausmacht. Ist aber der Schlüssel von Metall und der Zahn von Holz, so ist er nicht verunreinigungsfähig“ [68].

Ein würdiges Seitenstück zu den Bestimmungen über die Verunreinigung sind die über die Hebung der Unreinheit durch Opfer und Waschungen. Wir wollen hier nur einiges über letztere heraus-

---

60) *Kelim* XVIII, 3.
61) *Kelim* XXII, 2.
62) *Kelim* XXII, 3.
63) *Kelim* XXV, 7—8.
64) *Kelim* XI, 1.
65) *Kelim* XI, 2.
66) *Kelim* XI, 5.
67) *Kelim* XI, 7.
68) *Kelim* XIII, 6.

heben. Es handelt sich dabei hauptsächlich um die Frage, welches Wasser zu den verschiedenen Arten der Reinigung: zum Besprengen der Hände, zum Untertauchen der Geräte, zum Reinigungsbade für Personen, geeignet ist. Die Mischna unterscheidet sechserlei Abstufungen von Wassersammlungen, deren eine immer | wichtigere Eigenschaften hat, als die andere. 1) Ein Teich und das Wasser in Gruben, Zisternen oder Höhlen, sowie Bergwasser, das nicht mehr zufließt, und gesammeltes Wasser im Betrag von weniger als 40 Sea. Alles dieses ist, sofern es nicht verunreinigt worden, geeignet zur (Bereitung der) Challa[69], und zum gesetzlichen Waschen der Hände. 2) Noch zufließendes Bergwasser. Solches darf man gebrauchen zu Hebe (Teruma) und zum Händewaschen. 3) Gesammeltes Wasser, welches 40 Sea enthält. In diesem kann man selbst untertauchen (ein Reinigungsbad nehmen) und Geräte untertauchen. 4) Ein Quell mit wenigem Wasser, worein man mehr geschöpftes Wasser zugegossen hat. Es ist darin dem vorigen gleich, daß es in Sammelstelle (d. h. ohne zu fließen) als Tauchbad reinigt, und dem reinen Quellwasser darin gleich, daß man darin Gefäße reinigt, wenn auch nur wenig Wasser da ist. 5) Fließendes Wasser, womit eine Veränderung vorgegangen (d. h. aus mineralischen oder warmen Quellen stammendes). Dieses reinigt im Fließen. 6) Reines Quellwasser. Dieses dient als Tauchbad für den Eiterflüssigen, zum Besprengen der Aussätzigen, und ist geeignet, es mit der Entsündigungsasche zu heiligen[70]. — Diese allgemeinen Sätze bilden nun die Grundlage einer auch hier wieder ins unendliche Detail sich verlierenden Kasuistik. Namentlich ergeht sich die Mischna in ermüdender Breite darüber: unter welchen Bedingungen und Voraussetzungen das unter Nr. 3 erwähnte „gesammelte Wasser“ (d. h. solches Regen-, Quell- oder Flußwasser, das nicht geschöpft, sondern unmittelbar durch Rinnen oder Röhren in ein Behältnis geleitet ist) zum Baden und zum Untertauchen von Geräten tauglich sei, wobei es sich hauptsächlich darum handelt, daß kein „geschöpftes Wasser“ darunter komme. Zur Veranschaulichung geben wir wenigstens einige Beispiele. „R. Elieser sagt: Ein Viertel Log geschöpftes Wasser zu Anfang macht das nachher hineinfallende Wasser zum Tauchbade ungeeignet; 3 Log geschöpftes Wasser aber, wenn schon anderes Wasser da war. Die Gelehrten sagen: sowohl zu Anfang als zur Ergänzung 3 Log“[71]. „Wenn jemand Gefäße unter die (ins Tauchbad sich ergießende) Rinne

69) Der Teighebe, welche beim Backen abgesondert werden muß.
70) *Mikwaoth* I, 1—8.
71) *Mikwaoth* II, 4.

setzt, so machen sie das Tauchbad ungeeignet (weil es dann als geschöpftes Wasser gilt). Es ist nach der Schule Schammais einerlei, ob man sie hinsetze oder da vergessen hat; nach der Schule Hillels machen sie, wenn sie bloß vergessen sind, es nicht ungeeignet“ [72]. „Wenn sich geschöpftes und Regenwasser im Hofe | oder in einer Vertiefung oder auf den Stufen der Badehöhle vermengt hat, so ist das Tauchbad, wenn das meiste von geeignetem ist, geeignet; wenn das meiste von ungeeignetem oder beidem gleichviel ist, ungeeignet. Dies jedoch nur, wenn sie vermengt sind, bevor sie in die Wassersammlung gelangten. Strömen sie jedes ins Tauchbad hinein, so ist es, wenn man gewiß weiß, daß 40 Sea geeignetes Wasser hineingekommen, bevor 3 Log geschöpftes hineinfiel, geeignet; sonst nicht“ [73]. Auch darüber disputierte man, ob Schnee, Hagel, Reif, Eis und dergleichen mit zur Füllung eines Tauchbades tauglich seien oder nicht [74]. — Überaus umständlich sind auch die Bestimmungen über das Waschen oder richtiger Begießen der Hände. Vor dem Essen müssen nämlich die Hände stets mit Wasser begossen werden (Untertauchen ist nur beim Genuß heiliger Speise nötig, d. h. solcher, die von Opfern herrührt). Und es wird nun eingehend erörtert, aus welchen Gefäßen das Begießen geschehen darf, welches Wasser dazu geeignet ist, wer es aufgießen darf, und wie weit die Hände begossen werden müssen [75]. — Mit welchem Eifer man schon im Zeitalter Christi auf die Beobachtung aller dieser Satzungen über das Waschen der Hände und die Reinigung der Becher und Krüge und Schüsseln und Bänke hielt, sehen wir aus den wiederholten Andeutungen der Evangelien, die hinwiederum ihr volles Licht und ihre treffendste Erläuterung eben durch die Ausführungen der Mischna erhalten (*Mt.* 15, 2. *Mc.* 7, 2—5. *Mt.* 23, 25—26. *Luc.* 11, 38—39).

---

72) *Mikwaoth* IV, 1.
73) *Mikwaoth* VI, 4.
74) *Mikwaoth* VII, 1.
75) *Berachoth* VIII, 2—4. *Chagiga* II, 5—6. *Edujoth* III, 2. *Jadajim* I, 1—5. II, 3. — *Maimonides, Hilchoth Berachoth* VI (Petersburger Übersetzung I, 483 ff.). Lightfoot und andere Ausleger zu *Matth.* 15, 2. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien (1878) S. 180 f. Hamburger, Real-Enz. Art. „Händewaschen“. *Edersheim*, *The life and times of Jesus the Messiah* (1884) II *p.* 9 *sqq.* Wünsche, Jesu Conflict mit den Pharisäern und Schriftgelehrten wegen Unterlassung des Händewaschens seiner Schüler (Vierteljahrsschr. für Bibelkunde II. Jahrg. 2. Heft, Dez. 1904, S. 113—163 [viel Material]). Büchler, Der galiläische ʿAm-ha-ʾAreṣ des zweiten Jahrhunderts, 1906, S. 96—138 [gibt sich vergebliche Mühe, die Behauptung durchzuführen, daß diese Vorschriften nur für die Priester gelten].

IV.

Schon aus dem Bisherigen geht zur Genüge hervor, welch ein ungeheures Gewicht überall auf die äußere Korrektheit des Handelns gelegt wird; freilich eine selbstverständliche Konsequenz, sobald einmal die sittliche Aufgabe gesetzlich aufgefaßt wird. Höchst charakteristisch für diesen mächtigen Zug zur Veräußerlichung sind auch die drei Denkzeichen, durch welche jeder gesetzestreue Israelite fortwährend an seine Pflichten gegen Gott erinnert | werden sollte. Diese drei Denkzeichen sind: 1) Die *Zizith* (צִיצִית, *Plur.* צִיצִיּוֹת, bei den LXX und im Neuen Testamente *κράσπεδα*, im Targum Onkelos כרוספדין, bei Justinus Martyr *τὸ κόκκινον ῥάμμα*)[76]. Es waren Quasten oder Fransen aus hyazinthblauer oder weißer Wolle, welche auf Grund der Verordnung *Num.* 15, 37 ff. *Deut.* 22, 12 jeder Israelite an den vier Zipfeln seines Obergewandes zu tragen hatte. Sie sollten, wie es an der zuerst angeführten Stelle heißt, dazu dienen, „daß ihr sie ansehet und gedenket aller Gebote Jahves und darnach tuet"[77]. 2) Die *Mesusa*

---

76) *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 46 *s. fin.* (*ed. Otto* II, 154). Die Ausgaben haben freilich *τὸ κόκκινον βάμμα* (Farbe), was aber keinen Sinn gibt. Daß *ῥάμμα* (Faden) zu lesen ist, erhellt aus *Hesychius, Lex. s. v. κράσπεδα· τὰ ἐν τῷ ἄκρῳ τοῦ ἱματίου κεκλωσμένα ῥάμματα καὶ τὸ ἄκρον αὐτοῦ.*

77) Vgl. *Pseudo-Aristeas ed. Wendland* § 158. *Matth.* 9, 20. 14, 36. 23, 5. *Marc.* 6, 56. *Luc.* 8, 44. Die LXX und Targum Onkelos zu *Num.* 15, 38 u. *Deut.* 22, 12. Mischna *Moed katan* III, 4. *Edujoth* IV, 10. *Menachoth* III, 7. IV, 1. Die rabbinischen Vorschriften sind zusammengestellt in dem von Raphael Kirchheim herausgegebenen Traktat *Zizith* (*Septem libri Talmudici parvi Hierosolymitani, ed. Raph. Kirchheim*, 1851), und bei *Maimonides, Hilchoth Zizith* (Petersburger Übersetzung I, 442 ff.). — *Hiller, De vestibus fimbriatis Hebraeorum* (Ugolini, *Thesaurus t.* XXI). *Buxtorf, Synagoga Judaica p.* 160—170. *Lexic. chald. col.* 1908 *sq.* *Carpzov, Apparatus historico-criticus p.* 197 *sqq.* Bodenschatz, Kirchl. Verfassung der heutigen Juden IV, 9—14. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums, 1851, S. 238—240, 261—265, 269—273. Levy, Chald. Wörterb. II, 322. Winer RWB. Art. „Saum". Haneberg, Relig. Alterthümer, S. 592—594. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien S. 274 f. 378. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie S. 26—28. Riehms Wörterb. Art. „Läpplein". Hamburger, Real-Enz. Suppl. II, 1891, S. 155—159 Art. „Schaufäden". — Die Farbe der Zizith ist jetzt weiß, während sie ursprünglich hyazinthblau sein sollten (Näheres s. bei Hamburger a. a. O. S. 158 f.). Schon die Mischna *Menachoth* IV, 1 setzt voraus, daß beides gestattet ist. Auch werden sie jetzt nicht, wie es der Pentateuch vorschreibt und zur Zeit Christi auch noch üblich war, am Obergewande (שַׂלְמָה, *ἱμάτιον*) getragen, sondern an den beiden viereckigen wollenen Tüchern, deren eines stets auf dem Leibe getragen wird, während das andere nur beim Gebet

(מְזוּזָה), ein an den Haus- und Zimmertüren oben am rechten Türpfosten angebrachtes längliches Kästchen, mit einer kleinen Pergamentrolle, auf welcher (nach der Verordnung *Deut.* 6, 9. 11, 20) in 22 Zeilen die beiden Abschnitte *Deut.* 6, 4—9 und 11, 13—21 geschrieben waren[78]. Man hat mit dieser Vorrichtung nicht nur die Gedanken auf Gott lenken wollen, sondern auch bösen Geistern den Eintritt in die Wohnung verwehren wollen[79]. 3) Die *Tephillin* oder Gebetsriemen, welche | jeder männliche Israelite beim Morgengebet (mit Ausnahme des Sabbaths und der Festtage) anzulegen hatte, im Alten Testamente טוֹטָפוֹת (Arm- und Stirnbänder), im Rabbinischen תְּפִלִּין (von תְּפִלָּה das Gebet), im Neuen Testamente *φυλακτήρια* (Schutzmittel, Amulette, von Luther unrichtig „Denkzettel“ übersetzt). Ihr Gebrauch gründet sich auf die Stellen *Exod.* 13, 9. 16. *Deut.* 6, 8. 11, 18. Es gab deren zwei: *a*) Die תְּפִלָּה שֶׁל יָד (Tephilla für die Hand) oder תְּפִלָּה שֶׁל זְרוֹעַ (Tephilla für den Arm)[80], eine kleine würfelförmige hohle Kapsel aus Pergament, in welcher ein Pergamentröllchen lag, auf dem die Stellen *Exod.* 13, 1—10. 13, 11—16 *Deut.* 6, 4—9. 11, 13—21 geschrieben waren. Sie wurde mittelst eines durchgezogenen Riemens an den linken Ober-

---

um den Kopf geschlungen wird. Freilich werden diese beiden Tücher auch *Tallith* genannt, und zwar das auf dem Leibe getragene טלית קטן oder ארבע כנפות, das beim Gebet um den Kopf geschlungene טלית גדול. Vgl. *The Jewish Encyclopedia* II, 75 f. (Art. *Arba Kanfot*) und XI, 676—678 (Art. *Tallit*, mit Abbildungen).

78) Vgl. *Pseudo-Aristeas ed. Wendland* § 158. *Josephus Antt.* IV, 8, 13. Mischna *Berachoth* III, 3. *Schabbath* VIII, 3. *Megilla* I, 8. *Moed katan* III, 4. *Gittin* IV, 6. *Menachoth* III, 7. *Kelim* XVI, 7. XVII, 16. Die rabbinischen Vorschriften zusammengestellt im Traktat *Mesusa* (herausgegeben von Kirchheim in der oben genannten Sammlung) und bei *Maimonides, Hilchoth Mesusa* (Petersburger Übersetzung I, 382 ff.). — *Dassovius, De ritibus Mezuzae* (Ugolini, *Thesaurus t.* XXI). *Buxtorf, Synagoga Judaica p.* 581—587. *Lex. chald. col.* 654. Bodenschatz, Kirchl. Verfassung der heutigen Juden IV, 19—24. Schröder, Satzungen und Gebräuche S. 245—249. Levy, Chald. Wörterb. II, 19 f. Leyrer in Herzogs Real-Enz. XI, 642 (2. Aufl. XI, 668). Haneberg, Relig. Alterthümer S. 595—598. Hamburger, Real-Enz. Art. „Mesusa“. *Casanowicz*, Art. *Mezuzah* in: *The Jewish Encyclopedia* VIII, 531 f. (mit Abbildungen). Nestle, Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch. 1904, S. 315 f.

79) Ähnliches kommt auch im christlichen Altertum vor. In Ephesus ist in neuerer Zeit ein steinerner Türsturz gefunden worden, auf welchem der Briefwechsel zwischen Abgar und Christus eingegraben ist, offenbar zum Zweck der Abwehr böser Geister (Heberdey, Jahreshefte des österreichischen archäolog. Institutes Bd. III, 1900, Beiblatt col. 83—96). Auch in Edessa ist dieser Briefwechsel in ähnlicher Weise gebraucht worden, s. v. Dobschütz, Zeitschr f. wissensch. Theologie 1900, S. 423 ff. 480 ff.

80) Ersteres z. B. *Menachoth* IV, 1; letzteres *Mikwaoth* X, 3.

arm befestigt. *b*) Die תְּפִלָּה שֶׁל רֹאשׁ (Tephilla für das Haupt), eine Kapsel von derselben Art, aber dadurch von jener verschieden, daß sie in vier Fächer geteilt war und die genannten vier Bibelstellen auf vier Pergamentröllchen enthielt. Sie wurde mittelst eines Riemens auf die Mitte der Stirne dicht unter dem Haarwuchs befestigt[81]. Die griechische Bezeichnung der Tephillin als *φυλακτήρια* (= Amulette) beweist, daß man ihre Bedeutung in erster Linie darin sah, die bösen Geister beim Gebet fernzuhalten. Auch im christlichen Altertum sind biblische Texte nicht nur zu dem

---

81) Vgl. *Pseudo-Aristeas ed. Wendland* § 159. *Matth.* 23, 5. *Josephus, Antt.* IV, 8, 13. *Justinus Martyr, Dial. c. Tryph. c.* 46 *s. fin.* (*ed. Otto* II, 154). *Origenes* zu *Matth.* 23, 5 (*ed. Lommatzsch* IV, 201); überhaupt die patristischen Exegeten zu *Matth.* 23, 5. Mischna *Berachoth* III, 1. 3. *Schabbath* VI, 2. VIII, 3. XVI, 1. *Erubin* X, 1—2. *Schekalim* III, 2. *Megilla* I, 8. IV, 8. *Moed katan* III, 4. *Nedarim* II, 2. *Gittin* IV, 6. *Sanhedrin* XI, 3. *Schebuoth* III, 8. 11. *Menachoth* III, 7. IV, 1. *Arachin* VI, 3. 4. *Kelim* XVI, 7. XVIII, 8. XXIII, 1. *Mikwaoth* X, 2. 3. 4 *Jadajim* III, 3. Targum Onkelos zu *Exod.* 13, 16. *Deut.* 6, 8. Pseudo-Jonathan zu *Exod.* 39, 31. *Deut.* 11, 18. Targum zum Hohenlied 8, 3; zu Esther 8, 16. Babylon. Talmud *Schabbath* 28ᵇ. 62ᵃ. *Erubin* 95ᵇ bis 97ᵃ. *Megilla* 24ᵇ. *Menachoth* 34ᵇ bis 37ᵃ, 42ᵇ bis 44ᵇ (die Stellen aus Targum und Talmud nach Pinner). Eine Zusammenstellung der rabbinischen Vorschriften gibt der Traktat *Tephillin* (herausgegeben von Kirchheim in der genannten Sammlung), *Maimonides, Hilchoth Tephillin* (Petersburger Übersetzung I, 356 ff.). — *Ugolini, De Phylacteriis Hebraeorum* (*Thesaurus tom.* XXI). *Buxtorf, Synagoga Judaica p.* 170—185. *Lex. chald. col.* 1743 *sq. Spencer, De natura et origine Phylacteriorum* (in: *De legibus Hebraeorum ritualibus ed. Tubing.* 1732, *p.* 1201—1232). *Carpzov, Apparatus historico-criticus p.* 190—197. Bodenschatz, Kirchl. Verfassung der heutigen Juden IV, 14—19. Schröder, Satzungen und Gebräuche S. 265—273. Lightfoot zu *Matth.* 23, 5. *Wolf, Curae phil.* und andere Ausleger zu *Matth.* 23, 5. Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Test. mit dem Neuen S. 360—362. Winer RWB. II, 260 f. (Art. Phylakterien). Pinner, Übersetzung des Traktates Berachoth fol. 6ᵃ, Erläuterung 33. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 223—225. Leyrer Art. „Phylakterien" in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XI, 639—643 (2. Aufl. XI, 666—669). Haneberg, Relig. Alterthümer S. 587—592. Levy, Chald. Wörterb. II, 549 f. Delitzsch, Art. „Denkzettel" in Riehms Wörterb. (mit Abbildungen). Klein, Die Totaphoth nach Bibel und Tradition (Jahrbb. f. prot. Theol. 1881, S. 666—689). Hamburger, Real-Enz. Art. „Tephillin". Rodkinssohn, תפלה למשה, Ursprung und Entwickelung des Phylacterien-Ritus bei den Juden, Presburg 1883 (in hebr. Sprache; bes. auch über den schwankenden Gebrauch im Mittelalter; s. die Anz. in Brülls Jahrbb. VII, 183, *Revue des études juives* VI, 288). *Kennedy*, Art. *Phylacteries* in *Hastings' Dictionary of the Bible* III, 869—874. M. Friedländer, Der Antichrist 1901, S. 155 ff. [Gebrauch der Tephillin als Amulette]. Blau, Art. *Phylacteries* in: *The Jewish Encyclopedia* X, 21—28 [sehr eingehend, mit Abbildungen]. Wünsche, Art. „Tephillin" in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. XIX, 510—513.

in Anm. 79 genannten speziellen Zweck, sondern überhaupt auf Amuletten als wirksam zur Abwehr böser Geister gebraucht worden[82]. |

Von den drei Denkzeichen ist jedenfalls das erste in den Vorschriften des Pentateuches begründet, wahrscheinlich auch die beiden anderen, insofern wenigstens an den Stellen des Deuteronomiums die wörtliche Fassung wohl die richtige ist (s. Dillmann zu *Exod.* 13, 16). Aber ganz bezeichnend für das spätere Judentum ist es, welchen Wert man gerade auf diese Äußerlichkeiten legte, und wie sorgfältig auch hier alles bis ins einzelnste geregelt war. Aus wieviel Fäden die Zizith zu bestehen haben, wie lang sie sein sollten, wieviel Knoten an ihnen zu schlingen seien und in welcher Weise dies geschehen müsse; wie die Abschnitte der Mesusa und der Tephillin zu schreiben seien, wie groß die Kästchen der letzteren und wie lang ihre Riemen sein müssen, wie sie an Kopf und Arm anzulegen und wie oftmal der Riemen um letzteren zu schlingen sei: dies alles wurde mit peinlicher Sorgfalt festgestellt. Die Ehrfurcht vor den Tephillin war fast so groß wie die vor den heiligen Schriften[83]. Wie diese, so durfte man auch jene am Sabbath aus einer Feuersbrunst retten[84].

Von wahrer Frömmigkeit ist, wie man sieht, dieser äußerliche Formalismus weit entfernt. Immerhin konnte jene auch unter solcher Last noch notdürftig ihr Leben fristen. Wenn aber vollends auch das Zentrum des religiösen Lebens, das Gebet selbst, in die Fesseln eines starren Mechanismus geschlagen wurde, dann konnte von lebendiger Frömmigkeit kaum mehr die Rede sein. Auch diesen verhängnisvollen Schritt hatte das Judentum zur Zeit Christi bereits | getan. Die beiden Hauptgebete, welche damals für den Privatgebrauch allgemein üblich waren, sind: 1) das Schma, welches täglich zweimal zu rezitieren war, eigentlich kein Gebet, sondern ein Bekenntnis zu dem Gott Israels, und 2) das Schmone Esre, das gewöhnliche tägliche Gebet, welches morgens, mittags und abends zu beten war (Näheres s. oben § 27, Anhang). Auch

82) Unter diesem Gesichtspunkt ist zu beurteilen eine in Rhodus gefundene Bleirolle mit dem Texte von Psalm 80 (herausg. von Hiller von Gärtringen, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1898 S. 582—588) und eine in Megara gefundene Tonscherbe mit dem Texte des Vaterunsers (Knopf, Mitteilungen des deutschen archäolog. Instituts, Athenische Abt. 1900, S. 313 ff. und Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1901, S. 228 ff.). Vgl. auch Nestle, Evangelien als Amulet am Halse und am Sofa (Zeitschr. f. d. NTl. Wissensch. 1906, S. 96).

83) *Jadajim* III, 3.

84) *Schabbath* XVI, 1.

diese Gebete wurden nun zum Gegenstande kasuistischer Diskussionen gemacht, und ihr Gebrauch damit notwendig zu einem äußerlichen Werkdienst herabgewürdigt[85]. Namentlich gilt dies vom Schma, auf das wir uns hier umsomehr beschränken können, als es fraglich ist, ob das Schmone Esre zur Zeit Christi schon feste Formen angenommen hatte. Vor allem wurden die Zeitgrenzen genau festgestellt, innerhalb deren das Abend- und das Morgen-Schma zu beten sei. Der Anfangspunkt für ersteres ist die Zeit „da die Priester wieder eintreten, um von ihrer Teruma (Hebe) zu essen“; der Endpunkt nach R. Elieser das Ende der ersten Nachtwache, nach gewöhnlicher Ansicht Mitternacht, nach R. Gamaliel das Aufsteigen der Morgenröte[86]. Das Morgen-Schma kann gebetet werden „sobald man zwischen blau und weiß unterscheidet. R. Elieser sagt: zwischen blau und lauchgrün“. Der Endtermin ist „bis die Sonne hervorstrahlt. R. Josua sagt: bis drei Uhr (nach unserer Rechnung 9 Uhr); denn so ist die Sitte der Fürstenkinder, erst um drei Uhr aufzustehen“[87]. Da den Hauptbestandteil des Schma biblische Abschnitte bildeten, so entstand die Frage: ob derjenige, der zur Zeit des Schma-Betens in der Bibel liest und die betreffenden Abschnitte (innerhalb eines größeren Zusammenhanges) mitliest, der Schma-Pflicht genügt habe oder nicht? Hierauf wird geantwortet: Wenn er daran gedacht hat (אִם כִּוֵּן לִבּוֹ), so hat er der Pflicht genügt; sonst nicht[88]. Höchst bezeichnend (und eine Bestätigung des Wortes *Matth.* 6, 5 vom Beten auf den Straßen) ist es, daß auch die Frage verhandelt wird: ob und unter welchen Umständen man während des Schma-Betens grüßen dürfe? Es kamen dabei drei Fälle in Betracht: 1) das Grüßen aus Furcht (מִפְּנֵי הַיִּרְאָה), 2) das Grüßen aus Ehrerbietung (מִפְּנֵי הַכָּבוֹד) und 3) das Grüßen gegen jedermann (לְכָל אָדָם); ferner war zu unterscheiden zwischen Grüßen und Erwidern des Grußes; und endlich war zu beachten, daß im Schma selbst sich natürliche Absätze finden, nämlich zwischen der ersten und zweiten Beracha, zwischen | dieser und dem Abschnitt *Deut.* 6, 4—9, zwischen diesem und dem Abschnitt *Deut.* 11, 13—21, zwischen diesem und dem Abschnitt *Num.* 15, 37—41, endlich zwischen diesem und der Schluß-Beracha. R. Meir erlaubte nun, daß man bei den Absätzen aus Ehrerbietung grüße und den Gruß erwidere, in der Mitte aber nur aus Furcht grüße und erwidere. R. Jehuda aber ging einen Schritt weiter

85) Vgl. auch Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie S. 40—42.

86) *Berachoth* I, 1.

87) *Berachoth* I, 2.

88) *Berachoth* II, 1.

und erlaubte in der Mitte auch noch das Erwidern aus Ehrerbietung, und bei den Absätzen auch noch das Erwidern des Grußes von jedermann[89]. — Im allgemeinen werden noch folgende Bestimmungen getroffen: „Wer das Schma betet, ohne es seinem Ohre hörbar zu machen, ist entledigt. R. Jose sagt: Er ist nicht entledigt. Wer gebetet und nicht genau auf die Buchstaben geachtet hat, hat nach R. Jose seiner Pflicht genügt, nach R. Jehuda aber nicht genügt. Wer in unrichtiger Ordnung betet, ist nicht entledigt. Wer sich geirrt hatte, fängt wieder da an, wo er sich geirrt hatte. Arbeiter können auf dem Baume oder auf der Mauer beten"[90].

Eine schöne Sitte war es, daß Speise und Trank nie ohne Dank gegen Gott genossen wurden (nach der Vorschrift *Deut.* 8, 10). Man sprach sowohl vor als nach der Mahlzeit Danksagungen (Berachas), wozu auch Frauen, Sklaven und Kinder verpflichtet waren[91]. Aber auch hier war alles bis ins kleinste geregelt: welche Formel man bei Baumfrüchten, welche beim Wein, welche bei Erdfrüchten, beim Brot, bei Gemüse; welche beim Essig, bei unreif abgefallenen Früchten, bei Heuschrecken, Milch, Käse, Eiern anzuwenden habe; und die Gelehrten stritten sich noch darüber, wo diese und wo jene Formel zulässig sei[92]. „Hat man über den Wein vor der Mahlzeit den Segen gesprochen, so befreit man den Wein nach der Mahlzeit. Hat man über Nebengerichte vor der Mahlzeit den Segen gesprochen, so befreit man die Nebengerichte nach der Mahlzeit. Spricht man den Segen über das Brot, | so befreit man die Nebengerichte"[93]. „Bringt man einem Gesalzenes erst und Brot dazu, so spricht man den Segen über das Gesalzene und befreit das Brot"[94]. „Hat einer Feigen, Weintrauben und

89) *Berachoth* II, 1—2.

90) *Berachoth* II, 3—4.

91) *Berachoth* III, 3—4. Vgl. auch *Orac. Sibyll.* IV, 25—26 (wahrscheinlich jüdisch). — Bekanntlich war das Tischgebet auch bei den Christen von Anfang an Sitte (*Rom.* 14, 6. I *Cor.* 10, 30. I *Tim.* 4, 4), wie ja auch Jesus selbst diese Sitte stets geübt hat (*Matth.* 14, 19. 15, 36. 26, 26 und Parallelen). — S. überh. *Maimonides, Hilchoth Berachoth* (Petersburger Übersetzung I, 457 ff.). Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden II, 79—84. Schröder, Satzungen und Gebräuche S. 309 f. 315—317. 323—330. Winer RWB. I, 398. Arnold, Art. „Mahlzeiten der Hebräer" in Herzogs Real-Enz. VIII, 688 f. (2. Aufl. IX, 202). Benzinger ebendas. 3. Aufl. XII, 78. *Dembitz*, Art. „*Grace at meals*" in: *The Jewish Encyclopedia* VI, 61 f. von der Goltz, Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche (Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack N. F. XIV, 2b) 1905, S. 5—13 [hier über das jüdische Tischgebet].

92) *Berachoth* VI, 1—3.

93) *Berachoth* VI, 5.

94) *Berachoth* VI, 7.

Granatäpfel gegessen, so spricht er danach drei Segen. Dies ist die Meinung des R. Gamaliel. Die Gelehrten sagen: Einen Segen dreierlei Inhaltes" [95]. „Bei wieviel Speise ist förmliche Vorbereitung zum Dankgebet erforderlich? Bei der Größe einer Olive. R. Jehuda sagt: eines Eies" [96]. „Hat einer gespeiset und vergessen, den Tischsegen zu sprechen, so muß er nach der Schule Schammais zurückkehren an seinen Ort und den Segen sprechen; die Schule Hillels erlaubt, daß er den Segen da spreche, wo er sich dessen erinnert. Bis wie lange ist man zum Segen verpflichtet? Bis die Speise im Magen verdaut ist" [97].

Wo das Gebet in solcher Weise unter die gesetzliche Formel gebannt war, mußte es notwendig zu einem äußern Werkdienst erstarren. Was half es, daß die Gebete selbst schön und gehaltreich waren (wie man dies namentlich vom Schmone-Esre wird zugeben müssen), wenn sie doch nur darum gebetet wurden, damit man „der Pflicht genüge"? Was half es, daß R. Elieser erklärte: „Wer sein Gebet zur festgestellten Pflicht (קֶבַע) macht, dessen Gebet ist kein andächtiges Flehen" [98], wenn doch er selbst daran mitarbeitete, es zu ersterer zu machen? Ist schon die gesetzliche Behandlung des sittlichen Lebens überhaupt vom Übel, so ist sie es beim Gebete, dieser zartesten Blüte des innersten Gemütslebens, doppelt und dreifach. Nur die notwendige Konsequenz einer solchen Behandlungsweise war es, daß man schließlich dahin kam, das Gebet zum Dienst der Eitelkeit herabzuwürdigen (*Matth.* 6, 5) und es als Deckmantel innerer Unlauterkeit zu mißbrauchen (*Mt.* 15, 7 f. *Mc.* 7, 6. 12, 40. *Luc.* 20, 47).

Ein weiterer Punkt, in welchem die ganze Veräußerlichung des religiösen Lebens sehr scharf zutage tritt, ist endlich auch das Fasten. Daß die Pharisäer viel fasteten und großen Wert darauf legten, wissen wir im allgemeinen aus den Evangelien (*Mt.* 9, 14. *Mc.* 2, 18. *Luc.* 5, 33). Es gab zwar nur wenige durch den Kalender fixierte öffentliche Fasttage [99]. Aber nicht selten wurden außerordentliche öffentliche Fasttage angesetzt wegen allgemeiner Kalamitäten, namentlich wegen Ausbleibens des Regens im Herbste. Diese Fasttage | wurden stets auf den zweiten und fünften Wochentag (Montag und Donnerstag) verlegt und zwar so, daß stets mit dem zweiten Wochentag begonnen wurde; so daß also ein drei-

95) *Berachoth* VI, 8.
96) *Berachoth* VII, 2.
97) *Berachoth* VIII, 7.
98) *Berachoth* IV, 4. Vgl. *Aboth* II, 13.
99) Vgl. hierüber Dalman in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. VII, S. 16 f. (im Artikel „Gottesdienst, synagogaler").

tägiges Fasten auf den 2., 5., 2. Wochentag (Montag, Donnerstag, Montag) fiel, bei sechstägigem dann mit dem 5., 2., 5. fortgefahren wurde usw.[100]. Neben diesen allgemein verordneten Fasten, welchen jeder sich unterziehen mußte, wurde aber auch aus freien Stücken viel gefastet; und die Strengsten gingen sogar so weit, daß sie das ganze Jahr hindurch an den beiden genannten Wochentagen fasteten[101]. — Je nach der Strenge des Fastens war die äußere Haltung dabei eine verschiedene. Beim geringsten Grade pflegte man sich noch zu waschen und zu salben; beim strengeren wurde beides unterlassen; und beim strengsten enthielt man sich aller irgendwie erfreulichen Handlungen, selbst des gegenseitigen Grüßens[102]. Überhaupt war es beliebt, das Fasten in möglichst augenfälliger Weise zu üben, um damit seinen frommen Eifer zur Schau zu tragen (*Mt.* 6, 16). Aber das Schlimmste war die Grundanschauung, von der man bei alledem ausging. Man meinte durch solche Selbstqual eine Pression auf Gott auszuüben, um ihm seine Gnadenerweisungen, wenn er damit zurückhielt, gleichsam abzuzwingen. Je länger im Herbste der Regen ausblieb, desto verschärfter wurde das Fasten. Wenn der 17. Marcheschwan eintrat, ohne daß Regen gefallen war, so begannen einzelne drei Fasttage zu halten. Trat der Neumond des Kislev ein, ohne daß Regen gefallen war, so verfügte man drei allgemeine Fasttage. War nach Ablauf dieser noch kein Regen gefallen, so wurden drei weitere Fasttage verfügt,

---

100) *Taanith* II, 9. — Vgl. *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* (*ed. Bryennios* 1883) *c.* 8: *Αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν· νηστεύουσι γὰρ δευτέρᾳ σαββάτων καὶ πέμπτῃ· ὑμεῖς δὲ νηστεύσατε τετράδα καὶ παρασκευήν*. — Dasselbe fast wörtlich auch *Const. apost.* VII, 23. — *Epiphan. haer.* 16, 1 (*ed. Petav. p.* 34): *ἐνήστευον δὶς τοῦ σαββάτου, δευτέραν καὶ πέμπτην*. — *Josephi Hypomnesticum c.* 145 (bei *Fabricius, Cod. pseudepigr. Vet. Test. t.* II, Anhang). — Verboten war das Fasten nicht nur am Sabbath, sondern auch am Tage vor Sabbath (*Judith* 8, 6). Über die Pflicht des Wohllebens am Sabbath s. oben S. 554 Anm. 19. — Über die Gebete an den Fasttagen s. *Isr. Lévi, Revue des études juives t.* XLVII, 1903, *p.* 161—167.

101) *Ev. Luc.* 18, 12; vgl. *Taanith fol.* 12a (bei Lightfoot und Wetstein zu *Luc.* 18, 12): יחיד שקיבל עליו שני וחמישי ושני של כל שנה. „Ein einzelner, der es auf sich nimmt am zweiten und fünften und zweiten Tage während des ganzen Jahres etc". — Die weitverbreitete Meinung, daß alle Pharisäer die beiden Fasttage während des ganzen Jahres beobachtet hätten, ist hiernach nicht richtig.

102) *Taanith* I, 4—7; in allen Punkten bestätigt durch *Matth.* 6, 16—18 (wo die bildliche Fassung der von Jesu gegebenen Weisung nicht, wie Meyer meint, selbstverständlich, sondern grundverkehrt ist. Jesus will sagen, man solle das Fasten nicht äußerlich kund geben, also auch das gewöhnliche Waschen und Salben nicht unterlassen). Vgl. auch *Daniel* 10, 3. *Joma* VIII, 1.

und zwar mit einigen Verschärfungen. Waren auch diese ohne Regen vorübergegangen, so wurden noch sieben allgemeine Fasttage veranstaltet, abermals mit neuen Verschärfungen[103].

V.

Die bisherigen Beispiele werden es hinreichend zur Anschauung gebracht haben, in welcher Weise das sittliche und religiöse Leben vom juristischen Gesichtspunkte aus aufgefaßt und geregelt wurde. In allen Fragen kam es überall nur darauf an, festzustellen, was Rechtens ist, und zwar mit möglichster Sorgfalt, damit das handelnde Subjekt für jeden einzelnen Fall eine sichere Direktive habe. Mit einem Worte: Ethik und Theologie löst sich auf in Jurisprudenz. Welche übeln Folgen diese äußerliche Auffassung für die Praxis des Lebens hatte, liegt deutlich zutage. Und sie mußte notwendig solche Folgen haben. Selbst in dem günstigsten Falle, daß die juristische Kasuistik im ganzen sich in sittlich korrekten Bahnen bewegte, war sie eben selbst schon eine Vergiftung des sittlichen Prinzipes und mußte lähmend und erstarrend auf den frischen Pulsschlag des sittlichen Lebens wirken. Aber dieser günstige Fall trat keineswegs ein. Sobald einmal die Frage so gestellt war: „Was habe ich zu tun, um dem Gesetz zu genügen", lag die Versuchung zu nahe, daß man vor allem eben darauf ausging, mit dem Gesetzesbuchstaben sich abzufinden, auch auf Kosten der wahren Anforderungen der Sittlichkeit, ja der eigenen Intentionen des Gesetzes.

Ein ziemlich harmloses und in seiner Harmlosigkeit komisches Beispiel dafür, wie man mit ausgesuchtem Scharfsinn Mittel und Wege fand, das Gesetz gleichzeitig zu umgehen und doch zu erfüllen, sind die Bestimmungen über den sogenannten *Erub*. Es war, wie wir wissen, unter anderm verboten, am Sabbath einen Gegenstand aus einem Bereiche (רְשׁוּת) in einen andern zu tragen. Dies hätte nun die unbequeme Folge gehabt, daß man am Sabbath fast alle Freiheit der Bewegung verloren hätte, denn der Begriff des רְשׁוּת (oder genauer des רְשׁוּת הַיָּחִיד, des Privatbereiches) war ein sehr enger. Wenn es nun aber gelang, diesen Begriff zu erweitern und möglichst große „Bereiche" herzustellen, so war ja dem Übel aufs glücklichste abgeholfen. Das nächste Mittel, das man zur Erreichung dieses Zieles ergriff, war die sogenannte Vermischung

103) *Taanith* I, 4—6. — Jüdische Urteile über den Wert des Fastens s. bei Leop. Löw, Gesammelte Schriften I, 1889, S. 107 ff.

der Höfe (עֵרוּב חֲצֵרוֹת), d. h. die Verbindung mehrerer in einem Hofe stehender Häuser (deren jedes ein רְשׁוּת הַיָּחִיד bildet) zu einem רְשׁוּת הַיָּחִיד. Eine solche Verbindung ward dadurch bewerkstelligt, daß „sämtliche Bewohner vor Sabbath oder einem Festtage etwas Speise zusammenlegten und solche an einen bestimmten Ort hinsetzten, um damit zu bezeichnen, daß sie den ganzen Hof mit allen Wohnungen darin als ein gemeinschaftliches Ganzes betrachteten. Dadurch ward es sämtlichen Bewohnern gestattet, innerhalb dieses Bereiches am Feiertage ein- und auszutragen“ [104]. Natürlich wurde nun auch mit großer Gewissenhaftigkeit festgestellt, welche Speisen zu diesem *Erub* verwendet werden dürfen und wieviel Speise nötig und was überhaupt dabei zu beobachten ist, wie in der Mischna des langen und breiten zu lesen ist [105]. — Sehr viel war aber mit dieser Verbindung der Höfe noch nicht gewonnen. Man verfiel daher noch auf ein anderes, jenes erste ergänzendes Mittel, das weit ergiebiger war, nämlich „die Verbindung des Eingangs“ (עֵרוּב מָבוֹי), d. h. die Sperrung einer engen Gasse oder eines von drei Seiten umgebenen Raumes mittelst eines Querbalkens, eines Drahtes oder eines Strickes, wodurch beide רְשׁוּת הַיָּחִיד werden (also Räume, innerhalb deren das Hin- und Hertragen von Gegenständen gestattet ist). Auch hier wird sorgfältig erörtert, wie hoch und wie breit die Öffnungen sein dürfen, um deren Verschließung es sich handelt; und wie die Verschlußmittel, die Balken und Stricke, beschaffen sein müssen: wie stark und wie breit usw. [106].

Außer dem Tragen von einem Bereich in den andern war auch das Gehen auf eine Entfernung von mehr als 2000 Ellen am Sabbath verboten. Auch hierfür wurde durch ein ähnliches Mittel Erleichterung geschaffen: durch die „Vermischung der Grenzen“ (עֵרוּב תְּחוּמִין). Wer nämlich am Sabbath weiter als 2000 Ellen zu gehen wünschte, brauchte nur vor Eintritt des Sabbath innerhalb dieser Grenze irgendwo (also etwa an deren Endpunkt) Speise für zwei Mahlzeiten niederzulegen. Er erklärte damit gleichsam, daß hier sein Aufenthaltsort sein werde, und durfte nun am Sabbath nicht nur von seinem faktischen Aufenthaltsorte bis zu diesem rechtlichen | Aufenthaltsorte 2000 Ellen weit gehen, sondern auch von da an noch 2000 Ellen weiter [107]. Ja es war nicht einmal in allen

---

104) Josts Einleitung zum Traktat *Erubin*. Vgl. Bodenschatz, Kirchliche Verfassung II, 134 ff. Schröder, Satzungen und Gebräuche S. 64 f.

105) *Erubin* VI—VII.

106) *Erubin* I, 1 ff. VII, 6 ff.

107) Josts Einleitung zum Traktat *Erubin*. Die näheren Bestimmungen *Erubin* III. IV. VIII.

Fällen diese umständliche Vorbereitung nötig. Wenn z. B. jemand bei Sabbathanbruch unterwegs war, und er sah auf eine Entfernung von 2000 Ellen einen Baum oder eine Steinmauer, so konnte er dies für seinen Sabbathsitz erklären und durfte dann nicht nur bis zu dem Baume oder der Mauer 2000 Ellen gehen, sondern von da noch 2000 Ellen weiter. Nur mußte er freilich gründlich zu Werke gehen und sagen: „Mein Sabbathsitz sei an dessen Stamme" (שְׁבִיתָתִי בְעִקָּרוֹ). Denn wenn er nur sagte: „Mein Sabbathsitz sei darunter" (שְׁבִיתָתִי תַּחְתָּיו), so galt dies nicht, weil es zu allgemein und unbestimmt war[108].

So unschuldig diese Spielereien an sich auch sein mögen: sie zeigen jedenfalls in erschreckender Weise, daß der sittliche Gesichtspunkt vollständig durch den formal-gesetzlichen verdrängt ist; daß man nur dem Gesetzesbuchstaben gerecht zu werden suchte, selbst mit Umgehung von dessen eigenem Sinne.

Diese Verschiebung des richtigen Gesichtspunktes führte notwendig auch in wichtigeren Fragen, als die eben berührten waren, zu Resultaten, welche mit einer sittlichen Auffassung der Dinge direkt im Widerspruche stehen. Bekannt ist der Weheruf Jesu über die Schriftgelehrten, die mit dem Eide ihr leichtfertiges Spiel treiben, indem sie sagen: „Wer da schwöret bei dem Tempel, das bedeutet nichts; wer aber schwöret bei dem Golde des Tempels, der ist gebunden. Und wer da schwöret bei dem Altar, das bedeutet nichts; wer aber schwöret bei dem Opfer, das auf dem Altar ist, der ist gebunden" (*Matth.* 23, 16. 18)[109]. Bekannt ist ferner die laxe Auslegung der Bestimmung über die Ehescheidung *Deut.* 24, 1: daß der Mann die Frau entlassen dürfe, wenn er etwas Schändliches (עֶרְוַת דָּבָר) an ihr bemerkt habe. Nur die Schule Schammais ließ den Worten ihren eigentlichen Sinn. Die Schule Hillels deutete sie dahin um: Wenn sie ihm auch nur die | Speise verderbt hat. Und nach R. Akiba vollends war dem Manne die Entlassung der Frau gestattet, wenn er auch nur eine andere

---

108) *Erubin* IV, 7.

109) Vgl. *Schebuoth* IV, 13: Wer schwört „bei Himmel und Erde", der ist, wenn er falsch geschworen, nicht des Meineides schuldig. — S. überh. *Schebuoth* IV, 3 ff. Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden II, 354—386. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums S. 611—631. Winer RWB. Art. „Eid". — Auch Maimonides sagt, ein Schwur bei Himmel und Erde sei kein Schwur. S. die Stelle bei *Lightfoot*, *Horae hebr.* zu *Matth.* 5, 33 (*Opp.* II, 293), *Schoettgen*, *Horae hebr.* I, 40. — Über Philos Lehre vom Eid s. Löw, Ges. Schriften I, 1889, S. 213—221.

schöner fand als sie[110]. — Die Reinigungsgesetze gaben Veranlassung, das Gebiet des geschlechtlichen Lebens in einer Weise zu behandeln, welche viel Ähnlichkeit hat mit der schlüpfrigen Kasuistik der Jesuiten: ein schlagender Beweis, wie die kasuistische Methode als solche mit innerer Notwendigkeit auf diese Irrwege führt[111]. Auch noch in einem andern Punkte zeigt sich eine auffallende Parallele mit dem Jesuitismus, nämlich in der Hintansetzung der Pietätspflichten, z. B. gegen Vater und Mutter, hinter vermeintliche religiöse Verpflichtungen. „Wenn ein Mensch zu Vater oder Mutter gesagt hat: Geopfert sei, was immer du von mir als Nutzen haben könntest, so gestattet ihr ihm nicht mehr, etwas für Vater oder Mutter zu tun“ (*Marc.* 7, 11—12, vgl. *Matth.* 15, 5) — so wirft Jesus den Pharisäern vor; und in der Mischna heißt es wenigstens im allgemeinen, daß ein übernommenes Gelübde nicht „wegen der den Eltern schuldigen Ehrfurcht“ (בכבוד אביו ואמו) rückgängig gemacht werden könne[112]. Die ganz äußerlich und formal aufgefaßte religiöse Verpflichtung steht also höher als die höchste Pietätspflicht.

Es ist nach alledem nur zu sehr begründet, wenn Jesus seinen Zeitgenossen ein Mückenseigen und Kameleverschlucken vorwirft (*Mt.* 23, 24), und ihnen die schwere Anklage ins Gesicht schleudert, daß sie die Becher und Schüsseln auswendig rein halten, aber inwendig voll Raub und Unmäßigkeit seien (*Mt.* 23, 25. *Luc.* 11, 39).

---

110) *Gittin* IX, 10. Vgl. *Matth.* 19, 3. Überhaupt über diese Abschwächungen: Keim, Geschichte Jesu II, 248 ff.

111) Vgl. die Traktate *Nidda* und *Sabim*. — *Hieronymus*, *Epist.* 121 *ad Algasiam*, *quaest.* X (*opp. ed. Vallarsi* I, 884): *dicam tamen unum in ignominiam gentis inimicae. Praepositos habent synagogis sapientissimos quosque foedo operi delegatos, ut sanguinem virginis sive menstruatae mundum vel immundum, si oculis discernere non potuerint, gustu probent.*

112) *Nedarim* IX, 1. Nur R. Elieser will ganz allgemein gestatten, daß ein Gelübde „wegen der den Eltern schuldigen Ehrfurcht“ rückgängig gemacht werde; die Majorität der Gelehrten gestattet dies nur „in einer Sache zwischen ihm und seinen Eltern“ (בדבר שבינו לבין אביו ואמו), d. h. nur wenn das Gelübde ausdrücklich zum Nachteil der Eltern gemacht worden ist. Insofern geht also die von Jesus getadelte Praxis über das in der Mischna kodifizierte Recht hinaus. Vgl. bes. die korrekte Darstellung bei Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien S. 184—186. Noch eingehender handelt über die Sache Wünsche, Vierteljahrsschr. für Bibelkunde II, 2, 1904, S. 133—151 (in der oben Anm. 75 genannten Abhandlung). Im allgemeinen auch: Oehler-Delitzsch, Art. „Gelübde bei den Hebräern“ in Herzogs Real-Enz. 2. Aufl. V, 40—43. *Edersheim*, *The life and times of Jesus the Messiah* (1884) II, 17 *sqq.* Buhl, Art. „Gelübde im Alten Testament“ in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. VI, 485—487. *Oort*, *De verbintenissen met „Korban“* (*Theol. Tijdschrift* 1903, S. 289—314). *Hart*, *Corban* (*Jewish Quarterly Review* XIX, 1907, *p.* 615—650).

Gleich übertünchten Gräbern, welche auswendig zwar an|mutig erscheinen, aber inwendig voller Totenbeine und alles Unflates sind, scheinen auch sie von außen vor den Menschen gerecht, aber inwendig sind sie voller Heuchelei und Untugend (*Mt.* 23, 27—28. *Luc.* 11, 44). Indessen wäre es unbillig, in solchen, wie immer auch begründeten, Strafworten eine allseitige Charakteristik der ganzen Zeit zu finden. Die Gerechtigkeit erfordert es, hier nicht unerwähnt zu lassen, daß uns von den Gelehrten jener Zeit doch auch manch schönes Wort aufbewahrt ist, welches den Beweis liefert, daß unter dem Wuste der halachischen Diskussionen nicht alles sittliche Urteil erstickt war. Wir erinnern etwa an die schon erwähnte Mahnung des Antigonus von Socho, daß man den Knechten gleichen solle, welche ohne Rücksicht auf Lohn Dienste leisten [113], oder an die des R. Elieser: das Gebet nicht zur festgestellten Pflicht zu machen [114]. Ein Wahlspruch Hillels war es: Richte deinen Nächsten nicht, bis du an seine Stelle gekommen [115]. R. Elieser ben Hyrkanos sagte: Deines Nächsten Ehre sei dir so wert als die deinige [116]. R. Jose ha-Kohen sagte: Deines Nächsten Vermögen sei dir teuer wie dein eigenes. Derselbe sagte: Tue alle deine Handlungen im Namen Gottes [117]. R. Juda ben Tema sagte: Sei mutig wie ein Leopard, leicht wie ein Adler, schnell wie ein Hirsch und stark wie ein Löwe, den Willen deines Vaters im Himmel zu tun [118].

113) *Aboth* I, 3.
114) *Berachoth* IV, 4. Vgl. *Aboth* II, 13.
115) *Aboth* II, 4.
116) *Aboth* II, 10.
117) *Aboth* II, 12.
118) *Aboth* V, 20. — Vgl. Saalschütz, Archäologie der Hebräer I, 247 ff. — Eine Anzahl von talmudischen Parallelen zu Aussprüchen Christi hat Weiß (Zur Geschichte der jüdischen Tradition Bd. I, 1871) zusammengestellt; hieraus in deutscher Übersetzung mitgeteilt von Weber in Delitzsch's „Saat auf Hoffnung“ Jahrg. 1872, S. 89 ff. Ähnlich: Duschak, Die Moral der Evangelien und des Talmud, Brünn 1877. — Durch einseitige Zusammenstellung und einseitige Beleuchtung dieses Materiales gelingt es modernen jüdischen Gelehrten immer wieder, Lichtbilder herzustellen, die der wirklichen Geschichte nicht entsprechen, vgl. z. B. Güdemann, Nächstenliebe, ein Beitrag zur Erklärung des Matthäus-Evangeliums, 1890. Eschelbacher, Die Vorlesungen A. Harnacks über das Wesen des Christenthums (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 1902—1903). Perles, Boussets Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 1903. Güdemann, Das Judenthum im neutestamentlichen Zeitalter in christlicher Darstellung (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 1903, S. 38—53, 120—136, 231—249). Elbogen, Die Religionsanschauungen der Pharisäer, 1904. Eschelbacher, Das Judentum und das Wesen des Christentums, 1905.

Wenn wir aber von solchen einzelnen Lichtblicken und ebenso von den tieferen Schatten, welche den Gegensatz hierzu bilden, absehen, so können wir die Gesamtrichtung des Judentums jener Zeit nicht besser charakterisieren, als mit den Worten des Apostels: Sie haben einen Eifer um Gott, aber in Unverstand (*Rom.* 10, 2). Es war eine furchtbare Last, welche die falsche Gesetzlichkeit auf die Schultern des Volkes geladen hatte. „Schwere und unerträgliche Bürden legen sie den Menschen auf den Hals" (*Mt.* 23, 4. *Luc.* 11, 46). Nichts war der freien Persönlichkeit anheimgegeben; alles unter den Zwang des Buchstabens gestellt. Bei jeder Regung und Bewegung | mußte der gesetzeseifrige Israelite sich fragen: Was ist geboten? Auf Schritt und Tritt, bei der Arbeit des Berufes, beim Gebet, bei der Mahlzeit, zu Hause und unterwegs, vom frühen Morgen bis zum späten Abend, von der Jugend bis zum Alter folgte ihm die zwingende, tote und ertötende Formel. Ein gesundes sittliches Leben konnte unter solcher Last nicht gedeihen. Überall wurde, statt aus innern Impulsen gehandelt, vielmehr äußerlich gemessen und abgewogen. Für den, der es ernst nahm, war das Leben eine stete Qual. Denn jeden Augenblick war er in Gefahr, das Gesetz zu übertreten; und da so viel an der äußern Form hing, war er oft im ungewissen, ob er dem Gesetze wirklich genügt habe. Andererseits war für den, der es in der Kenntnis und Handhabung des Gesetzes zur Meisterschaft gebracht hatte, Hochmut und Dünkel fast unvermeidlich. Er konnte sich ja sagen, daß er der Pflicht genügt, daß er nichts versäumt, daß er alle Gerechtigkeit erfüllt habe. Aber um so gewisser ist, daß diese Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer (*Mt.* 5, 20), die mit hochmütigem Danke gegen Gott auf die Sünder herabsah (*Luc.* 18, 9—14) und pomphaft mit ihren Werken vor den Augen der Welt prahlte (*Mt.* 6, 2. 23, 5), nicht die wahre und Gott wohlgefällige ist.

---

§ 29. Die messianische Hoffnung.

Literatur[1]:

Schöttgen, *Horae Hebraicae et Talmudicae. Tom.* II. *De Messia* 1742. (Ein Werk von eminenter Gelehrsamkeit, aber ganz von dem Streben beherrscht, die Rabbinen zu christlichen Theologen zu machen. Selbst die Lehre von der *communicatio idiomatum* wird aus rabbinischen Schriften erwiesen).

---

1) Die ältere Literatur s. bei Hase, Leben Jesu § 34. De Wette, Biblische Dogmatik (3. Aufl.) S. 163. Bretschneider, Systematische Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe (4. Aufl. 1841) S. 553 ff.

Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden (4 Tle. 1748—1749) III, 181—216.

Bertholdt, Christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate in compendium redacta observationibusque illustrata. Erlangae 1811.

Moraht, De iis, quae ad cognoscendam Judaeorum Palaestinensium, qui Jesu tempore vivebant, Christologiam evangelia nobis exhibeant, deque locis messianis in illis allegatis. Gotting. 1828.

De Wette, Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testaments (3. Aufl. 1831) S. 159—179. — Ders., *Commentatio de morte Jesu Christi expiatoria* (*Opuscula theologica*, 1830, *p.* 1—148).

Von Cölln, Biblische Theologie Bd. I (1836) S. 479—511. |

Mack, Die messianischen Erwartungen und Ansichten der Zeitgenossen Jesu (Tüb. Theol. Quartalschr. 1836, S. 3—56. 193—226).

Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils (auch unter dem Titel: Gesch. des Urchristenthums Bd. 1—2, 1838) II, 195—444.

Bauer (Bruno), Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker Bd. I, 1841, S. 391—416.

Zeller, Über die Behauptung, daß das vorchristliche Judenthum noch keine messianische Dogmatik gehabt habe (Theol. Jahrbücher 1843, S. 35—52).

Hellwag, Theol. Jahrbb. von Baur und Zeller 1848, S. 151—160 (in der Abhandlung über: Die Vorstellung von der Präexistenz Christi in der ältesten Kirche).

Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Jena 1857.

Oehler, Art. „Messias" in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. Bd. IX (1858), S. 408 ff., bes. 422—441. In der zweiten Aufl. revidiert von Orelli IX, 641 ff.

Colani, Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps, 2. *éd. Strasbourg* 1864, *p.* 1—68.

Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi, Freiburg 1866, S. 391—461.

Ewald, Geschichte des Volkes Israel Bd. V (3. Aufl. 1867) S. 135—160.

Keim, Geschichte Jesu Bd. I, 1867, S. 239—250.

Holtzmann, Die Messiasidee zur Zeit Jesu (Jahrbb. für deutsche Theol. 1867, S. 389—411). — Ders., in Weber und Holtzmanns Gesch. des Volkes Israel (1867) II, 191—211. — Ders., Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie I, 1897, S. 68—85.

Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte Bd. I (2. Aufl. 1873) S. 165—176.

Weiffenbach, Quae Jesu in regno coelesti dignitas sit synopticorum sententia exponitur (*Gissae* 1868) *p.* 47—62.

Ebrard, Wissenschaftl. Kritik der evangelischen Geschichte (3. Aufl. 1868) S. 835—849.

Wittichen, Die Idee des Reiches Gottes, dritter Beitrag zur biblischen Theologie insbesondere der synoptischen Reden Jesu (Göttingen 1872) S. 105—165.

Anger, Vorlesungen über die Geschichte der messianischen Idee, herausgeg. von Krenkel (Berlin 1873) S. 78—91.

Castelli, Il Messia secondo gli Ebrei, Firenze 1874 (358 S.). — Ders., *The future live in rabbinical literature* (*Jewish Quarterly Review* I, 1889, *p.* 314—352).

Vernes, Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien. Paris 1874 (294 S.).

Stähelin, Jahrbb. für deutsche Theologie 1874, S. 199—218 (in der Abhandlung: Zur paulinischen Eschatologie).

Schönefeld, Über die messianische Hoffnung von 200 vor Christo bis gegen 50 nach Christo. Jena 1874.

Drummond, The Jewish Messiah, a critical history of the messianic idea among the Jews from the rise of the Maccabees to the closing of the Talmud. London 1877 (395 S.).

Stapfer, Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ (2. *éd.* 1878) *p.* 111—132. |

Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt (Leipzig 1880) S. 322—386. 2. Aufl. unter dem Titel: Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften 1897, S. 336—405.

Reuß, Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments (1881) § 555—556.

Hamburger, Real-Enzyklopädie für Bibel und Talmud, II. Abt. (1883) Artikel: Messianische Leidenszeit, Messias, Messiasleiden, Messias Sohn Joseph, Messiaszeit (S. 735—779). Vgl auch: Armilus, Belebung der Toten, Ewiges Leben, Lohn und Strafe, Paradies, Vergeltung, Zukunftsmahl. — Ders., Suppl. II, 1891, S. 107—136. Art. „Messianische Bibelstellen".

Edersheim, The life and times of Jesus the Messiah (2. *ed.* 1884) I, 160—179. II, 434 *sqq.* 710—741.

Stanton, The Jewish and the Christian Messiah, 1886 (Theol. Litztg. 1887, 99).

Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, 2. Aufl. 1892. 3. Aufl. 1. Hälfte unter dem Titel: Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums, 1903.

Stade, Die messianische Hoffnung im Psalter (Zeitschr. für Theologie und Kirche II, 1892, S. 369—413).

Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte. 1894, S. 163—168. 2. Aufl. 1895, S. 198—204. 4. Ausg. 1901, S. 206—212 (Kap. XV, 1).

Schultz, Alttestamentliche Theologie 5. Aufl. 1896, S. 574—643.

Briggs, The Messiah of the Gospels, New York 1894. Ders., *The Messiah of the Apostles, New York* 1895 (Theol. Litztg. 1896, 570).

Charles, Artikel *Eschatology of the apocryphal and apocalyptic Literature* in *Hastings' Dictionary of the Bible* I, 1898, *p.* 741—749. Ders., Artikel *Eschatology* in: *Encyclopaedia Biblica* II, 1901, *col.* 1335—1390.

Charles, A critical history of the doctrine of a future life in Israel, in Judaism and in Christianity, London 1899 (428 *p.*). Vgl. Theol. Litztg. 1900, 167—171.

Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim, 1. Teil, 1899 (165 S.) [nützlich als erste Einführung in den Stoff].

Geisendorf, L'avènement du roi messianique d'après l'apocalyptique juive et les évangiles synoptiques. Thèse, Cahors 1900 (256 *p.*) [über die jüdische Erwartung: *p.* 63—100].

Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter 1903, S. 195—290. 2. Aufl. 1906, S. 233—346.

Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903 (412 S.).

Orelli, Art. „Messias" in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. Bd. XII, 1903, S. 723—739.

Schiefer, Der Christus in der jüdischen Dichtung (Neue kirchliche Zeitschr. 1903, S. 843—884).

Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie 1903, S. 97—173.

Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten kritisch untersucht und im Rahmen der Zeitgeschichte dargestellt. 1904; vorher als Heidelberger Dissert. 1903 (119 S.).

Lagrange, Notes sur le Messianisme au temps de Jésus (*Revue biblique* 1905, *p.* 481—514).

Rabinsohn, Le Messianisme dans le Talmud et les Midraschim, Paris 1907 (108 *p.*).

Couard, Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen (1907) S. 189—244.

In dem religiösen Ideenkreis des jüdischen Volkes in unserer Zeit kann man zwei Gruppen unterscheiden: 1) die allgemeinen religiösen Ideen, welche sich auf das Verhältnis des Menschen und der Welt zu Gott überhaupt beziehen, und 2) die spezifisch israelitischen Ideen, welche das Verhältnis des jüdischen Volkes zu Jahve als dem Gott Israels zum Gegenstande haben. Die letzteren sind die eigentlich durchschlagenden; sie bilden das Zentrum, um welches jene anderen gruppiert, und auf welches dieselben bezogen werden. Diese spezifisch israelitischen Ideen haben aber in der späteren Zeit wieder ihre besondere Färbung erhalten durch die gesetzliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Jahve und Israel. Der Gedanke, daß Gott dieses eine Volk zu seinem Eigentum erkoren hat und ihm darum ausschließlich seine Wohltaten spendet, wird nun ergänzt durch den anderen, daß er ihm auch ein Gesetz gegeben hat, und sich dabei verpflichtet hat, ihm seine Wohltaten unter der Voraussetzung zu spenden, daß es dieses Gesetz beobachtet. Den Kern des religiösen Bewußtseins bildet also jetzt der Satz, daß Gott dem Volke Israel viele Gebote und Satzungen gegeben hat, um ihm viel Verdienst zu verschaffen[2]. Eine sehr einfache Beobachtung zeigte jedoch, daß dieser Lohn in der empirischen Gegenwart weder dem Volke als ganzem noch dem Einzelnen in dem zu erwartenden Maße zuteil werde. Je intensiver demnach jener Gedanke das Bewußtsein des Volkes wie des Einzelnen durchdrang, um so mehr mußte sich der Blick auf die Zukunft richten, und zwar dies wieder um so lebhafter, je schlimmer die Gegenwart beschaffen war. Man darf daher sagen, daß in der späteren Zeit das religiöse Bewußtsein sich konzentriert um die Zukunftshoffnung. Die zu erwartende bessere Zukunft ist der eigentliche Zielpunkt, auf welchen alle anderen religiösen Ideen teleologisch bezogen werden. Wie das Tun des Israeliten wesentlich Gesetzesbeobachtung ist,

2) *Makkoth* III, 16; vgl. oben S. 547.

so ist sein Glaube wesentlich Glaube an eine bessere Zukunft. Um beide Pole bewegt sich, wie schon oben (S. 547 f.) bemerkt, das religiöse Leben des jüdischen Volkes in unserer Zeit. Man eifert für das Gesetz, um dereinst des Lohnes teilhaftig zu werden. — Diese zentrale Stellung der Zukunftshoffnung in dem religiösen Bewußtsein Israels rechtfertigt es, daß wir auf sie speziell hier noch unsere Aufmerksamkeit richten.

I. Verhältnis zur älteren messianischen Hoffnung.

Die Hoffnung auf eine bessere Zukunft ist schon bei den alttestamentlichen Propheten ein wesentliches Moment ihres religiösen Bewußtseins. Sie ist dem Volke auch später nie ganz verloren gegangen, wenn sie auch nicht immer so lebendig war, wie es dann etwa seit der makkabäischen Erhebung in steigendem Maße wieder der Fall war. Im Laufe der Zeit hat aber diese Zukunftshoffnung doch sehr mannnigfache Wandlungen erfahren. Auf dem Gebiete des Glaubens war ja die Freiheit der Bewegung eine viel größere als auf dem Gebiete des Tuns. Während die gesetzlichen Vorschriften bis in ihr kleinstes Detail hinein verbindlich waren und darum unverändert von einer Generation der anderen überliefert werden mußten, war dem Glauben wenigstens ein relativ freierer Spielraum gestattet: sofern nur gewisse Grundlagen festgehalten wurden, konnte das individuelle Bedürfnis sich hier viel freier ergehen (s. oben § 25 III: Halacha und Haggada). So ist denn auch die Zukunftshoffnung in sehr mannigfaltiger Weise ausgestaltet worden. Dabei lassen sich aber doch gewisse gemeinsame Grundlinien beobachten, durch welche im Durchschnitt die spätere messianische Hoffnung sich von der älteren charakteristisch unterscheidet. Die ältere messianische Hoffnung bewegt sich im wesentlichen in dem Rahmen der gegenwärtigen Weltverhältnisse und ist nichts anderes als die Hoffnung auf eine | bessere Zukunft des Volkes. Daß das Volk sittlich geläutert, von allen schlechten Elementen gereinigt werde, daß es unbehelligt und geachtet inmitten der Heidenwelt dastehen werde, indem seine Feinde entweder vernichtet oder zur Anerkennung des Volkes und seines Gottes gezwungen worden sind, daß es von einem gerechten, weisen und mächtigen Könige aus Davids Hause regiert werde, darum auch im Innern Gerechtigkeit, Friede und Freude herrschen werden, ja daß alle natürlichen Übel aufgehoben und ein Zustand ungetrübter Seligkeit eintreten werde: dieses etwa sind die Grundzüge der Zukunftshoffnung der älteren Propheten. Dieses

Bild hat aber in dem Bewußtsein der späteren Zeit, zum Teil schon bei den späteren Propheten, besonders aber in der nachkanonischen Zeit sehr wesentliche Umgestaltungen erfahren.

1) Vor allem hat sich der Blick je länger desto mehr erweitert vom Volk auf die Welt: nicht nur die Zukunft des Volkes, sondern die Zukunft der Welt wird ins Auge gefaßt. Während für die ältere Anschauung die Heidenvölker nur insofern in Betracht kamen, als sie zum Volke Israel in irgendwelcher Beziehung standen, faßt die Erwartung der späteren Zeit immer bestimmter das Geschick aller Menschen, ja der ganzen Welt ins Auge. Das Gericht ist ursprünglich entweder ein Gericht, durch welches Israel geläutert wird, oder ein Gericht, durch welches die Feinde Israels vernichtet werden; später wird es zum Weltgericht, in welchem über das Schicksal aller Menschen und Völker entschieden wird, und zwar entweder durch Gott selbst oder durch seinen Gesalbten, den messianischen König Israels. Das ideale Reich der Zukunft geht nach der älteren Erwartung nicht wesentlich über die empirischen Grenzen des heiligen Landes hinaus; nach der späteren Auffassung umfaßt das Gottesreich der Zukunft die ganze Menschheit, die willig oder gezwungen unter dem Zepter Israels zu einem Weltreiche vereinigt ist. Der Messias ist also Weltrichter und Weltbeherrscher. Ja auch die vernunftlose Kreatur, Himmel und Erde, also die ganze Welt im strengen Sinne werden umgestaltet: die alte vernichtet und eine neue herrliche an ihrer Stelle geschaffen. — Diese Erweiterung der Zukunftsidee ist teilweise schon durch die Erweiterung des politischen Gesichtskreises herbeigeführt. Je mehr die kleinen Einzelstaaten von den großen Weltreichen verschlungen wurden, desto näher lag es, auch das ideale Reich der Zukunft als ein Weltreich sich vorzustellen. Nach dem Untergang des letzten heidnischen Weltreiches nimmt Gott selbst das Zepter in die Hand und begründet ein Weltreich, in welchem er, der himmlische König, regiert durch sein Volk. Aber noch wichtiger als die Erweiterung des politischen Horizontes war für die Entwickelung | der messianischen Idee die Erweiterung des Gottesbegriffes und der Weltanschauung überhaupt. Für die ursprüngliche Anschauung ist Jahve nur der Gott und König Israels. Später wird er immer bestimmter und deutlicher als der Gott und König der Welt aufgefaßt; womit auch wieder zusammenhängt, daß nun auch der Begriff der „Welt" als eines einheitlichen, alles Seiende umfassenden Ganzen immer deutlicher ins Bewußtsein tritt. Wesentlich durch diese Erweiterung des religiösen Bewußtseins überhaupt ist es bedingt, daß auch die Zukunftserwartung sich immer universeller gestaltet.

2) Mit dieser Erweiterung der Zukunftserwartung geht aber auf der andern Seite Hand in Hand eine viel bestimmtere Beziehung derselben auf das Einzelindividuum. Auch dies hängt wieder zusammen mit der Entwickelung des religiösen Bewußtseins überhaupt. Ursprünglich ist Jahve der Gott des Volkes, der das Wohl und Wehe des Volkes mit seiner mächtigen Hand leitet. Auf das Geschick des Einzelnen wird dabei kaum reflektiert. Mit der Vertiefung des religiösen Bewußtseins mußte aber mehr und mehr auch der Einzelne sich als Gegenstand der Fürsorge Gottes fühlen. Jeder Einzelne weiß sein Geschick in Gottes Hand und ist dessen gewiß, daß Gott ihn nicht verläßt. Die Erstarkung dieses individuellen Vorsehungsglaubens hat allmählich auch eine individuelle Gestaltung der Zukunftshoffnung zur Folge gehabt; freilich verhältnismäßig sehr spät: erst bei Daniel ist sie mit Bestimmtheit nachweisbar. Die Form, in der sie sich zunächst äußert, ist die des Auferstehungsglaubens. Indem der fromme Israelite dessen gewiß ist, daß auch sein persönliches und zwar dauerndes und ewiges Heil von Gott gewollt ist, erwartet er, daß er und jeder einzelne Fromme teil haben werde an der zukünftigen Herrlichkeit des Volkes. Wer also vor Verwirklichung derselben vom Tode ergriffen wird, der darf hoffen, daß er dereinst von Gott wieder auferweckt und in das Reich der Herrlichkeit versetzt werden wird. Der Zweck der Auferweckung ist demnach die Teilnahme an der herrlichen Zukunft des Volkes; und der Grund des Auferstehungsglaubens ist das immer kräftiger sich entwickelnde persönliche Heilsinteresse. — Aber nicht nur das Heilsinteresse gestaltet sich individuell, sondern die Reflexion richtet sich überhaupt bestimmter auf das künftige Geschick jedes einzelnen, auch *in malam partem*. Gott führt im Himmel Buch über die Taten jedes Einzelnen, wenigstens jedes Israeliten. Und auf Grund dieser himmlischen Bücher wird dann beim Gericht entschieden: Lohn und Strafe jedem Einzelnen genau nach Verdienst zugemessen. Dies hat dann wieder zur Folge, daß die Erwartung | der Auferstehung sich verallgemeinert: nicht nur die Gerechten, sondern auch die Ungerechten werden auferstehen, um im Gericht ihr Urteil zu empfangen. Doch ist diese Erwartung nie zu allgemeiner Gültigkeit gelangt: vielfach wird doch nur eine Auferstehung der Frommen erwartet. — Endlich aber hat das individuelle Heilsinteresse sich auch nicht mehr begnügt mit der Auferstehung zum Zweck der Teilnahme am messianischen Reiche. Diese wird nicht mehr als die letzte und höchste Seligkeit betrachtet, sondern nach dieser noch eine höhere, ewige, himmlische Seligkeit erwartet: ein absoluter Verklärungszustand im Himmel, wie andererseits auch für

die Gottlosen nicht mehr bloß Ausschluß vom messianischen Reiche, sondern ewige Qual und Pein in der Hölle.

3) Die letzteren Momente hängen nun schon mit einer weiteren Eigentümlichkeit zusammen, durch welche die Zukunftserwartung der späteren Zeit sich von der älteren unterscheidet: sie wird nämlich immer mehr transzendent, immer mehr ins Übernatürliche, Überweltliche umgesetzt. Die ältere Zukunftshoffnung bleibt im Rahmen der gegenwärtigen Weltverhältnisse. Man erwartet eine Vernichtung der Feinde Israels, eine Läuterung des Volkes und eine herrliche Zukunft desselben. So ideal auch diese künftige Seligkeit vorgestellt wird, sie bleibt doch im Rahmen der gegenwärtigen Verhältnisse, die eben nur idealisiert werden. Für die spätere Anschauung werden Gegenwart und Zukunft immer mehr zu reinen Gegensätzen, die Kluft zwischen beiden immer schroffer, die Auffassung immer dualistischer. Mit dem Eintritt der messianischen Zeit beginnt ein neuer Weltlauf, ein neuer עוֹלָם. Dieser künftige Weltlauf (עוֹלָם הַבָּא) ist aber in allen Stücken der reine Gegensatz zu dem gegenwärtigen Weltlauf (עוֹלָם הַזֶּה). Der gegenwärtige steht unter der Herrschaft der widergöttlichen Mächte, des Satans und seiner Engel: er ist darum in Sünde und Übel versunken. Der künftige steht unter der Herrschaft Gottes und seines Gesalbten: in ihm herrscht darum lauter Gerechtigkeit und Seligkeit. Einen Zusammenhang zwischen beiden gibt es kaum. Durch einen wunderbaren Akt Gottes wird der eine vernichtet und der andere ins Dasein gerufen. — So sehr sich diese Anschauung auch an die ältere Vorstellung anlehnt, so ist dabei doch der Gegensatz zwischen Jetzt und Einst viel schärfer gespannt als in der früheren Anschauung. Die letztere sieht weit mehr auch in der Gegenwart schon das gnädige Walten Gottes. Nach der späteren Vorstellung könnte es fast scheinen, als ob Gott für die Gegenwart den satanischen Mächten das Regiment ganz überlassen habe, und erst für die künftige Welt die volle Ausübung seiner Herrschaft sich vorbehalten habe. Dem|gemäß wird auch das künftige Heil immer mehr als rein transzendentes aufgefaßt. Alle Güter der künftigen Welt kommen von oben herab, vom Himmel, wo sie von Ewigkeit her präexistiert haben. Sie sind für die Heiligen dort aufbewahrt als ein „Erbe“, das ihnen dereinst wird zugeteilt werden. Insonderheit existiert dort bereits das vollkommene neue Jerusalem, das in der Vollendungszeit an Stelle des alten auf die Erde herabkommen wird. Ebenso befindet sich aber dort in der Gemeinschaft Gottes bereits der von Gott seit Ewigkeit erwählte vollkommene König Israels, der Messias. Alles Gute und Vollkommene kann eben nur von oben herabkommen, weil alles Irdische in seinem

gegenwärtigen Zustande das reine Widerspiel des Göttlichen ist. Zuletzt greift darum die Zukunftshoffnung überhaupt über das irdische Dasein hinaus. Auch nicht in dem Reich der Herrlichkeit auf der erneuerten Erde wird das letzte Heil gefunden, sondern in einem absoluten Verklärungszustande im Himmel. — Wie das Heil selbst, so wird auch die Art seiner Verwirklichung immer mehr transzendent gedacht. Das Gericht ist ein forensischer Akt, in welchem ohne Vermittelung irdischer Kräfte lediglich durch einen Urteilsspruch Gottes oder seines Gesalbten über das Schicksal der Menschen entschieden wird; und die Vollziehung dieses Urteils erfolgt nur durch übernatürliche Kräfte, durch einen wunderbaren Machtakt Gottes, welcher das Alte vernichtet und die neue Ordnung der Dinge ins Dasein ruft.

Vielleicht sind bei dieser Entwickelung der jüdischen Zukunftshoffnung persische Einflüsse mit im Spiel. Da das jüdische Volk zweihundert Jahre lang unter persischer Herrschaft gestanden hat, liegt die Möglichkeit solcher Einflüsse sehr nahe. In der Angelologie sind sie unverkennbar; in der Eschatologie nicht so deutlich, aber in irgendwelchem Maße doch wahrscheinlich (s. die Literatur hierüber oben S. 413f.). Die Lehre von einer individuellen Vergeltung nach dem Tode und die starke Transzendenz sind für die persische Eschatologie charakteristisch. Eben dieses sind aber Punkte, durch welche die spätere jüdische von der älteren israelitischen Eschatologie sich unterscheidet. So darf man in dieser Allgemeinheit wohl von der Wahrscheinlichkeit persischer Einwirkungen sprechen. Aber sie sind nur allgemeiner Art. Sobald man auf die Einzelheiten achtet, verflüchtigen sich die Parallelen, oder es ist doch, wo sie stärker sind, das höhere Alter der persischen Anschauungen sehr fraglich. Die jüdischen Anschauungen bleiben überall eigenartige und erklären sich von der Basis der alttestamentlichen Anschauungen aus als Umbildungen oder Ergänzungen dieser. Der Parsismus kommt also nur als nebensächlicher, die Entwickelung irgendwie fördernder, nicht als sie beherrschender Faktor in Betracht.

4) Eine wesentlich neue Färbung hat endlich die messianische Hoffnung in der späteren Zeit auch dadurch erhalten, daß sie, wie überhaupt der gesamte religiöse Vorstellungskreis, durch die emsige Arbeit der Schriftgelehrten immer mehr dogmatisiert wurde. An Stelle der frischen religiösen Produktion trat die gelehrte Forschung in den Schriften der Propheten, durch welche das Detail des messianischen Zukunftsbildes dogmatisch festgestellt wurde. Die Aufgabe der Schriftgelehrten war ja freilich zunächst die Feststellung und Bearbeitung des Gesetzes. Aber nach derselben

Methode haben sie dann auch den religiösen Vorstellungskreis, speziell auch die messianischen Erwartungen bearbeitet und im Detail festgestellt. So wurde das poetische Bild zum gelehrten Dogma. Während in den idealen Zukunftsbildern der Propheten die Grenze des eigentlich und bildlich Gemeinten offenbar eine fließende ist, wird von den Schriftgelehrten der späteren Zeit der heilige Text der Propheten beim Wort genommen, das poetische Bild dogmatisch versteift und eben dadurch auch der Charakter des ganzen Zukunftsbildes immer mehr ein äußerlich transzendenter. Es ist aber nicht nur das vorliegende Detail gesammelt | und dogmatisch fixiert worden, sondern durch gelehrte Kombination desselben auch neues Detail gewonnen worden, wie das eben die Art des haggadischen Midrasch ist (s. oben § 25, III). Man brachte, um neue Aufschlüsse zu gewinnen, in scharfsinniger Weise die heterogensten Stellen in Beziehung zueinander und stellte dadurch immer genauer und umfassender das Detail der messianischen Dogmatik fest. Immerhin war dieser gelehrte Stoff ein fließender. Denn wirklich verbindlich, wie das Detail des Gesetzes, ist er nie geworden. Es stand also dem Einzelnen doch frei, bald mehr bald weniger sich davon anzueignen und ihn nach eigener Einsicht zu formen, so daß die messianische Hoffnung stets im Flusse blieb und uns bei den Einzelnen in sehr verschiedener Ausgestaltung entgegentritt.

Überhaupt ist noch zu bemerken, daß die hier charakterisierten Eigentümlichkeiten der späteren messianischen Erwartung keineswegs überall in gleicher Weise sich finden. *Die Herrschaft hat doch auch in der späteren Zeit die alte Hoffnung auf eine herrliche Zukunft des Volkes behalten.* Diese bildet auch in dem Zukunftsbilde der späteren Anschauung die maßgebende Grundlage. Je nachdem aber auf diese Grundlage die charakteristischen Eigentümlichkeiten der späteren Anschauung stärker oder schwächer, so oder so umgestaltend einwirken, wird das alte Bild bald mehr bald weniger, bald in der einen bald in der andern Weise eigentümlich modifiziert und ergänzt. Diese Ergänzungen verhalten sich zu der alten Grundlage nicht selten disparat, so daß durch die mannigfachen Kombinationen Gesamtbilder entstehen, deren einzelne Teile sich im Grunde gegenseitig ausschließen oder doch durch die künstliche Art, wie sie aneinandergefügt werden, ihren verschiedenen Ursprung verraten. Insbesondere gilt dies von der Erwartung eines irdischen Reiches der Herrlichkeit und einer transzendenten ewigen Seligkeit im Himmel, aber auch von den verschiedenen Vorstellungen über das Gericht und über die Person und die Aufgaben des messianischen Königs.

Aber ist überhaupt diese Hoffnung stets im Volke lebendig geblieben? Ist sie nicht mit dem Absterben der alten Prophetie auch selbst abgestorben und erst etwa durch die christliche Bewegung zu neuem Leben erweckt worden? Letzteres ist mehrfach behauptet worden, namentlich sofern es sich um die messianische Idee im engeren Sinne, um die Erwartung eines messianischen Königs handelt. Man meint, diese sei erst durch das Auftreten Jesu Christi wieder angeregt und dadurch auch in den Kreisen des Judentums erst wieder lebendig geworden. In summarischer Weise ist diese Behauptung aufgestellt worden von Bruno Bauer und Volkmar; besonnener und mit besserer Begründung von Holtzmann in seiner Abhandlung vom Jahre 1867 (anders in seiner Neutestamentl. Theologie 1897). Des letzteren Aufstellungen sind etwa diese. Nachdem in den letzten Jahrhunderten vor Christo die messianische Idee fast völlig erloschen war, sei sie auf dem Wege gelehrter Tätigkeit „vermittelst rein literarischer Forschung" rekonstruiert worden. Dieser Prozeß der Neubildung sei zwar zur Zeit Jesu schon im Gange gewesen, habe seinen Abschluß aber erst in der christlichen Zeit und unter teilweisem Einflusse christlicher Ideen | erhalten. Im Volksbewußtsein sei die messianische Idee zur Zeit Christi noch keineswegs lebendig gewesen. Ein wesentlicher Unterschied der späteren schulmäßigen von der früheren prophetischen Messiasidee sei der, daß von den Propheten das Auftreten des Messias erst erwartet werde, nachdem zuvor Gott selbst in einer Entscheidungsschlacht die feindlichen Mächte vernichtet habe, während nach der späteren Dogmatik der Messias erscheine, um Gericht zu halten, und zwar ein Gericht in forensischer Form. Indem wir den letzteren Punkt vorläufig dahingestellt lassen, können wir das Urteil über diese Ansicht dahin zusammenfassen, daß sie zwar entschieden im Rechte ist, wenn sie den schulmäßigen Charakter der späteren Messiasidee betont, im Unrechte aber, wenn sie den letzten Jahrhunderten vor Christo die Messiasidee so gut wie gänzlich abspricht und auch zur Zeit Jesu sie noch nicht ins Volksbewußtsein übergegangen sein läßt. In Wahrheit ist die messianische Idee wohl nie ganz erstorben gewesen, wenigstens nicht in ihrer allgemeineren Form, als Hoffnung auf eine bessere Zukunft des Volkes. Jedenfalls ist sie in den letzten Jahrhunderten vor Christo und namentlich zur Zeit Christi wieder sehr lebendig gewesen, wie gerade der Verlauf der evangelischen Geschichte zeigt: ohne daß Jesus etwas zur Belebung derselben tut, erscheint sie durchweg als im Volke lebendig. Und zwar tritt sie in der Regel auch schon in den letzten Jahrhunderten vor Chr. nicht nur in ihrer allgemeinen Form als Hoffnung auf

eine bessere Zukunft des Volkes auf, sondern auch speziell als Hoffnung auf einen messianischen König. Dies wird erhellen, wenn wir im folgenden 1) die Entwickelung der messianischen Idee in ihrem geschichtlichen Verlaufe darstellen und sodann 2) eine systematische Übersicht der messianischen Dogmatik geben.

II. Geschichtlicher Überblick.

Von tiefgehendem Einfluß auf die Gestaltung der messianischen Idee waren die (zwischen 167—165 vor Chr. entstandenen) Weissagungen des Buches Daniel. In der Zeit der Drangsal (עֵת צָרָה 12, 1), welche durch die wahnsinnigen Maßregeln des Antiochus Epiphanes über Israel hereingebrochen war, weissagt der Prophet die nahe Errettung. Gott selbst wird Gericht halten über die Reiche dieser Welt und wird ihnen die Macht und die Herrschaft nehmen und sie vertilgen und vernichten für immer. Aber „die Heiligen des Höchsten" werden das Reich empfangen und werden es besitzen immer und immerdar. Alle Völker und Nationen und Zungen werden | ihnen dienen; und ihr Reich wird nie zerstöret (7, 9—27. 2, 44). Auch die entschlafenen Gerechten werden daran teil haben; denn sie werden erwachen aus dem Erdenstaube zu ewigem Leben; die Abtrünnigen aber zu ewiger Schmach (12, 2). Ob der Verfasser jenes Reich der Heiligen des Höchsten mit einem messianischen König an der Spitze gedacht hat, ist nicht zu ersehen. Jedenfalls wird ein solcher nicht erwähnt. Denn der in Gestalt eines Menschen (כְּבַר אֱנָשׁ 7, 13) Erscheinende ist keineswegs der persönliche Messias, sondern, wie der Verfasser in der Auslegung deutlich und ausdrücklich sagt, das Volk der Heiligen des Höchsten (7, 18. 22. 27). Wie die Weltreiche durch Tiere dargestellt werden, welche aus dem Meere aufsteigen, so wird das Reich der Heiligen durch eine menschliche Gestalt dargestellt, welche aus den Wolken des Himmels herabkommt. Das Aufsteigen aus dem Meere, d. h. aus dem Abgrunde, deutet auf den widergöttlichen Ursprung jener; das Kommen vom Himmel auf den göttlichen Ursprung dieses. Der Kern der messianischen Hoffnung Daniels ist also die Weltherrschaft der Frommen (s. bes. 2, 44. 7, 14. 27). Und zwar denkt der Verfasser diese nicht, wie es nach Kap. 7 scheinen könnte, durch einen bloßen Richterspruch Gottes herbeigeführt. Vielmehr sagt er 2, 44 ausdrücklich, daß das Reich der Heiligen die widergöttlichen Weltreiche „zermalmen und vernichten", d. h. also doch mit Waffengewalt überwinden werde, freilich unter Gottes Beistand und nach

seinem Willen. Beachtung verdient noch, daß in unserem Buche deutlich und bestimmt die Hoffnung einer leiblichen Auferstehung ausgesprochen ist (12, 2). — Die messianische Hoffnung ist demnach hier ebenso wie früher die Hoffnung auf eine herrliche Zukunft des Volkes, aber mit der doppelten Modifikation, daß das künftige Reich Israels als ein Weltreich gedacht ist und daß auch alle verstorbenen Frommen daran teil haben werden.

In den Apokryphen des Alten Testamentes[3] tritt die messianische Hoffnung wenig hervor, was doch nur teilweise in dem vorwiegend geschichtlichen oder didaktischen Inhalte dieser Schriften begründet ist. Die meisten derselben sind vielmehr Zeugnisse dafür, daß die messianische Hoffnung eben damals, als sie durch Daniel neu belebt wurde, im allgemeinen stark verblaßt war. |

Wie es in dieser Hinsicht bei Jesus Sirach steht, läßt sich in betreff einiger Einzelheiten nicht ganz sicher sagen. Deutlich ist, daß er eine Vernichtung der Feinde Israels und eine herrliche Zukunft des Volkes, entsprechend den Verheißungen Gottes, nicht nur erbittet, sondern auch wirklich hofft (Vernichtung der Feinde als Hoffnung 32, 22—26, nach anderer Verszählung 32, 18—20; als Gebet 33, 1—12). Wichtig ist besonders das zuversichtliche Gebet 33, 13ᵃ + 36, 16ᵇ—22, nach Smends Übersetzung:

33, 13ᵃ. Sammle alle Stämme Jakobs,
36, 16ᵇ. damit sie ihr Erbe einnehmen wie vorlängst.
17. Erbarme dich des Volkes, das nach dir genannt ist,
Israels, dem du den Beinamen des Erstgeborenen gabst.
18. Erbarme dich über deine heilige Stadt,
Jerusalem, die Stätte deiner Wohnung.
19. Erfülle Zion mit deiner Majestät,
und mit deiner Herrlichkeit deinen Tempel.
20. Bekenne dich zu deinem uranfänglichen Werke,
und mache wahr die Weissagung, die in deinem Namen geredet ward.
21. Gib Lohn denen, die auf dich harren,
daß deine Propheten als zuverlässig befunden werden.

3) Vgl. hierzu: *Bergquist, An idea Messiae in apocryphis V. T. sit obvia. Lund* 1826. De Wette, Biblische Dogmatik S. 160 f. Oehler in Herzogs Real-Enz. Bd. IX, S. 422—425 (2. Aufl. IX, 653—655). Anger, Vorlesungen über die Geschichte der messianischen Idee S. 78 f. 84 f. *Drummond, The Jewish Messiah p.* 196 *sqq.* Couard, Die messianische Erwartung in den alttestamentlichen Apokryphen (Neue kirchliche Zeitschrift 1901, S. 958—973). Baldensperger, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums 1903, S. 92—97.

22. Du wollest hören das Gebet deiner Knechte,
nach deiner Huld gegen dein Volk,
Damit die Enden der Erde erkennen,
daß du bist der ewige Gott.

Die hier erbetene Herrlichkeit des Volkes ist als eine zeitlich unbegrenzte gedacht[4]. Aber charakteristisch ist, daß der Ausdruck der Bitte und Hoffnung sich doch in sehr allgemeinen Formen bewegt; namentlich ist trotz der Berufung auf die Verheißungen der Propheten von einem messianischen Könige nicht die Rede. An zwei anderen Stellen ist vielleicht auf denselben hingewiesen; aber die Erklärung ist in beiden Fällen unsicher[5]. Wenn der Verfasser auf Grund der prophetischen Weissagung einen messianischen König erwartet hat, so ist diese Erwartung mehr dem Schriftstudium als dem lebendigen religiösen Bedürfnis entsprungen. Weit mehr als die Erneuerung der davidischen Dynastie liegt ihm die ewige Dauer des Priestertums des Hauses Pinehas am Herzen (45, 23 f. 50, 24 nach dem Hebr.). Daß die Ansätze zu einer gelehrten messianischen Dogmatik bereits vorhanden waren, zeigt die Erwartung der Wiederkehr des Elias (48, 10—11). — Ein lebendigeres Bild würde sich freilich ergeben, wenn das im hebräischen Text auf Kap. 51, 12 folgende Stück (das im griechischen und syrischen fehlt) in seinem vollen Umfange echt wäre. Hier

4) Hiefür darf man sich zwar nicht auf 44, 13 berufen, wo es im Griechischen heißt, daß „die Nachkommenschaft" der Väter (*σπέρμα αὐτῶν*) in Ewigkeit bleibt, denn nach dem Hebräischen und Syrischen ist vielmehr „ihr Gedächtnis" zu lesen, wie durch den Parallelismus bestätigt wird. Wohl aber ist 37, 25 gesagt, daß „das Leben Israels (Jesuruns) unzählbare Tage währt". Das von *Isr. Lévi*, *Revue des études juives t.* XXXIV, 1897, *p.* 44 *sq.* gegen die Echtheit dieses Verses erhobene Bedenken, daß er den Zusammenhang störe, ist insofern begründet, als er, wie der hebräische Text zeigt, nicht zwischen V. 24 und 26, sondern vor V. 24 gehört, womit jenes Bedenken hinwegfällt. Der Vers ist in zwei hebräischen Fragmenten erhalten: einem Blatt des britischen Museums (*Jewish Quarterly Review* XII, *p.* 11) und einem Pariser Blatt (*Revue des études juives* XL, *p.* 4). Die Lesart *Jeschurun*, welche das Pariser Fragment statt *Am Jisrael* bietet, steht in dem Londoner Fragment am Rande. Das Fehlen des Verses in der syrischen Übersetzung ist keine entscheidende Instanz gegen die Echtheit.

5) *c.* 47, 11 heißt es von David, daß Gott sein Horn erhöht habe „für immer" (לעולם); dieser dehnbare Ausdruck geht aber nicht notwendig auf eine ewige Dauer der Dynastie. — *c.* 47, 22 übersetzt Smend: „und er **wird** Jakob einen Rest geben und dem Hause Davids einen Sprößling von ihm". Aber die futurische Fassung von ויתן ist nach dem Zusammenhang nicht notwendig. Die griech. Übersetzung hat *ἔδωκεν*, ebenso übersetzen auch noch nach Auffindung des hebr. Textes z. B. Ryssel und Peters.

wird Gott gepriesen nicht nur als Erlöser Israels und als der, der die Zerstreuten sammelt (Vers 5—6), sondern auch als der, „der seine Stadt und sein Heiligtum baut“ (7) und „dem Hause Davids ein Horn sprossen läßt“ (8). Diese Sätze finden sich aber fast wörtlich auch im Schmone Esre (s. oben S. 542) und sind vermutlich erst aus diesem in den Sirachtext eingedrungen, denn die Lobpreisung Gottes als dessen, „der seine Stadt und sein Heiligtum baut“, ist während des Bestandes der Stadt und des Tempels kaum verständlich. Sie ist der Ausdruck der Hoffnung nach der Katastrophe vom Jahre 70 nach Chr.

Die Erwartung eines messianischen Königs liegt jedenfalls dem Verfasser des ersten Makkabäerbuches ferne, der seinerseits in der Dynastie der Hasmonäer die Bürgschaft für Israels Größe sieht[6]. Sonst finden wir in den Apokryphen etwa die Erwartung, daß Gott über die Heiden Gericht halten (*Judith* 16, 17) und die Zerstreuten Israels wieder zu einem Volke sammeln werde (II *Makk.* 2, 18. *Baruch* 2, 27—35. 4, 36—37. 5, 5—9); daß das Volk auf ewig gegründet sein werde (II *Makk.* 14, 15). Der Verfasser des Buches Tobit hofft nicht nur, daß die Gerechten gesammelt und das Volk Israel erhöhet und Jerusalem aufs prächtigste mit Gold und Edelsteinen neu gebaut werde (*Tobit* 13, 12—18. 14, 7), sondern auch, im Anschluß an einige Propheten des Alten Testamentes, daß alle Heiden sich zum Gott Israels bekehren werden (*Tobit* 13, 11. 14, 6—7). — In der hellenistischen Weisheit Salomonis tritt begreiflicherweise das nationale Moment völlig zurück; ja der Verfasser kann vermöge seiner platonisierenden Anthropologie das wahre Heil für die Seele erst nach dem Tode erwarten. Für ihn ist daher das Wesentliche, daß die verstorbenen Gerechten einst Gericht halten werden über die Heiden (*Sap. Sal.* 3, 8. 5, 1; vgl. I *Kor.* 6, 2 f.). Ganz unbegründet ist die in der älteren Exegese herrschende Deutung des Gerechten in *Sap. Salom.* 2, 12—20 auf den Messias[7].

Ein Hauptpunkt, durch welchen die religiöse Hoffnung der älteren Apokryphen (Sirach, Judith, Tobit, I Makkabäer) von der messianischen Hoffnung der späteren Zeit sich unterscheidet,

6) Wenn I *Makk.* 2, 57 dem sterbenden Mattathias die Worte in den Mund gelegt werden *Δαυὶδ . . . . ἐκληρονόμησε θρόνον βασιλείας εἰς αἰῶνα αἰῶνος* oder nach besserer Lesart *εἰς αἰῶνας*, so ist nur an eine lange, nicht an eine ewige Dauer von Davids Dynastie zu denken. S. Grimm zu d. St.

7) Vgl. Reusch, Gehört Weisheit 2, 12—20 zu den messianischen Weissagungen? (Tüb. Theol. Quartalschr. 1864, S. 330—346).

ist das Fehlen der Auferstehungshoffnung[8]. Die genannten Schriften stehen in dieser Hinsicht noch ganz auf dem Boden der altisraelitischen Anschauung: die Verstorbenen führen in der Scheol nur ein schattenhaftes Dasein; ein seliges Leben nach dem gegenwärtigen gibt es nicht[9]. Die durch das Buch Daniel bezeugte Auferstehungshoffnung ist also im zweiten Jahrhundert vor Chr. noch nicht Allgemeingut geworden, wie sie ja in gewissen Kreisen (bei den Sadduzäern) niemals durchgedrungen ist. Nur im II. Makkabäerbuche tritt sie deutlich hervor (II *Makk.* 7, 9. 14. 23. 29. 36. 12, 43—44). Die hellenistische Weisheit Salomonis hat statt dessen die Erwartung eines seligen Fortlebens nach dem Tode (3, 1—9. 4, 7. 5, 16. 6, 20).

In reicher Fülle ergießt sich der Strom messianischer Weissagung in den um 140 vor Chr. entstandenen ältesten jüdischen Sibyllinen. Freilich darf hierher nicht *Sibyll.* III, 286 *sq.* bezogen werden (*Καὶ τότε δὴ θεὸς οὐρανόθεν πέμψει βασιλῆα, Κρινεῖ δ' ἄνδρα ἕκαστον ἐν αἵματι καὶ πυρὸς αὐγῇ*), wo vielmehr von Cyrus die Rede ist[10]. Auch auf den *υἱὸς θεοῖο* III, 775 kann man sich nicht berufen. Denn statt *υἱόν* ist nach Alexandres richtiger Vermutung zu lesen *νηόν*[11]. Und vollends verkehrt ist es, unter der *κόρη*, in welcher nach *Sibyll.* III, 784—786 Gott wohnen wird, die Mutter des Messias zu verstehen (eine Deutung, zu welcher nach Langens Vorgang[12] selbst Weiffenbach[13] sich hat verleiten lassen).

8) Vgl. bes. Gröbler, Die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüdischen Literatur der beiden letzten Jahrhunderte v. Chr. (Theol. Stud. und Krit. 1879, S. 651—700). — Anders vom katholischen Standpunkte aus: Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. und N. Testamente, 1890, S. 96—109.

9) Vgl. bes. Sirach 7, 17. 10, 9—11. 14, 17—19. 17, 28. 22, 11. 38, 21. 41, 1—4. Hier überall ist vom Tode als vom Ende des Lebens schlechthin die Rede, ohne daß irgendwo auf ein anderes und neues Leben hingewiesen würde. Ein Fortleben gibt es nur im Gedächtnis der Nachwelt (44, 8—15). Im Totenreich ist Ruhe (28, 21. 30, 17). Man kann dort keinem Genuß (תענוג, *τρυφή*) mehr nachgehen (14, 16) und Gott nicht mehr preisen (17, 27 f.). Wenn 11, 26 von einer Vergeltung *ἐν ἡμέρᾳ τελευτῆς* die Rede ist, so ist letzteres wohl ungenaue Übersetzung für „am Ende seiner Tage" d. h. in seiner letzten Lebenszeit (s. Smend).

10) Wie später auch Hilgenfeld zugegeben hat (Zeitschr. f. w. Th. 1871, S. 36), nachdem er es früher bestritten hatte (Apokalyptik S. 64. Zeitschr. 1860, S. 315). Geffckens Änderung von *οὐρανόθεν* in *οὐράνιος* ist unnötig.

11) Diese Emendation liegt nach dem Zusammenhang viel näher als die Annahme einer christlichen Interpolation des ganzen Verses (Gfrörer, Hilgenfeld, Geffcken).

12) Das Judenthum in Palästina S. 401 ff.

13) *Quae Jesu in regno coelesti dignitas sit* p. 50 *sq.*

Denn die *κόρη*, hebr. בְּתוּלָה, ist nichts anderes als Jerusalem. Aber nach Abzug aller dieser Stellen bleibt doch noch stehen, daß der ganze Abschnitt *Sibyll.* III, 652—795 fast ausschließlich messianischen Inhalts ist, wenn auch des messianischen Königs nur im Eingang desselben kurz Erwähnung geschieht. Vom Aufgang her (*ἀπ' ἠελίοιο*), so heißt es hier, wird Gott senden einen König, welcher allem Krieg auf Erden ein Ende machen wird, die einen tötend, den andern die gegebenen Verheißungen erfüllend. Und er wird dies nicht nach eigenem Rate tun, sondern den Befehlen Gottes gehorchend[14]. Bei seinem Auftreten (denn dies ist wohl die Meinung des Verfassers) sammeln sich die Könige der Heiden noch einmal zu einem Angriff gegen den Tempel Gottes und das heilige Land. Rings um Jerusalem herum bringen sie ihre Götzenopfer dar. Aber mit gewaltiger Stimme wird Gott zu ihnen reden; und alle kommen um durch die Hand des Unsterblichen. Die Erde wird erbeben, und die Berge und die Hügel werden einstürzen, und der Erebus wird erscheinen. Und die Heidenvölker werden umkommen durch Krieg und Schwert und Feuer, weil sie gegen den Tempel ihre Speere geschwungen haben (663—697). Dann werden die Kinder Gottes in Ruhe und Frieden leben, da die Hand des Heiligen sie beschützt (698—709). Und die Heidenvölker, die dies sehen, werden gegenseitig sich selbst ermuntern, Gott zu loben und zu preisen und seinem Tempel Gaben zu senden und sein Gesetz anzunehmen, da es das gerechteste ist auf der ganzen Erde (710—726). Unter allen Königen der Erde wird dann Friede herrschen (744—761). Und Gott wird ein ewiges Reich aufrichten über alle Menschen. Von der ganzen Erde wird man Geschenke zum Tempel Gottes bringen. Und die Propheten Gottes werden das Schwert niederlegen; denn sie sind Richter der Menschen und gerechte Könige. Und Gott wird wohnen auf Zion, und allgemeiner Friede wird herrschen auf Erden (767—795). — Das Hauptgewicht fällt dem Verfasser, wie man sieht, darauf, daß bei allen Völkern der Erde Gottes Gesetz zur Geltung und Anerkennung gelangt. Doch erwartet er nicht allein dies, sondern auch die Aufrichtung eines ewigen Reiches über alle Menschen (767—768: *βασιλήϊον εἰς αἰῶνας πάντας ἐπ' ἀνθρώπους*) mit Jerusalem

14) *Sibyll.* III, 652—656:

> *Καὶ τότ' ἀπ' ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα,*
> *Ὃς πᾶσαν γαῖαν παύσει πολέμοιο κακοῖο,*
> *Οὓς μὲν ἄρα κτείνας, οἷς δ' ὅρκια πιστὰ τελέσσας.*
> *Οὐδέ γε ταῖς ἰδίαις βουλαῖς τάδε πάντα ποιήσει,*
> *Ἀλλὰ θεοῦ μεγάλοιο πιθήσας δόγμασιν ἐσθλοῖς.*

als theokratischem Mittelpunkte. Des gottgesandten Königs gedenkt er zwar nur im Eingang (652—656) als des Werkzeuges Gottes zur Herstellung des allgemeinen Weltfriedens. Aber ohne Zweifel ist er | auch als Mittelursache zu denken, wenn es Vers 689 heißt, daß Gott durch Krieg und Schwert (πολέμῳ ἠδὲ μαχαίρῃ) die anstürmenden Heiden vertilgt. Und wenn in dem Reiche des Friedens nur im allgemeinen die Propheten Gottes (θεοῦ μεγάλοιο προφῆται, d. h. wohl die Israeliten „die Heiligen des Höchsten", wie sie bei Daniel heißen) als Richter und Könige genannt werden (781—782), so ist doch ein theokratischer König an ihrer Spitze durch die Worte des Verfassers wenigstens nicht ausgeschlossen. In jedem Falle verdient es bemerkt zu werden, daß selbst ein Alexandriner bei seinem Gemälde der Zukunft des gottgesandten Königs nicht entraten kann.

Verhältnismäßig wenig Messianisches enthalten die ältesten Stücke des Buches Henoch (im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts vor Chr.)[15]. Es kommt hier namentlich der Schluß der Geschichtsvision, nämlich *c.* 90, 16—38, in Betracht. Der Verfasser erwartet zunächst einen letzten gewaltigen Angriff der heidnischen (d. h. hier vorwiegend der syrischen) Macht, der aber durch Gottes wunderbares Eingreifen vereitelt wird (90, 16—19). Dann wird ein Thron errichtet in dem lieblichen Lande, und Gott setzt sich zum Gerichte. Es werden zunächst die gefallenen Engel und die abgefallenen Israeliten verstoßen in die feurige Tiefe (90, 20—27). Dann wird das alte Jerusalem (denn das „Haus" ist Jerusalem) weggeschafft, und Gott bringt ein neues Jerusalem und stellt es an dem Orte auf, wo das alte gestanden (90, 28—29). In diesem neuen Jerusalem wohnen die frommen Israeliten; und die Heiden huldigen ihnen (90, 30). Hierauf erscheint (unter dem Bilde eines weißen Farren) der Messias, und alle Heiden flehen ihn an und bekehren sich zu Gott dem Herrn (90, 37—38). — In sehr charakteristischer Weise tritt hier der transzendente Charakter der späteren messianischen Idee hervor: das neue Jerusalem hat mit dem alten nichts gemein; es wird auf wunderbare Weise vom Himmel herabgebracht. Der Messias erscheint aber erst, nachdem Gott das Gericht gehalten hat; er nimmt also nicht selbst teil am Gericht. — Bemerkenswert ist ferner, daß ebenfalls in den ältesten Stücken des Buches Henoch (ob von demselben Verfasser oder einem anderen, mag hier dahingestellt bleiben) für die einzelnen Individuen nicht ein ewiges, sondern nur ein

15) Vgl. *van Loon*, *Eschatologieën van den Hasmoneentijd volgens het boek Henoch* (*Theol. Tijdschr.* 1902, *p.* 421—463).

langes und glückliches Leben in dieser Welt erwartet wird (1, 8. 5, 7—9. 10, 9—11, 2. c. 24—25). Die religiösen Hoffnungen für den Einzelnen bewegen sich also hier noch auf derselben Linie wie bei Jesus Sirach.

In volleren Farben und schärferen Umrissen tritt uns die Gestalt des messianischen Königs in dem zur Zeit des Pompeius (63—48 vor Chr.) entstandenen *Psalterium Salomonis* entgegen. Diese Psalmen sind schon darum lehrreich, weil der Verfasser | beides betont: sowohl daß Gott selbst Israels König ist (XVII, 1), als auch daß das Königtum des Hauses Davids nicht ausgehen wird vor Gott (XVII, 5). Es darf also, wo ersteres geschieht, nicht ohne weiteres angenommen werden, daß letzteres ausgeschlossen sei. Die Sehnsucht nach dem davidischen König ist bei dem Verfasser besonders lebendig, da Jerusalem zu seiner Zeit unter die heidnische Obmacht der Römer geraten war, und auf das sadduzäisch gesinnte Fürstenhaus der Hasmonäer keine Hoffnungen für die Zukunft gebaut werden konnten. So hofft er denn, daß Gott erwecke einen König aus Davids Haus, daß er herrsche über Israel und zerschmettere seine Feinde und reinige Jerusalem von den Heiden (XVII, 23—27). Derselbe wird versammeln ein heiliges Volk und wird die Stämme des Volkes richten und nicht lassen Ungerechtigkeit in ihrer Mitte weilen und wird sie verteilen nach ihren Stämmen im Lande, und kein Fremdling wird unter ihnen wohnen (XVII, 28—31). Und heidnische Nationen werden ihm dienen und werden nach Jerusalem kommen, um als Gaben zu bringen die ermatteten Kinder Israels und zu sehen die Herrlichkeit des Herrn. Und er ist ein gerechter, von Gott gelehrter König (XVII, 32—35). Und nicht ist Ungerechtigkeit in jenen Tagen. Denn alle sind Heilige. Und ihr König ist der Gesalbte des Herrn[16]. Nicht wird er auf Roß und Reiter sein Vertrauen setzen. Denn der Herr selbst ist sein König. Und er wird schlagen die Erde durch das Wort seines Mundes in Ewigkeit (XVII, 36—39). Segnen wird er das Volk des Herrn mit Weisheit. Und er ist rein von Sünde. Und er wird herrschen über ein großes Volk und nicht schwach sein. Denn Gott macht ihn stark durch seinen heiligen Geist. In Heiligkeit wird er sie alle führen, und nicht

16) *Χριστὸς κύριος* XVII, 36 ist wahrscheinlich falsche Übersetzung für מְשִׁיחַ יְהוָה, wie *Thren.* 4, 20. In *Cap.* XVIII, 8 ist *Χριστοῦ κυρίου* zu erklären nach dem vorhergehenden *Χριστοῦ αὐτοῦ* (XVIII, 6), also *κυρίου* abhängig von *Χριστοῦ* (Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer S. 132). Im *Ev. Luc.* kommt beides vor (2, 11 *Χριστὸς κύριος*, 2, 26 *τὸν Χριστὸν κυρίου*). Noch anderes Material s. bei *Ryle and James*, *Psalms of the Pharisees*, 1891, *p.* 141 *sq.*

ist Hochmut unter ihnen (XVII, 40—46). Dies ist die Schönheit des Königs von Israel. Selig sind, die geboren werden in jenen Tagen (XVII, 47—51). — Wie es scheint, erwartet der Verfasser nicht überhaupt gottesfürchtige Könige aus dem Hause Davids, sondern einen einzigen, von Gott mit wunderbaren Kräften ausgerüsteten Messias, der von Sünde rein und heilig ist (XVII, 41. 46), den Gott durch den heiligen Geist mächtig und weise gemacht hat | (XVII, 42), und der darum seine Feinde nicht mit äußeren Waffen, sondern durch das Wort seines Mundes schlägt (XVII, 39, nach *Jesaja* 11, 4). Irotz dieser Idealisierung ist er aber doch ganz als weltlicher Herrscher, als wirklicher König Israels vorgestellt. — Vgl. überhaupt auch Ps. XVIII, 6—10, und speziell Ps. XI (Sammlung der Zerstreuten) und III, 16; XIV, 2 ff. (Auferstehung der Frommen).

Wie die salomonischen Psalmen veranlaßt sind durch den Druck der pompejanischen Zeit, so ein jüngeres sibyllinisches Stück (*Orac. Sibyll.* III, 36—92) durch die Gewaltherrschaft des Antonius und der Kleopatra in Ägypten. Damals, als Rom auch über Ägypten die Herrschaft erlangt hatte, erwartet der Sibyllist den Anbruch des Gottesreiches auf Erden und das Kommen eines heiligen Königs, der auf ewig jegliches Land beherrschen wird. Die betreffende Stelle (III, 46—50) lautet wörtlich:

Αὐτὰρ ἐπεὶ Ῥώμη καὶ Αἰγύπτου βασιλεύσει,
Εἰς ἓν ἰθύνουσα[17]*, τότε δὴ βασιλεία μεγίστη*
Ἀθανάτου βασιλῆος ἐπ' ἀνθρώποισι φανεῖται.
Ἥξει δ' ἁγνὸς ἄναξ, πάσης γῆς σκῆπτρα κρατήσων
Εἰς αἰῶνας πάντας, ἐπειγομένοιο χρόνοιο.

Der unsterbliche König, dessen Reich bei den Menschen erscheinen wird, ist natürlich Gott selbst. Dagegen kann unter dem *ἁγνὸς ἄναξ*, der auf ewig jeglichen Landes Zepter innehaben wird, kein anderer verstanden werden, als der Messias. Auch hier finden wir, wie bei den salomonischen Psalmen, den persönlichen Messias und die Idee des Königtums Gottes unmittelbar beisammen.

Wenn schon in den salomonischen Psalmen die Gestalt des messianischen Königs das Maß des Gemein-menschlichen überragt, so tritt diese Seite noch weit stärker hervor in den Bilderreden des Buches Henoch (*c.* 37—71). Das Bild des Messias wird hier vorwiegend im Anschluß an das Buch Daniel gezeichnet, indem unter dem „Menschensohn" die Person des Messias verstanden und

---

17) Eine Handschrift hat *εἰς ἓν δηθύνουσα.* Hiernach konjiziert Geffcken: *εἰσέτι δηθύνουσα*, „noch zögert Rom (die Sibylle fingiert ja früher zu leben)".

das Kommen vom Himmel im eigentlichen Sinne genommen, daher dem Messias Präexistenz zugeschrieben wird. Aber leider ist die Abfassungszeit dieser Bilderreden so unsicher, daß wir darauf verzichten müssen, sie hier in die geschichtliche Entwickelung einzureihen. Nur bei der systematischen Übersicht kann von ihnen Gebrauch gemacht werden.

Ein Zeugnis für die Existenz der messianischen Hoffnung zur Zeit des Herodes ist die Erzählung des *Josephus Antt.* XVII, 2, 4. Die Pharisäer sollen dem Pheroras, dem Bruder des Herodes, verheißen haben, daß die Herrschaft des Herodes und seines Ge|schlechtes aufhören und an ihn und seine Kinder übergehen werde. Zugleich sollen aber die Pharisäer einem Eunuchen Bagoas verheißen haben, daß er Vater und Wohltäter heißen werde durch Ausspruch des künftigen Königs, der ihm, da alles in seine Hand gelegt sei, die Kraft der Ehe und Kindererzeugung gewähren werde[18]. Dieser künftige König, der dem Eunuchen die Zeugungskraft wiedergibt, ist natürlich nicht Pheroras, sondern der Messias (nach *Jesaja* 56, 3: Der Verschnittene wird nicht sagen: ich bin ein dürrer Baum). Entweder hat also Pheroras die Reden der Pharisäer von dem bevorstehenden Sturze der herodianischen Herrschaft und dem kommenden Könige verkehrterweise auf sich bezogen, oder es hat nur Herodes, dem diese Reden zu Ohren gekommen sind, eine solche Beziehung angenommen[19].

In schönen, schwungvollen Worten weissagt die etwa um den Beginn der christlichen Zeitrechnung entstandene *Assumptio Mosis* den Anbruch des Reiches Gottes. Nachdem der Verfasser eine Zeit der Drangsal wie unter Antiochus Epiphanes in Aussicht gestellt hat, fährt er *c.* 10 fort: „Dann wird erscheinen sein Reich unter aller Kreatur; und der Teufel wird ein Ende haben; und die Traurigkeit wird mit ihm dahingehen. Denn erheben wird sich der Himmlische von dem Sitze seines Reiches; und er wird ausgehen von seiner heiligen Wohnung mit Grimm und Zorn um seiner Kinder willen. Und erzittern wird die Erde bis an ihre Enden,

---

18) *Jos. Antt.* XVII, 2, 4 *fin.*: *ἤρτο δὲ ὁ Βαγώας ὑπ᾽ αὐτῶν ὡς πατήρ τε καὶ εὐεργέτης ὀνομασθησόμενος τοῦ ἐπικατασταθησομένου προρρήσει βασιλέως, κατὰ χεῖρα γὰρ ἐκείνῳ τὰ πάντ᾽ εἶναι, παρέξοντος αὐτῷ γάμου τε ἰσχὺν καὶ παιδώσεως τέκνων γνησίων.* — Die herkömmlichen Übersetzungen des Josephus geben *προρρήσει* falsch wieder und finden in der Stelle den Unsinn, daß Bagoas der Vater eben des Königs heißen werde, der ihm die Zeugungskraft wiedergibt!!

19) Vgl. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer S. 25. Anders: *Holwerda*, *Verslagen en Mededeelingen der Koninkl. Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, Tweede Reeks, deel* II, 1872, *p.* 106—117.

und die hohen Berge werden geniedrigt werden, und die Hügel werden fallen. Die Sonne wird kein Licht geben, und der Mond sich in Blut verwandeln (vgl. Joel 3, 4), und der Sternkreis in Verwirrung geraten. Und das Meer wird zum Abgrund zurückweichen, und die Wasserquellen werden ausbleiben, und die Flüsse vertrocknen. Denn erheben wird sich Gott der Höchste, der allein Ewige, und wird hervortreten und die Heiden züchtigen und alle ihre Götzen vernichten. Dann wirst du glücklich sein Israel und wirst auf den Nacken und die Flügel des Adlers hinaufsteigen (vgl. hierzu unten III, 8). Und erhöhen wird dich Gott und wird machen, daß | du am Sternenhimmel schwebest; und du wirst erblicken von oben herab deine Feinde auf Erden, und wirst sie erkennen und dich freuen und Dank sagen und bekennen deinem Schöpfer". — Mit dieser Erwartung einer Erhebung Israels in den Himmel schließt hier das Zukunftsgemälde. Von einem messianischen Reiche im gewöhnlichen Sinne ist gar nicht die Rede. Man wird daher auch das Fehlen des messianischen Königs nicht auf den demokratischen Standpunkt des der Zelotenpartei angehörigen Verfassers zurückführen dürfen[20].

In allgemeinen Umrissen schildert das Buch der Jubiläen die Zeit der Freude und Wonne, welche für Israel eintreten wird, wenn es sich bekehrt (Jubil. 23, 27—31)[21]. „Die Tage werden anfangen viel zu werden und zu wachsen unter jenen Menschenkindern von Geschlecht zu Geschlecht und von Tag zu Tag, bis daß ihre Lebenszeit sich 1000 Jahren nähert. Und keinen Alten und Lebenssatten wird es geben, sondern sie alle werden wie Kinder und Knaben sein, und werden alle ihre Tage in Frieden und Freude vollenden und leben, indem es keinen Satan und keinen Bösen gibt, der sie verdirbt, sondern alle ihre Tage werden Tage des Segens und Heils sein. In jener Zeit wird der Herr seine Diener heilen; und sie werden sich erheben und werden tiefen Frieden schauen und ihre Feinde vertreiben, und die Gerechten werden zuschauen und danken und sich freuen mit Freuden bis in Ewigkeit. Und sie werden sehen an ihren Feinden alle ihre Strafgerichte und all ihren Fluch. Und ihre Gebeine zwar werden in der Erde ruhen, ihr Geist aber wird viele Freude haben; und sie werden erkennen, daß Gott es ist, der das Gericht hält und der Gnade übt an Hunderten und an Tausenden und an allen, die ihn lieben". — Während

20) So Wieseler, Jahrbücher für deutsche Theologie 1868, S. 645, und ich selbst früher.

21) Übers. von Dillmann in Ewalds Jahrbb. der bibl. Wissensch. Jahrg. III, S. 24; von Littmann in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen II, 80.

hier nur im allgemeinen gesagt ist, daß die Diener des Herrn „ihre Feinde vertreiben werden“, wird an einer andern Stelle dem Samen Jakobs bestimmt die Weltherrschaft verheißen (32, 18—19)[22]. Gott sprach zu Jakob: „Ich bin der Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat. Ich will dich wachsen lassen und dich gar sehr mehren; und Könige sollen aus dir hervorgehen und überall herrschen, wohin der Fuß der Menschenkinder getreten ist. Und ich will deinem Samen die ganze Erde geben, welche unter dem Himmel ist, und sie sollen nach Willkür herrschen über alle Völker; und | darnach sollen sie die ganze Erde an sich ziehen und sie ererben auf Ewigkeit“. — Diese Weltherrschaft der Nachkommen Jakobs wird aber herbeigeführt durch den Stamm Juda. Isaak sprach zu Juda (31, 18—20)[23]: „Gott gebe dir Kraft und Stärke, daß du alle niedertretest, die dich hassen! Sei ein Fürst, du und einer von deinen Söhnen über die Söhne Jakobs. Dein Name und der Name deiner Söhne gehe aus und verbreite sich über die ganze Erde und in [allen] Ländern. Dann werden sich die Völker vor deinem Antlitz fürchten und alle Völker werden bestürzt werden. In dir sei [die Hilfe Jakobs, und in dir werde das Heil Israels gefunden. Und wann du auf dem Throne des Ruhmes deiner Gerechtigkeit sitzest, wird tiefer Friede über allem Samen der Kinder des Geliebten (d. h. Abrahams) herrschen“. Die Worte „du und einer von deinen Söhnen“ scheinen auf den künftigen Messias hinzuweisen.

Ein sehr charakteristisches Zeugnis für die Intensität der messianischen Hoffnung im Zeitalter Jesu Christi ist es, daß selbst ein Moralist wie Philo das zu erwartende Glück der Frommen und Tugendhaften in dem Rahmen und mit den Farben der jüdisch-nationalen Erwartungen schildert[24]. Zwei Stellen seiner Schrift „Über die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen“ kommen hier namentlich in Betracht (*De exsecrationibus* § 8—9, *ed. Mang.* II, 435 *sq.*, und *De praemiis et poenis* § 15—20, *ed. Mang.* II, 421—428). An der ersteren Stelle spricht er die Hoffnung aus, daß alle Israeliten, oder vielmehr alle, die sich zu Gottes Gesetz bekehren (denn darauf, nicht auf die leibliche Abstammung von Abraham kommt es ihm an), sich im heiligen Lande versammeln werden. „Wenn sie auch am Ende der Erde sich befinden als

22) Ewalds Jahrbb. III, 42. Kautzschs Apokr. und Pseudepigr. II, 95.

23) Ewalds Jahrbb. III, 40. Kautzschs Apokr. und Pseudepigr. II, 93.

24) Vgl. über das Messianische bei Philo: Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie I, 495—534. Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie I, 432—438. J. G. Müller, Die messianischen Erwartungen des Juden Philo. Basel 1870 (25 S. 4.).

Sklaven bei ihren Feinden, die sie gefangen weggeführt haben, so werden sie doch wie auf ein gegebenes Zeichen an einem Tage alle befreit werden, weil ihre plötzliche Wendung zur Tugend ihre Gebieter in Erstaunen setzt. Diese werden sie nämlich entlassen, da sie sich schämen, über Bessere zu herrschen. Wenn dann diese unerwartete Freiheit denen zuteil wird, die zuvor zerstreut waren in Hellas und im Barbarenlande, auf den Inseln und auf dem Festlande, so werden sie auf einen Antrieb von überallher nach dem ihnen angewiesenen Orte hineilen, geführt von einer göttlichen übermenschlichen Erscheinung, welche, allen anderen unsichtbar, nur den Geretteten sichtbar ist[25] ..... Wenn sie nun angekommen sind, so werden die zerfallenen Städte wieder aufgebaut und die Wüste wieder bewohnt werden, und das unfruchtbare Land wird sich verwandeln in Fruchtbarkeit". — An der andern Stelle (*De praemiis et poenis* § 15 *sqq. Mang.* II, 421 *sqq.*) beschreibt Philo die Zeit des Glückes und Friedens, welche anbrechen wird, wenn die Menschen sich zu Gott bekehren. Vor allem werden sie sicher sein vor wilden Tieren. „Bären und Löwen und Panther und indische Elefanten und Tiger und überhaupt alle Tiere von unbezwinglicher Stärke und Kraft werden von der einsamen Lebensweise zum Zusammenleben sich wenden; und von dem Verkehre mit wenigen nach Art der Herdentiere an den Anblick des Menschen sich gewöhnen, der von ihnen nicht mehr, wie früher, angegriffen, sondern als Gebieter gefürchtet wird; und sie werden ihn als ihren natürlichen Herrn verehren. Einige werden sogar, mit den zahmen Tieren wetteifernd, wie die Schoßhündchen durch Schweifwedeln ihre Huldigung ihm darbringen. Auch das Geschlecht der Skorpionen und Schlangen und andern Gewürmes wird dann kein schädliches Gift mehr haben" (§ 15). Ein weiteres Gut dieser Zeit ist der Friede unter den Menschen. Denn diese werden sich schämen, wilder zu sein als die unvernünftigen Tiere. Und wer etwa den Frieden zu stören versucht, der wird vertilgt werden. „Denn ausgehen wird ein Mann, sagt die Weissagung (LXX *Num.* 24, 7), welcher zu Felde zieht und Krieg führt und große und volkreiche Nationen bezwingen wird, indem Gott selbst den

25) *ξεναγούμενοι πρός τινος θειοτέρας ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνην ὄψεως, ἀδήλου μὲν ἑτέροις, μόνοις δὲ τοῖς ἀνασωζομένοις ἐμφανοῦς.* — Daß diese göttliche Erscheinung nicht der Messias ist, sondern eine der Feuersäule beim Zug durch die Wüste analoge Erscheinung, sollte kaum der Erwähnung bedürfen. — Nach der sog. Apokalypse des Elias (achmim. 39, 7 ff. = sahid. 11, 24 ff.) bilden Gabriel und Uriel eine Lichtsäule und führen mittelst derselben die Gerechten in das heilige Land. S. Steindorff, Die Apokalypse des Elias 1899, S. 101, 137, 166.

Heiligen seine Hülfe sendet. Diese besteht in unerschütterlicher Kühnheit der Seele und unbezwingbarer Kraft des Leibes, von welchen Eigenschaften jede für sich den Feinden furchtbar ist, denen aber, wenn sie vereinigt sind, nichts Widerstand zu leisten vermag. Einige der Feinde aber werden, wie die Weissagung sagt, nicht einmal gewürdigt, durch Menschenhand umzukommen. Ihnen wird er [Gott] Schwärme von Wespen entgegenstellen, welche zu schmachvollem Untergang kämpfen für die Heiligen. Diese aber [statt *τοῦτον* ist wohl zu lesen *τούτους*[26], nämlich die Heiligen] werden nicht nur den Sieg im Kampf ohne Blutvergießen sicher haben, sondern auch unbezwingbare Gewalt der Herrschaft zum Heile der Untertanen, welche aus Liebe oder Schrecken oder Ehrfurcht sich unterwerfen. Denn drei Eigenschaften, welche die größten sind und eine unzerstörbare Herrschaft begründen, besitzen sie [die Heiligen]: Heiligkeit und gewaltige Kraft und Wohltätigkeit (*σεμνότητα καὶ δεινότητα καὶ εὐεργεσίαν*); wovon die erste Ehrfurcht erzeugt, die zweite Schrecken, die dritte Liebe. Sind sie aber harmonisch in der Seele vereinigt, so erzeugen sie Untertanen, welche den Herrschern gehorsam sind" (§ 16). Als weitere Güter der messianischen Zeit erwähnt Philo dann auch noch Reichtum und Wohlstand (§ 17—18), Gesundheit und Kraft des Körpers (§ 20). — Man sieht, daß er trotz seines Bestrebens, überall auf das Ethische den Hauptnachdruck zu legen, sich doch den volkstümlichen Vorstellungen nicht zu entziehen vermochte. Auch er erwartet nach Verwirklichung des ethischen Ideals eine Zeit äußeren Glückes und Wohlstandes für die Frommen und Tugendhaften, wozu auch | dies gehört, daß sie die Herrschaft haben auf Erden. Und in diesem Bilde fehlt auch der messianische König nicht. Denn wer anders als dieser sollte gemeint sein mit jenem Manne, welcher zu Felde zieht und Krieg führt und große und volkreiche Nationen bezwingt? Je weniger aber ein solcher gottgesandter Herrscher durch die Grundanschauung Philos gefordert ist, um so bemerkenswerter ist es, daß er doch von Philo in seine Beschreibung der messianischen Zeit mit aufgenommen wird.

Aber auch ohne solche Zeugnisse würde schon aus dem Neuen Testamente selbst erhellen, daß die messianische Idee in der Zeit vor Christo keineswegs im Volksbewußtsein erloschen war. Aus der Johannesfrage: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten?" (*Mt.* 11, 3. *Luc.* 7, 19—20) ist ja zu sehen, daß man dem Kommenden entgegenharrte. Und der ganze Verlauf der evangelischen Geschichte — man denke nur an das Petrus-

26) So jetzt auch Cohn in seiner Ausgabe (*Philonis opp.* V, 1906).

bekenntnis (*Mt.* 16, 13 ff. *Mc.* 8, 27 ff. *Luc.* 9, 18 ff.) — zeigt deutlich, daß Jesus, indem er sich als den Messias bekannte, nur an vorhandene Vorstellungen anknüpfte. Keineswegs ging er in erster Linie auf Weckung und Belebung der messianischen Hoffnung aus. Und doch finden wir, daß beim Einzug in Jerusalem das ganze Volk ihm als dem Messias zujauchzt (*Mt.* 21, *Mc.* 11, *Luc.* 19, *Joh.* 12). Solche Szenen sind nur zu erklären unter der Voraussetzung, daß schon vor seinem Auftreten die messianische Hoffnung im Volke lebendig war.

Für die nachchristliche Zeit bedarf dies ohnehin keines Beweises. Die zahlreichen politisch-religiösen Volksbewegungen zur Zeit der Prokuratoren (44—66 nach Chr.) zeigen zur Genüge, mit welcher fieberhaften Spannung man einem wunderbaren Eingreifen Gottes in die Geschichte und dem Anbruche seines Reiches auf Erden entgegenharrte. Wie hätten sonst Leute wie Theudas und der Ägypter für ihre Verheißungen Hunderte und Tausende von Gläubigen finden können? Zu allem Überflusse gesteht selbst Josephus zu, daß die messianische Hoffnung einer der mächtigsten Hebel war in dem großen Aufstande gegen Rom. Er selbst entblödet sich freilich nicht, die messianischen Weissagungen auf Vespasian zu deuten, worin er bei Tacitus und Suetonius gläubigen Beifall gefunden hat[27]. |

27) Über die Messiasidee des Josephus s. Gerlach, Die Weissagungen des Alten Testaments in den Schriften des Flavius Josephus (1863) S. 41—89. Langen in der Tüb. Theol. Quartalschrift 1865, S. 39—51. *Holwerda, Verslagen en Mededeelingen der koninkl. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, tweede reeks, deel* II, 1872, *p.* 127—139. — Die betreffende Stelle lautet *Bell. Jud.* VI, 5, 4: *Τὸ δὲ ἐπᾶραν αὐτοὺς μάλιστα πρὸς τὸν πόλεμον ἦν χρησμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὑρημένος γράμμασιν, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης. Τοῦτο οἱ μὲν ὡς οἰκεῖον ἐξέλαβον, καὶ πολλοὶ τῶν σοφῶν ἐπλανήθησαν περὶ τὴν κρίσιν· ἐδήλου δ' ἄρα τὴν Οὐεσπασιανοῦ τὸ λόγιον ἡγεμονίαν, ἀποδειχθέντος ἐπὶ Ἰουδαίας αὐτοκράτορος.* — Vgl. *Tacit. Hist.* V, 13: *Pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum literis contineri, eo ipso tempore fore ut valesceret oriens profectique Judaea rerum potirentur. Quae ambages Vespasianum ac Titum praedixerant; sed volgus more humanae cupidinis sibi tantam fatorum magnitudinem interpretati ne adversis quidem ad vera mutabantur.* — *Sueton. Vesp.* c. 4: *Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur. Id de imperatore Romano, quantum postea eventu paruit, praedictum Judaei ad se trahentes rebellarunt.* — Es ist kaum zu bezweifeln, daß Tacitus und Suetonius lediglich (sei es direkt oder indirekt) aus Josephus geschöpft haben. Vgl. Gieseler, Kirchengesch. I, 1, S. 51. Bestritten wird es von Keim, in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XVII, 164 (Art. Vespasianus); auch von *Friedländer, Revue des études juives t.* XXX, 1895, *p.* 122—124, welcher meint, daß Tacitus und Suetonius sich hier auf die sibyllinischen Orakel beziehen.

Über den Stand der messianischen Hoffnung nach Zerstörung des Tempels, in den letzten Dezennien des ersten Jahrhunderts nach Chr., geben uns die Apokalypsen Baruchs und Esras reichhaltigen Aufschluß. Die Apokalypse Baruchs beschreibt den Verlauf des Endes der Dinge folgendermaßen. Vor allem wird eintreten eine Zeit allgemeiner und furchtbarer Verwirrung. Die Menschen werden sich gegenseitig hassen und bekämpfen. Ehrlose werden über Angesehene herrschen, Niedrige über Hochberühmte, Gottlose über Helden sich erheben. Und Völker, welche Gott zuvor dazu bereitet hat (es ist wohl an Gog und Magog zu denken), werden kommen und kämpfen mit den Fürsten, welche übrig sind. Und es wird geschehen: Wer dem Kriege entronnen ist, wird durch das Erdbeben umkommen; und wer diesem entgangen ist, durch das Feuer; und wer diesem entronnen ist, durch den Hunger. Und wer von allen diesen Übeln errettet ist, wird in die Hände des Messias überliefert werden (70, 2—10). Dieser nämlich wird geoffenbaret werden, und wird die Scharen des letzten Weltreiches vernichten. Und der letzte Fürst, der noch übrig ist, wird gefesselt und nach dem Zion gebracht werden; und der Messias wird ihn seiner Gottlosigkeit überführen und ihn töten (39, 7—40, 2). Überhaupt wird der Messias die Völker versammeln und den einen das Leben verleihen, die andern aber mit dem Schwerte vertilgen. Das Leben verleiht er denen, welche sich dem Samen Jakobs unterwerfen. Vertilgt aber werden diejenigen, welche Israel bedrückt haben (72, 2—6). Dann wird er sich setzen auf den Thron seines | Reiches in Ewigkeit[28]; und der Friede wird erscheinen, und Kümmernis und Trübsal wird weichen von den Menschen, und Freude wird herrschen auf der ganzen Erde. Und die wilden Tiere werden kommen und den Menschen dienen; und Nattern und Drachen werden sich unmündigen Kindern unterwerfen. Und die Schnitter werden nicht matt und die Bauleute nicht müde werden (73—74; vgl. 40, 2—3). Und die Erde wird ihre Früchte zehntausendfältig geben. Und an einem Weinstock werden 1000 Reben, und an einer Rebe 1000 Trauben, und an einer Traube 1000 Beeren sein, und eine Beere wird ein Kor Wein geben[29]. Und das Manna wird

28) *Cap.* 73, 1: „Und nachdem er . . . . sich in Frieden für immer auf den Thron seines Königreichs gesetzt haben wird". *Cap.* 40, 3: „Und seine Herrschaft wird beständig sein für immer, bis die dem Verderben geweihte Welt zu Ende kommt" (Übersetzung nach Ryssel in Kautzschs Apokr. und Pseudepigr.). Aus letzterer Stelle sieht man, daß die Herrschaft des Messias nicht „auf ewig" im strengen Sinne währt, sondern nur bis zum Ende der gegenwärtigen Welt.

29) Vgl. Papias bei *Irenaeus* V, 33, 3.

wieder herabkommen vom Himmel, und man wird wieder essen von ihm in jenen Jahren (29, 5—8). Und nach Ablauf jener Zeit werden alle Toten auferstehen, Gerechte und Ungerechte, in derselben Gestalt und Leiblichkeit, welche sie ehedem gehabt haben. Darauf wird das Gericht gehalten werden. Und nach dem Gericht werden die Auferstandenen verwandelt werden. Die Leiber der Gerechten werden verwandelt in Lichtglanz; die der Gottlosen aber schwinden dahin und werden häßlicher denn zuvor. Und sie werden der Qual überliefert. Die Gerechten aber werden schauen die unsichtbare Welt und werden wohnen in den Höhen jener Welt. Und das Paradies breitet sich vor ihnen aus, und sie sehen die Scharen der Engel, welche vor dem Throne Gottes stehen. Und ihre Herrlichkeit ist größer denn die der Engel (c. 30 und 50—51. Vgl. 44, 15).

In allen wesentlichen Punkten mit Baruch übereinstimmend sind die eschatologischen Erwartungen des vierten Buches Esra. Auch er weissagt zunächst eine Zeit furchtbarer Not und Bedrängnis (5, 1—13. 6, 18—28. 9, 1—12. 13, 29—31). Nach dieser wird der Messias, der Sohn Gottes, geoffenbart werden. Und es wird geschehen: Wenn die Völker seine Stimme hören, werden sie den Krieg unter sich vergessen, und werden sich sammeln zu einer unzähligen Menge zum Angriff gegen den Gesalbten. Er aber wird auf dem Berge Zion stehen und wird sie ihrer Gottlosigkeit überführen und sie verderben durch das Gesetz ohne Kampf und ohne Kriegswerkzeug (13, 25—28. 32—38; vgl. 12, 31—33). Dann wird die verborgene Stadt (nämlich das himmlische Jerusalem) er|scheinen (7, 26); und die zehn Stämme werden nach dem heiligen Lande zurückkehren (13, 39—47). Und der Gesalbte wird das Volk Gottes im heiligen Lande beschützen und erfreuen und ihnen viele Wunder zeigen, vierhundert Jahre lang (7, 27—28. 12, 34. 13, 48—50. Vgl. 9, 8). Und nach dieser Zeit wird sterben der Gesalbte und alle Menschen, die einen Odem haben. Und die Welt wird wieder zur Todesstille zurückkehren sieben Tage lang, wie am Anfang. Und nach sieben Tagen wird erweckt werden eine Welt, die jetzt schläft, und wird vergehen die verderbte. Und die Erde wird wiedergeben, die in ihr schlafen; und die Behältnisse werden zurückgeben die Seelen, die ihnen anvertraut sind (7, 29 bis 32). Und der Höchste wird auf dem Richterstuhle erscheinen; und die Langmut wird ein Ende haben; nur das Gericht wird bleiben; und der Lohn wird an den Tag kommen (7, 33—35). Und es wird geoffenbart werden der Ort der Qual und ihm gegenüber der Ort der Ruhe; der Abgrund der Hölle und ihm gegenüber das Paradies. Und der Höchste wird zu den Auferstandenen sagen:

Sehet hier den, den ihr verleugnet und nicht geehrt und dessen Befehle ihr nicht befolgt habt. Hier ist Freude und Wonne; und dort ist Feuer und Qual. Und die Länge des Gerichtstages wird sein eine Jahrwoche (6, 1—17 nach Zählung der äthiopischen Übersetzung = 7, 36—43 nach der Zählung in Benslys Ausg. 1895; vgl. auch 6, 59 und 68—72 nach dem aeth. = 7, 84 und 95—98 nach Bensly).

So die beiden Apokalypsen. Daß ihre Hoffnungen nicht vereinzelt dastehen, sondern einen wesentlichen Bestandteil des jüdischen Bewußtseins bilden, beweist auch noch das Schmone Esre, das tägliche Gebet der Israeliten, das etwa um das Jahr 100 nach Chr. redigiert worden ist. Da wir es oben (S. 539 ff.) vollständig mitgeteilt haben, braucht hier nur daran erinnert zu werden, daß in der 10. Bitte um Sammlung der Zerstreuten, in der 11. um Wiedereinsetzung der einheimischen Obrigkeit, in der 14. um Wiedererbauung Jerusalems, in der 15. um Sendung des Sohnes Davids und Aufrichtung seines Reiches, endlich in der 17. um Wiederherstellung des Opferkultus in Jerusalem gebetet wird. In dem von Schechter herausgegebenen kürzeren Text fehlt die 15. Beracha. Die Bitte um Sendung des Sohnes Davids ist hier im Zusammenhang der 14. Beracha nur angedeutet. Ob diese Fassung die ursprünglichere ist, dürfte fraglich sein (s. oben S. 542 f.)[30].

Wir haben in diesem Überblick absichtlich die Targume | übergangen, in welchen „der König Messias“ nicht selten vorkommt[31]. Denn die Meinung, daß die älteren Targume im Zeitalter Jesu Christi entstanden seien, darf jetzt wohl als aufgegeben betrachtet werden. Sie gehören wahrscheinlich erst dem dritten oder vierten Jahrhundert nach Chr. an; jedenfalls gibt es keinen Beweis dafür, daß sie älter sind, wenn sie auch vielfach auf ältere exegetische Traditionen zurückgehen. Es steht also mit ihnen nicht anders, als mit den anderen rabbinischen Schriftwerken (Mischna, Talmud, Midrasch): daß sie zwar auf älteren Materialien fußen, aber in der uns vorliegenden Gestalt nicht mehr

---

30) Das Gebet um Wieder-Erbauung Jerusalems und Wiederherstellung der *Aboda* (des Opferkultus) kommt auch in der Passa-Liturgie vor. S. *Pesachim* X, 6.

31) Ein Verzeichnis der Stellen, welche in den Targumen auf den Messias gedeutet werden, s. bei *Buxtorf, Lexicon Chaldaicum col.* 1268—1273. Vgl. ferner: *Im. Schwarz, Jesus Targumicus,* 2 *partt.* 4. Torgau 1758—1759. Ayerst, תקות ישראל, Die Hoffnung Israels oder die Lehre der alten Juden von dem Messias, wie sie in den Targumen dargelegt ist. Aus dem Engl. übers. (52 S. 12), Frankf. a/M. 1851. *Young, The Christology of the Targums,* 1853. Langen, Das Judenthum in Palästina S. 418—429.

dem hier behandelten Zeitraum angehören. — Die wesentlichen Grundzüge der messianischen Hoffnung des Judentums in dieser späteren Zeit (um den Anfang des dritten Jahrhunderts nach Chr.) sind sehr gut zusammengefaßt von dem Verfasser der *Philosophumena*, der sie folgendermaßen schildert[32]: „Seinen Ursprung, sagen sie, werde der Messias haben aus Davids Geschlecht, aber nicht aus einer Jungfrau und dem heiligen Geiste, sondern von Mann und Weib, wie es allen bestimmt ist aus Samen geboren zu werden. Dieser, glauben sie, werde König sein über sie, ein kriegerischer und mächtiger Mann, der das ganze Volk der Juden versammeln und mit allen Völkern Krieg führen und den Juden Jerusalem als königliche Stadt aufrichten werde, in welche er das ganze Volk sammeln und wieder in den alten Zustand versetzen werde als ein herrschendes und den Opferdienst verwaltendes und lange Zeit in Sicherheit wohnendes. Darnach werde sich gegen sie insgesamt Krieg erheben; und in jenem Kriege werde der Messias durchs Schwert fallen. Nicht lange darnach werde das Ende und die Verbrennung der Welt erfolgen, und so werde sich das erfüllen, was man in betreff der Auferstehung glaube, und werde einem jeden die Vergeltung nach seinen Werken zuteil werden“.

Über die messianische Hoffnung der **Samaritaner** im Zeitalter Jesu Christi sind wir nicht näher orientiert, da unsere Quellen über die Theologie der Samaritaner einer späteren Zeit angehören. In diesen späteren Quellen heißt der Messias *Taheb* (der Wiederkehrende oder der Bekehrer?) und wird in erster Linie als Prophet, der überall die wahre Lehre herstellt (vgl. *Ev. Joh.* 4, 25), zugleich aber als Priester und König geschildert[33].

---

32) *Philosophum.* IX, 30: *Γένεσιν μὲν γὰρ αὐτοῦ* [*scil.* *τοῦ Χριστοῦ*] *ἐσομένην λέγουσιν ἐκ γένους Δαβίδ, ἀλλ' οὐκ ἐκ παρθένου καὶ ἁγίου πνεύματος, ἀλλ' ἐκ γυναικὸς καὶ ἀνδρός, ὡς πᾶσιν ὅρος γεννᾶσθαι ἐκ σπέρματος, φάσκοντες τοῦτον ἐσόμενον βασιλέα ἐπ' αὐτούς, ἄνδρα πολεμιστὴν καὶ δυνατόν, ὃς ἐπισυνάξας τὸ πᾶν ἔθνος Ἰουδαίων, πάντα τὰ ἔθνη πολεμήσας, ἀναστήσει αὐτοῖς τὴν Ἱερουσαλὴμ πόλιν βασιλίδα, εἰς ἣν ἐπισυνάξει ἅπαν τὸ ἔθνος καὶ πάλιν ἐπὶ τὰ ἀρχαῖα ἔθη ἀποκαταστήσει βασιλεῦον καὶ ἱερατεῦον καὶ κατοικοῦν ἐν πεποιθήσει ἐν χρόνοις ἱκανοῖς· ἔπειτα ἐπαναστῆναι κατ' αὐτῶν πόλεμον ἐπισυναχθέντων· ἐν ἐκείνῳ τῷ πολέμῳ πεσεῖν τὸν Χριστὸν ἐν μαχαίρῃ, ἔπειτα μετ' οὐ πολὺ τὴν συντέλειαν καὶ ἐκπύρωσιν τοῦ παντὸς ἐπιστῆναι, καὶ οὕτως τὰ περὶ τὴν ἀνάστασιν δοξαζόμενα ἐπιτελεσθῆναι, τάς τε ἀμοιβὰς ἑκάστῳ κατὰ τὰ πεπραγμένα ἀποδοθῆναι.* — Viel Material über die messianische Hoffnung der Juden zu seiner Zeit findet sich bei **Hieronymus**. S. die Zusammenstellung von **Krauss**, *Jewish Quarterly Review* VI, 1894, *p.* 240—245.

33) Vgl. *Bertholdt, Christologia Judaeorum* 1811 *p.* 19—24. — *Joh. Chr. Friedrich, Discussionum de christologia Samaritanorum liber. Lips.* 1821. —

III. Systematische Darstellung.

Zur Ergänzung dieses geschichtlichen Überblickes geben wir im folgenden noch eine systematische Darstellung der messianischen Dogmatik, mit Zugrundelegung des Schemas, das sich aus der Apokalypse Baruchs und dem vierten Buch Esra von selbst ergibt. Denn in diesen beiden Apokalypsen ist die eschatologische Erwartung am vollständigsten entwickelt. |

1. Letzte Drangsal und Verwirrung[1]. Fast überall, wo auf die letzten Dinge Bezug genommen wird, kehrt in verschiedenen Variationen der Gedanke wieder, daß dem Anbruch des Heiles eine Zeit besonderer Not und Trübsal vorangehen müsse. Es war ja an sich ein naheliegender Gedanke, daß der Weg zum Glück durch Trübsal hindurchführe. Und im Alten Testamente war Ähnliches ausdrücklich geweissagt (Hosea 13, 13; Daniel 12, 1 und sonst). So bildete sich in der rabbinischen Dogmatik die Lehre von den חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ, den Wehen des Messias, welche seiner Ge-

Gesenius, *De Samaritanorum theologia ex fontibus ineditis commentatio*, *Halae* 1822, *p.* 41—46. Ders., *Carmina Samaritana*, *Lips.* 1824, *p.* 75 *sq.* — Petermann in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XIII, 373 f. — *Vilmar*, *Abulfathi annales Samaritani*, 1865, *p.* XLI—XLVIII. — Heidenheim, Die Christologie der Samaritaner (Vierteljahrsschrift für deutsch- und engl.-theol. Forschung und Kritik V. Bd. Heft 1 u. 2, 1873, S. 169—182). Der hier aus einer Handschr. des brit. Museums mitgeteilte Text ist auch abgedruckt in: Heidenheim, Die samaritanische Liturgie, 3 Hefte 1885—1887 [= *Bibliotheca Samaritana* II—IV] S. 88 ff. — Kautzsch in Herzogs Real-Enz. 2. Aufl. XIII, 348. 3. Aufl. XVII, 436. 444 f. — Merx, Ein samaritanisches Fragment über den *Ta'eb* oder Messias (*Actes du huitième congrès international des orientalistes, tenu en* 1889 *à Stockholm et à Christiania, deuxième partie, Section Sémitique*, *Leide* 1893, *fasc.* 2 *p.* 117—139). — Hilgenfeld, Der Taheb der Samaritaner nach einer neu aufgefundenen Urkunde (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1894, S. 233—244). Hierzu die Berichtigung Jahrg. 1895, S. 156 [das von Merx nach einer Gothaer Handschrift herausgegebene Stück ist identisch mit dem von Heidenheim 1873 publizierten]. — *Cowley*, *The Samaritan doctrine of the Messiah* (*Expositor* 1895, März S. 161—174). — *Montgomery*, *The Samaritans*, 1907, *p.* 243—250.

1) Vgl. *Schoettgen*, *Horae Hebraicae* II, 509 *sqq.* 550 *sqq.* *Bertholdt*, *Christologia Judaeorum p.* 45—54. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 225 f. 300—304. Oehler in Herzogs Real-Enz. IX, 436 f. (2. Aufl. IX, 666). Renan, Der Antichrist (deutsche Ausg. 1873) S. 260 Anm. 1. Hamburger, Real-Enz. Art. „Messianische Leidenszeit" (S. 735—738). Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba 1903, S. 173—188 (hier S. 173 auch die Belege für חבלי המשיח). Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten 1904, S. 47—57. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter 2. Aufl. 1906, S. 286 f.

burt, d. h. seiner Ankunft, vorangehen müssen (der Ausdruck nach Hosea 13, 13; vgl. *Matth.* 24, 8: *πάντα δὲ ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων*. *Marc.* 13, 9: *ἀρχαὶ ὠδίνων ταῦτα*). Durch allerlei Vorzeichen wird sich das drohende Unheil ankündigen. Sonne und Mond werden sich verfinstern. Schwerter erscheinen am Himmel; Züge von Fußvolk und Reitern ziehen durch die Wolken (*Orac. Sibyll.* III. 795—807; vgl. II *Makk.* 5, 2—3. *Joseph. B. J.* VI, 5, 3. *Tacit. Hist.* V. 13). In der Natur gerät alles in Aufruhr und Verwirrung. Die Sonne scheint in der Nacht, und der Mond am Tage. Vom Holze tropft Blut, und der Stein läßt seine Stimme erschallen, und im süßen Wasser wird sich Salz finden (IV *Esra* 5, 1—13). Besäete Orte werden wie unbesäet erscheinen, und volle Scheuern werden leer gefunden werden, und die Quellen der Brunnen werden stehen bleiben (IV *Esra* 6, 18—28). Auch unter den Menschen werden alle Bande der Ordnung sich lösen. Sünde und Gottlosigkeit herrschet auf Erden. Und wie vom Wahnsinn ergriffen werden die Menschen sich gegenseitig bekämpfen. Freund ist gegen Freund, der Sohn gegen den Vater, die Tochter gegen die Mutter. Völker erheben sich gegen Völker. Und zu dem Kriege kommen noch Erdbeben, Feuer und Hungersnot, wodurch die Menschen dahingerafft werden (*Apocal. Baruch.* 70, 2—8. IV *Esra* 6, 24. 9, 1—12. 13, 29—31. *Mischna Sota* IX, 15)[2]. | — Vgl. auch *Mt.* 24, 7—12. 21. *Marc.* 13, 19. *Luc.* 21, 23. I *Kor.* 7, 26. II *Tim.* 3, 1.

2. Elias als Vorgänger[3]. Auf Grund von *Maleachi* 3, 23—24

2) *Mischna Sota* IX, 15 lautet nach Josts Übersetzung: „Als Spuren des nahen Messias ist zu betrachten, daß der Übermut zunimmt; Ehrgeiz schießt empor; der Weinstock gibt Früchte und der Wein ist doch teuer. Die Regierung wendet sich zu Ketzerei. Es gibt keine Zurechtweisung. Das Versammlungshaus [die Synagoge] wird der Unzucht gewidmet, Galiläa wird zerstört, Gablan wird verwüstet. Die Bewohner eines Gebietes ziehen von Stadt zu Stadt, ohne Mitleid zu finden. Die Wissenschaft der Gelehrten wird verhaßt; die Gottesfürchtigen verachtet; die Wahrheit vermißt. Knaben beschämen Greise; Greise stehen vor Kindern. Der Sohn würdigt den Vater herab; die Tochter lehnt sich gegen die Mutter auf; die Schwiegertochter gegen die Schwiegermutter; die Feinde eines Menschen sind seine Hausgenossen [vgl. *Micha* 7, 6. *Matth.* 10, 35—36. *Luc.* 12, 53]. Das Ansehen des ganzen Zeitalters ist hündisch, so daß der Sohn sich vor dem Vater nicht schämt". — Das ganze Stück gehört übrigens gar nicht zum echten Text der Mischna. Es fehlt z. B. in einem *cod. Hamburg.* (*n.* 156 des Steinschneiderschen Kataloges) und in der *Editio princeps* der Mischna, Neapel 1492. Da es im jerusalemischen Talmud steht, ist es wohl aus diesem in die Mischna hereingekommen.

3) Vgl. *Schoettgen*, *Horae Hebraicae* II, 533 *sqq.* — *Lightfoot*, *Horae Hebr.* zu *Matth.* 17, 10. — *Bertholdt*, *Christologia Judaeorum p.* 58—68. — Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 227—229. — *Alexandre*, *Oracula*

erwartete man, daß der Prophet Elias wiederkommen werde, um dem Messias den Weg zu bereiten. Schon im Buche Jesus Sirach (48, 10—11) wird diese Anschauung vorausgesetzt. Bekannt ist, daß im Neuen Testamente häufig darauf Bezug genommen wird (s. bes. *Matth.* 17, 10. *Marc.* 9, 11; auch *Mt.* 11, 14. 16, 14. *Mc.* 6, 15. 8, 28. *Luc.* 9, 8. 19. *Joh.* 1, 21). Und selbst in den christlichen Vorstellungskreis ist sie übergegangen[4]. Als Zweck seiner Sendung wird nach *Maleachi* 3, 24 hauptsächlich der betrachtet: Friede zu stiften auf Erden und überhaupt alles Ungeordnete in Ordnung zu bringen (*Mt.* 17, 11: *ἀποκαταστήσει πάντα*, *Mc.* 9, 12: *ἀποκαθιστάνει πάντα*). Die Hauptstelle in der Mischna lautet folgendermaßen[5]: „R. Josua sagte, ich habe von R. Jochanan ben Sakkai die Überlieferung empfangen, welcher es von seinem Lehrer in gerader Linie als eine Überlieferung des Mose vom Sinai ver|nommen hat, daß Elias nicht kommen werde, überhaupt Familien unrein oder rein zu sprechen, zu entfernen oder aufzunehmen, sondern nur die mit Gewalt Eingedrungenen zu entfernen, und die mit Gewalt Entfernten aufzunehmen. Eine Familie namens Beth Zerepha war jenseits des Jordans, die ein gewisser Ben Zion mit Gewalt ausgeschlossen hatte. Noch eine andere Familie (unreinen Geblütes) war daselbst, die dieser Ben Zion mit Gewalt aufgenommen hat. Also dergleichen kommt er, unrein oder rein zu sprechen, zu entfernen oder aufzunehmen. R. Jehuda sagt: nur aufzunehmen, aber nicht zu entfernen. R. Simon sagt: seine Sendung ist bloß Streitigkeiten auszugleichen. Die Gelehrten sagen: weder zu entfernen, noch aufzunehmen, sondern seine Ankunft wird bloß zum Zweck

---

Sibyllina (1. *ed.*) II, 513—516. — S. K., Der Prophet Elia in der Legende (Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1863, S. 241—255, 281—296). — „*Elias who was to come*“ (*Journal of sacred Literature and Biblical Record, New Series Vol.* X, 1867, *p.* 371—376). — Renan, Der Antichrist S. 321 Anm. 5. — *Castelli*, *Il Messia secondo gli Ebrei p.* 196—201. — Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie S. 337—339. — *Derenbourg*, *Le prophète Élie dans le rituel* (*Revue des études juives t.* II, 1881, *p.* 290—293). — *Edersheim*, *The life and times of Jesus the Messiah* II, 706—709. — Bacher, Die Agada der Tannaiten 2 Bde., Sachregister *s. v.* Elija. — Volz, Jüdische Eschatologie S. 192 f. — Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes S. 58—63. — Bousset, Die Religion des Judentums 2. Aufl. S. 266 f.

4) *Commodian. Carmen apologet. v.* 826 *sq.* — *Orac. Sibyll.* II, 187—190 (christlichen Ursprungs):

Καὶ τόθ' ὁ Θεσβίτης γε, ἀπ' οὐρανοῦ ἅρμα τιταίνων
Οὐράνιον, γαίῃ δ' ἐπιβὰς, τότε σήματα τρισσὰ
Κόσμῳ ὅλῳ δείξει τε ἀπολλυμένου βιότοιο.

5) *Edujoth* VIII, 7.

haben, Frieden in der Welt zu stiften. Denn es heißt: Ich sende euch den Propheten Elia, der das Herz der Väter den Kindern, und das Herz der Kinder den Vätern zuwenden wird (*Maleachi* 3, 24)". Zu der Aufgabe des Ordners und Friedestifters gehört auch die Entscheidung streitiger Prozesse. Daher heißt es in der Mischna, daß Geld und Gut, dessen Besitzer streitig, oder Gefundenes, dessen Besitzer unbekannt ist, liegen bleiben müsse „bis daß Elias kommt"[6]. — Vereinzelt findet sich auch die Ansicht, daß er den Messias salben[7], und daß er die Toten auferwecken werde[8]. — Neben Elias wurde von manchen auch noch der Prophet wie Moses erwartet, welcher *Deut.* 18, 15 verheißen wird (*Ev. Joh.* 1, 21. 6, 14. 7, 40. *Act.* 3, 22. 7, 37), während von andern diese Stelle auf den Messias selbst gedeutet wurde. Auch noch von andern Propheten als Vorläufern des Messias, wie z. B. Jeremias (*Matth.* 16, 14), finden sich Andeutungen im Neuen Testamente. In christlichen Quellen ist auch von einer Wiederkehr des Henoch die Rede (*Ev. Nicodemi c.* 25, und die patristischen Exegeten zu *Apoc. Joh.* 11, 3)[9].

3. Erscheinung des Messias. Nach diesen Vorbereitungen erscheint der Messias. Es ist nämlich keineswegs richtig, daß das | vorchristliche Judentum den Messias erst nach dem Gericht erwartet, und daß erst durch Einfluß des Christentums die Vorstellung sich gebildet habe, der Messias selbst werde Gericht halten über seine Feinde. Denn nicht nur bei Baruch und Esra, nicht nur in den Bilderreden des Buches Henoch und in den Targumen (wo man überall etwa christlichen Einfluß annehmen könnte), sondern auch in der ältesten Sibylle (III, 652—656), in den salomonischen Psalmen (XVII, 24. 26. 27. 31. 38. 39. 41) und bei Philo (*De praemiis et poenis* § 16), also in sicher vorchristlichen Dokumenten, erscheint der Messias zur Besiegung der gottfeindlichen Mächte. Und die entgegenstehende Anschauung, daß er erst nach dem Gericht auftreten werde, findet sich nur ganz vereinzelt, nämlich nur in der Grundschrift des Buches Henoch (90, 16—38).

---

6) *Baba mezia* III, 4—5. I, 8. II, 8. Vgl. auch *Schekalim* II, 5 *fin.*

7) *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 8: *Χριστὸς δὲ εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ.* — *Ibid. c.* 49: *Καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι καὶ τὸν Ἠλίαν χρίσαι αὐτὸν ἐλθόντα.* — Vgl. auch *Ev. Joh.* 1, 31.

8) *Sota* IX, 15 (ganz am Schluß): „Die Auferstehung der Toten kommt durch den Propheten Elia". Vgl. Klausner S. 62. — Die Erwartung gründet sich darauf, daß Elias im A. T. als Totenerwecker erscheint.

9) Vgl. *Thilo, Cod. apocr. Nov. Test. p.* 756—768, und die Kommentare zu *Apoc. Joh.* 11, 3.

Es ist also von seinem Erscheinen ohne Zweifel an dieser Stelle zu reden.

Was zunächst seine **Namen** betrifft, so heißt er als der von Gott eingesetzte und gesalbte König Israels am häufigsten: der **Gesalbte**, der **Messias** (*Henoch* 48, 10. 52, 4. *Apocal. Baruch.* 29, 3. 30, 1. 39, 7. 40, 1. 70, 9. 72, 2. *Esra* 7, 28—29, wo die lateinische Übersetzung interpoliert ist, *Esra* 12, 32: *Unctus*), griech. *Χριστὸς κυρίου* (*Psalt. Salom.* XVII, 36. XVIII, 6. 8), hebr. הַמָּשִׁיחַ (*Mischna Berachoth* I, 5), aram. מְשִׁיחָא (*Mischna Sota* IX, 15) oder מַלְכָּא מְשִׁיחָא (beides häufig in den Targumim)[10]; im Neuen Testamente *Μεσσίας* (*Joh.* 1, 42. 4, 25)[11]. Die griechischredenden Juden der christlichen Zeit haben, da *Χριστός* zu einem christlichen Terminus geworden war, den durch Aquilas Bibelübersetzung eingeführten Ausdruck *Ἠλειμμένος* vorgezogen[12].

---

10) Vgl. überhaupt über den Titel „Messias": **Weinel**, Der Gesalbte Jahwes im Bilde und seine Rolle in der Zukunftshoffnung (Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch. XVIII, 1898, S. 68—82). — **Dalman**, Die Worte Jesu 1898, S. 237—245 (viel Material aus den Targumim). — **Volz**, Jüdische Eschatologie S. 213. — **Klausner**, Die messianischen Vorstellungen S. 66.

11) *Μεσσίας* ist die besser bezeugte Form, nicht *Μεσίας*, wie manche Handschriften haben. Da nach allen analogen Fällen nicht die hebräische, sondern die aramäische Form vorauszusetzen ist, so ist *Μεσσίας* nicht = מָשִׁיחַ, sondern = מְשִׁיחָא (vgl. oben S. 25. **Delitzsch**, Zeitschr. f. luth. Theol. 1876, S. 603. **Kautzsch**, Grammatik des biblisch-Aramäischen S. 10). Die Möglichkeit dieser Gleichung wird von **Lagarde** bestritten, welcher für *Μεσσίας* ein nicht nachweisbares מְשִׁיחָא = „welcher wiederholentlich salbt" annimmt (Deutsche Schriften S. 68, 122, dritter Abdruck S. 53, 95, *Psalterii versio Memphitica p.* VII, Semitica I, 50 f., Symmicta II, 92, Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina 1888, S. 93 ff. [Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. 35]). Da aber ש auch sonst zuweilen durch *σσ* wiedergegeben wird, so liegt kein Grund zu irgend welchen Bedenken vor. Vgl. gegen Lagarde: **Delitzsch** a. a. O. und **Nöldeke**, Zeitschr. der DMG. 1878, S. 403.

12) *Origenes in Joann. tom.* XIII *c.* 26 *fin.* (*ad Joh.* 4, 25, *opp. ed. Lommatzsch* II, 48): *Μεσσίας μέντοι γε Ἑβραϊστὶ καλεῖται, ὅπερ οἱ μὲν Ἑβδομήκοντα Χριστὸς ἡρμήνευσαν, ὁ δὲ Ἀκύλας Ἠλειμμένος.* — Die Bemerkung des Origenes wird bestätigt durch die Überreste von **Aquilas** Übersetzung zu *Daniel* 9, 26 (= *Euseb. Demonstr. evang.* VIII, 2, 90, *p.* 397), *Psalm* 2, 2 (*Syr. Hexapl.* und *Philastr. haer.* 142: *Aquila: adversum Unctum ejus*), *Ps.* 84, 10. 89, 39. I *Sam.* 2, 35 (= *Euseb. Demonstr. evang.* IV, 16, 45 *p.* 191). II *Sam.* 1, 21 (hier vom Schild Sauls). S. *Origenis Hexapl. ed. Field.* — *Hieronymus, comment. in Jes.* 27, 13 (*opp. ed. Vallarsi* IV, 369): *Judaei cassa sibi vota promittunt, quod in consummatione mundi, quando [Antichristus, ut dicitur] ἠλειμμένος suus venerit* (die eingeklammerten Worte fehlen in einigen Handschriften und sind sicher zu tilgen). — *Id. in Sachar.* 14, 15 (*Vallarsi* VI, 928): *haec Judaei sub ἠλειμμένῳ suo carnaliter explenda contendunt.* — *Id. in Malach.* 3, 1 (*Vallarsi* VI, 970): *Judaei hoc . . referunt ad ἠλειμμένον hoc est*

Den Bilderreden des Buches Henoch eigentümlich ist die Bezeichnung: der Menschensohn (46, 1—6. 48, 2—7. 62, 5—9. 14. 63, 11. 69, 26—29. 70, 1. 71, 17), welche daraus entsprungen ist, daß man das danielische Bild von der in den Wolken des Himmels kommenden Menschengestalt (welche nach dem Zusammenhange bei Daniel die Gemeinde und das Reich Gottes bedeutet) direkt auf den Messias bezog[13]. Insofern der Messias das erwählte Werkzeug

---

Christum suum. — *Id. in Maleach.* 4 *fin.* (*Vallarsi* VI, 986): *Judaei et Judaizantes haeretici ante ἠλειμμένον suum Eliam putant esse venturum.* (Diese Stellen nach Krauß, *Jewish Quarterly Review* VI, 244). — *Dialogue between a Christian and a Jew ed. by Mc Giffert, New York* 1889, *p.* 55 *lin.* 22 (wo eine Handschrift richtig *ἠλειμμένον* hat, McGiffert druckt *εἰλημμένον*). — In der *Διδασκαλία Ἰακώβου νεοβαπτίστου*, über welche Bonwetsch, Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Kl. 1899, S. 411—440, umfangreiche Mitteilungen macht, heißt der Messias durchweg *ὁ ἠλειμμένος* (S. 418, 427, 432, 435); ebenso in der von Cumont wieder herausgegebenen Abschwörung aller jüdischen Irrtümer (Wiener Studien 1902, S. 468, 469). — *Sophocles, Greek Lexicon s. v. ἠλειμμένος* verweist auf *Cyrill. Hieros.* (*Cateches.* XV, 11 = *Migne Patrol. gr. t.* 33, *col.* 885 *A*) und *Cosmas Indicopl.* (*Migne t.* 88, *col.* 333 *A*). — Vgl. auch *Onomastica sacra ed. Lagarde* 1870, *p.* 177, 59. 195, 80. — *Wesseling, Observationes* I, 19.

13) Wie auf Grund der Danielstelle der Ausdruck „Menschensohn" bei Henoch tatsächlich zu einer Bezeichnung des Messias geworden ist, mag der Wortlaut der Stellen veranschaulichen. *Henoch* 46, 1—4: „Und daselbst sah ich einen, der hatte ein betagtes Haupt .... und bei ihm war ein anderer, dessen Gestalt hatte das Aussehen eines Menschen ... Und ich fragte einen der Engel .. nach jenem Menschensohne ... Und er antwortete und sprach zu mir: Dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat und bei dem die Gerechtigkeit wohnt ... Und dieser Menschensohn, den du gesehen hast, wird die Könige und die Mächtigen aufscheuchen von ihren Lagern u. s. w." — 48, 2: „Und in jener Stunde wurde jener Menschensohn in Gegenwart des Herrn der Geister genannt, und sein Name vor dem betagten Haupte". — 62, 5—9: „Schmerz wird sie ergreifen, wenn sie jenen Mannessohn auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzen sehen .... Denn von Anfang an ist der Menschensohn verborgen gewesen, und der Höchste hat ihn bewahrt ... Und alle Könige und Mächtigen werden .. auf jenen Menschensohn ihre Hoffnung setzen". — 62, 14: „Und mit jenem Menschensohne werden sie essen". — 63, 11: „Und darnach wird ihr Antlitz voll Finsternis und Scham werden vor jenem Menschensohne". — 69, 26—29: „Und es herrschte unter ihnen große Freude ... darum, daß ihnen der Name jenes Menschensohnes offenbart worden war ... Und die Summe des Gerichts ward ihm, dem Menschensohne, übergeben ... Und von nun an wird es nichts Verderbtes mehr geben; denn jener Mannessohn ist erschienen ..... aber das Wort jenes Mannessohnes wird fest stehen vor dem Herrn der Geister". — 70, 1: „Und danach geschah es, daß sein Name (d. h. Henoch) bei seinen Lebzeiten zu jenem Menschensohne und zu dem Herrn der Geister erhöht wurde". — 71, 17: „Und so wird langes Leben sein bei jenem Men-

Gottes ist und Gottes Liebe auf ihm ruht, heißt er der Auserwählte (*Henoch* 39, 6 f. 40, 5. 45, 3—5. 49, 2—4. 51, 3. 5. 52, 6—9. 53, 6. 55, 4. 61, 5. 8—10. 62, 1 ff.) oder, wie der theokratische König im Alten Testamente, der Sohn Gottes (*Henoch* 105, 2. IV *Esra* 7, 28—29. 13, 32. 37. 52. 14, 9). Bei Henoch kommt einmal in einem Teil der Handschriften die Bezeichnung Sohn des Weibes vor (*Henoch* 62, 5); die Mehrzahl der besseren Handschriften hat dafür „Mannessohn". Daß der Messias aus Davids Geschlecht hervorgehen werde, war auf Grund der alttestamentlichen Weissagung [14] allgemein anerkannt (*Psalt. Salom.* XVII, 5. 23. *Matth.* 22, 42. *Marc.* 12, 35. *Luc.* 20, 41. *Joh.* 7, 42. IV *Esra* 12, 32 [15]. Targum Jonathan zu *Jes.* 11, 1. *Jer.* 23, 5. 33, 15). Daher ist „Sohn Davids" eine gewöhnliche Bezeichnung des Messias (im Neuen Testamente häufig *υἱὸς Δαυίδ*, im Targum Jonathan zu *Hosea* 3, 5: בַּר דָּוִד, im Schmone Esre 15. Beracha: צֶמַח דָּוִד) [16]. Als Davidide muß er auch in Bethlehem, der Stadt Davids, geboren werden (*Micha* 5, 1 nebst Targum. *Matth.* 2, 5. *Joh.* 7, 41—42).

Ob das vorchristliche Judentum den Messias lediglich als Menschen oder als ein Wesen höherer Art gedacht, namentlich

---

schensohne". — — Wenn Lietzmann (Der Menschensohn 1896, S. 42—48) und Wellhausen (Skizzen und Vorarbeiten VI, 1899, S. 199) betonen, daß der Ausdruck „Menschensohn" bei Henoch nirgends Titel oder Name des Messias sei, so ist das richtig, wenn man „Titel" oder „Name" im strengen Sinne nimmt, denn es wird fast durchgängig mit dem Pronomen „jener" auf die grundlegende Beschreibung *c.* 46 zurückverwiesen. Aber durch den beharrlichen Gebrauch dieser Verweisung auch an Stellen, die schon weit von *c.* 46 abliegen, ist der Ausdruck eben doch zu einer festen „Bezeichnung" geworden; ja er ist schon nahe daran, ein Titel oder Name zu werden, wie das zweimal (62, 7 und 69, 27) vorkommende „der Menschensohn" statt „jener Menschensohn" zeigt. Es ist sehr mißlich, daß Lietzmann (S. 46) sich bemüht, gerade diese beiden Stellen als Interpolationen nachzuweisen, so zweifelhaft auch die Integrität des ganzen Abschnittes *c.* 37—71 sein mag. Vgl. gegen Lietzmann und Wellhausen: Dalman, Die Worte Jesu 1898, S. 199 f. Schmiedel, Protestant. Monatshefte 2. Jahrg. 1898, S. 252 ff. (bes. 255 ff.), 5. Jahrg. 1901, S. 333 ff. (bes. 339 f.). Gunkel, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1899, S. 582—590. Baldensperger, Theol. Rundschau 1900, S. 243 ff. Ders., Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums 1903, S. 127 ff. Volz, Jüdische Eschatologie S. 214 f. Bousset, Die Religion des Judentums 2. Aufl. S. 301—303.

14) Jesaja 11, 1. 10. Jeremia 23, 5. 30, 9. 33, 15. 17. 22. Ezechiel 34, 23 f. 37, 24 f. Hosea 3, 5. Amos 9, 11. Micha 5, 1. Sacharja 12, 8.

15) Hier fehlen zwar die Worte *qui orietur ex semine David* in der lateinischen Übersetzung; aber nach dem einstimmigen Zeugnis der orientalischen Versionen sind sie für ursprünglich zu halten.

16) Rabbinisches Material über „Sohn Davids" s. bei Dalman, Die Worte Jesu S. 260—262.

ob | es ihm Präexistenz zugeschrieben habe, ist bei der schwankenden Chronologie der Quellen nicht mit voller Sicherheit zu entscheiden[17]. Die ursprüngliche messianische Hoffnung erwartet überhaupt nicht einen Messias als Einzelpersönlichkeit, sondern theokratische Könige aus Davids Hause[18]. Später konsolidiert und steigert sich die Hoffnung mehr und mehr dahin, daß ein einzelner Messias als ein mit besonderen Gaben und Kräften von Gott ausgerüsteter Herrscher erwartet wird. Im Zeitalter Jesu Christi ist diese Form längst die vorherrschende. Damit ist aber auch von selbst gegeben, daß das Bild mehr und mehr übermenschliche Züge annimmt: je eximierter die Stellung ist, die dem Messias angewiesen wird, desto mehr tritt auch er selbst aus dem gemein-menschlichen Rahmen heraus. Dies geschieht nun — bei der Freiheit, mit welcher der religiöse Vorstellungskreis sich bewegte — in sehr verschiedener Weise. Im allgemeinen wird der Messias doch als menschlicher König und Herrscher gedacht, nur als ein mit besonderen Gaben und Kräften von Gott ausgerüsteter. Besonders klar ist dies in den salomonischen Psalmen. Er erscheint hier ganz und gar als menschlicher König (XVII, 23. 47), aber als ein gerechter (XVII, 35), von Sünde reiner und heiliger (XVII, 41. 46), und durch den heiligen Geist mit Macht und Weisheit und Gerechtigkeit ausgerüstet (XVII, 42). Dieselbe Anschauung ist nur auf einen kurzen Ausdruck gebracht, wenn er *Orac. Sibyll.* III, 49 als ἁγνὸς ἄναξ bezeichnet wird. Anderwärts dagegen wird ihm auch Präexistenz zugeschrieben und seine Erscheinung überhaupt mehr ins Übermenschliche erhoben. So namentlich in den Bilderreden des Buches Henoch und im vierten Buche Esra[19]. Zwar darf

17) Vgl. über die jüdischen Anschauungen von der Person des Messias überhaupt: *Bertholdt*, *Christologia Judaeorum p.* 86—147. De Wette, Biblische Dogmatik S. 169—171. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 292—300. Oehler in Herzogs Real-Enz. IX, 437 f. (2. Aufl. IX, 666 f.). *Castelli*, *Il Messia secondo gli Ebraei p.* 202—215. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie S. 339 ff. Hamburger, Real-Enz. Art. „Messias" (S. 738—765). Volz, Jüdische Eschatologie S. 197—237. Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten S. 64—74. Bousset, Die Religion des Judentums 2. Aufl. S. 255—266. 297—308.

18) Die Verheißung eines Königs aus Davids Hause „auf ewig" hat zunächst nur den Sinn, daß die Dynastie nicht aussterben werde. So wird z. B. auch der Makkabäer Simon vom Volk zum Fürsten und Hohenpriester „auf ewig" (εἰς τὸν αἰῶνα) gewählt (I *Makk.* 14, 41), d. h. es wird das Fürstentum und Hohepriestertum in seiner Familie für erblich erklärt.

19) Vgl. über die Vorstellung von der Präexistenz des Messias: Hell-

hierher nicht gerechnet werden, daß er, wie oben erwähnt, Sohn Gottes genannt wird. Denn dieses amtliche Prädikat sagt über sein Wesen überhaupt nichts aus. Auch die Bezeichnung als Menschensohn bei Henoch entscheidet | an und für sich noch nichts. Wohl aber ist die ganze Auffassung seiner Person in den beiden genannten Schriften eine wesentlich übernatürliche. In den Bilderreden des Buches Henoch heißt es von ihm: Sein Name ward genannt vor dem Herrn der Geister, ehe die Sonne und die Zeichen geschaffen, ehe die Sterne des Himmels gemacht waren (48, 3)[20]. Er ward auserwählt und verborgen vor Gott, ehe denn die Welt geschaffen wurde (48, 6). Von Anfang an ist er verborgen gewesen und der Höchste hat ihn bewahrt (62, 7). Als daher Henoch vom Engel durch die himmlischen Regionen geführt wurde, sah er „den Auserwählten" und „seine Wohnung unter den Fittichen des Herrn der Geister, und alle Gerechten und Auserwählten strahlten vor ihm wie der Glanz des Feuers" (39, 6–7)[21]. Noch ein andermal, *c.* 46, 1–4, beschreibt Henoch, wie ihm „jener Menschensohn" gezeigt wurde. Sein Antlitz war voll Anmut gleich einem der heiligen Engel (46, 1). Er ist es, der die Gerechtigkeit hat, bei dem die Gerechtigkeit wohnt, und der alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbart, weil der Herr der Geister ihn erwählt hat, und dessen Los vor dem Herrn der Geister alles übertroffen hat durch Rechtschaffenheit in Ewigkeit (46, 3). Seine Herrlichkeit ist von Ewigkeit zu Ewigkeit, und seine Macht von Geschlecht zu Geschlecht. In ihm wohnt der Geist der Weisheit, und der Geist dessen, der Einsicht gibt, und der Geist der Lehre und der Kraft, und der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind.

---

wag, Theol. Jahrbb. 1848, S. 151—160. — Dalman, Die Worte Jesu S. 245—248. — *Barton, On the jewish-christian doctrine of the preëxistence of the Messiah* (*Journ. of Bibl. Lit.* XXI, 1902, *p.* 78—91 [berührt die jüdische Vorstellung nur ganz kurz]). — Volz, Jüdische Eschatologie S. 216—219. — Baldensperger, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen S. 119—149. — Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie 1903, S. 97—173. — Bousset S. 297—308. — Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 1905, S. 334—365. — Couard, Die relig. und sittl. Anschauungen der ATl. Apokr. und Pseudepigr. 1907, S. 204—213.

20) Vgl. *Targum Jonathan.* zu Sacharja 4, 7: Der Messias, dessen Name genannt ist von Ewigkeit. — Dalman S. 247. Klausner S. 66.

21) Henoch hegt bei dieser Gelegenheit den Wunsch, ebenfalls dort zu wohnen, wo ihm in der Tat „ein Anteil zuvor ausgemacht ist" (39, 8). Die Erfüllung dieses Wunsches, also die Erhebung Henochs in den Himmel zu dauernder Gemeinschaft mit dem „Menschensohn" = Messias, wird *c.* 70—71 berichtet. Es ist aber ein Mißverständnis, wenn man gemeint hat, Henoch selbst werde mit dem Menschensohn = Messias identifiziert, weil er 71, 14 auch „Mannessohn" angeredet wird.

Und er wird richten die verborgenen Dinge, und niemand wird eine eitle Rede vor ihm führen können, denn er ist auserwählt vor dem Herrn der Geister, nach seinem Wohlgefallen (49, 2—4). Im wesentlichen übereinstimmend hiermit sind die Aussagen des vierten Buches Esra. Man vergleiche namentlich 12, 32: *Hic est Unctus, quem reservavit Altissimus in finem*, und 13, 26: *Ipse est, quem conservat Altissimus multis temporibus*. Wie hier die Präexistenz ausdrücklich gelehrt ist, so ist sie vorausgesetzt, wenn 14, 9 dem Esra verheißen wird, daß er nach seiner Aufnahme in den Himmel verkehren werde mit dem Messias (*tu enim recipieris ab hominibus, et converteris residuum cum filio meo et cum similibus tuis, usquequo finiantur tempora*). Und ganz übereinstimmend mit Henoch wird die Präexistenz als ein Zustand der Verborgenheit bei Gott bezeichnet, 13, 52: *Sicut non potest hoc vel scrutinare vel scire quis, quid sit in profundo maris, sic non poterit quisquam super terram videre filium meum, vel eos qui cum eo sunt, nisi in tempore diei.* — Manche wollen nun freilich diese ganze Gedankenreihe auf christliche Einflüsse zurückführen; aber schwerlich mit Recht. Sie ist ja von alttestamentlichen Prämissen aus vollständig zu begreifen. Schon solche Aussagen, wie *Micha* 5, 1, daß die Ursprünge des Messias von Alters her sind, von den Tagen der Urzeit (מִקֶּדֶם מִימֵי עוֹלָם), konnten leicht im Sinne einer Präexistenz von Ewigkeit her verstanden werden. Und vollends die Stelle *Daniel* 7, 13—14 brauchte nur eben von der Person des Messias verstanden und wörtlich genommen zu werden, so war die Lehre von der Präexistenz von selbst gegeben. Denn wer vom Himmel herabkommt, von dem ist selbstverständlich, daß er vordem im Himmel gewesen ist. Befördert wurde diese Auffassung dadurch, daß überhaupt der Zug der ganzen Entwickelung dahin ging, alles wahrhaft Wertvolle als im Himmel präexistierend zu denken[22]. Andere orientalische Parallelen, wie sie namentlich von Bousset und Greßmann herangezogen worden sind, liegen so weit ab, daß sie nicht zur Aufhellung des Problemes dienen. — Wenn im nachchristlichen Judentum die Idee von einem präexistenten Messias wieder zurückgetreten und darauf beschränkt worden ist, daß der Name des Messias präexistiert habe (s. Anm. 20), so steht dies in Einklang mit der Tatsache, daß überhaupt das nachchristliche Judentum im

22) S. oben S. 586, Harnack zu *Hermas Vis.* II, 4, 1 (nach Hermas ist die christliche Kirche präexistent), und bes. Harnack, Dogmengeschichte I, 2. Aufl. S. 710—719 (3. Aufl. S. 755—764). — Schon im Alten Testamente wird ein himmlisches Vorbild für das Zelt der Offenbarung und dessen Geräte vorausgesetzt, *Exod.* 25, 9 u. 40. 26, 30. 27, 8. *Num.* 8, 4.

Gegensatz gegen das Christentum die menschliche Seite des Messias wieder stärker betont hat. Man erinnere sich nur an die Worte in Justins *Dialogus cum Tryphone* c. 49: πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι. Und verwandt hiermit ist eine talmudische Stelle, *jer. Taanith* II, 1 (mitgeteilt von Oehler IX, 437; 2. Aufl. IX, 667): „Es sprach R. Abbahu: sagt ein Mensch zu dir, Gott bin ich, so lügt er; des Menschen Sohn bin ich, so wird er es zuletzt bereuen; ich fahre gen Himmel — hat er es gesagt, so wird er es nicht bestätigen". Das nachchristliche Judentum hat also gerade die Menschheit stark betont. Umsoweniger haben wir Ursache, die Anschauung von der Präexistenz auf christlichen Einfluß zurückzuführen.

Über die Zeit der Erscheinung des Messias haben die späteren Rabbinen allerlei spitzfindige Berechnungen angestellt[23]. Ziemlich verbreitet scheint die Ansicht gewesen zu sein, daß die gegenwärtige Welt sechstausend Jahre dauern werde, entsprechend den sechs Schöpfungstagen, denn ein Tag ist für Gott wie tausend Jahre[24]. Doch wird auch unter dieser Voraussetzung die Zeit für die Ankunft des Messias wieder verschieden berechnet, je nachdem man die Tage des Messias mit dem künftigen עוֹלָם identifiziert oder noch zum gegenwärtigen עוֹלָם rechnet (vgl. unten Nr. 9). Nach der ersteren, jedenfalls älteren Auffassung würde die messianische Zeit nach Ablauf des sechsten Jahrtausends anbrechen (so Barnabas, Irenäus, Hippolytus u. a.). Unter der anderen Voraussetzung (daß die Tage des Messias noch zum gegenwärtigen עוֹלָם gehören) wird im Talmud der gegenwärtige Weltlauf in drei Perioden eingeteilt: 2000 Jahre ohne Gesetz, 2000 Jahre unter dem Gesetz, und 2000 Jahre messianische Zeit. Die für den Messias bestimmte Zeit wäre hiernach bereits angebrochen; aber der Messias

23) *Sanhedrin* 96b—97a, vollständig mitgeteilt in Delitzschs Kommentar zum Briefe an die Hebräer S. 762—764, bei *Castelli, Il Messia p.* 297 *sqq.* und Wünsche, Der babylonische Talmud II. Halbbd., 3. Abt. 1889, S. 190 f. Vgl. Weber, System S. 334 f.

24) *Barnabas c.* 15; *Irenaeus* V, 28, 3; *Hippolytus, comment. in Daniel* IV, 23 *ed. Bonwetsch p.* 242—245. Das slavische Henochbuch, deutsch von Bonwetsch (Abhandlungen der Göttinger Ges. der Wissensch. N. F. Bd. I Nr. 3, 1896) S. 31, dazu Bonwetsch S. 6. — *Thilo, Codex apocr. N. T. p.* 692 *sq.* Hilgenfelds und Harnacks Anmerkungen zu *Barnabas c.* 15. Kuenen, Der Stammbaum des masoretischen Textes des A. T., in: Gesammelte Abhandlungen, deutsch von Budde, 1894, S. 82 ff. Hamburger, Real-Enz. für Bibel und Talmud, Suppl. II, 1891, Art. „Chiliasmus". — Überhaupt über die Frage: Wann kommt das Ende? s. Volz S. 162—172. Bousset S. 282 f. — Über die komplizierten Berechnungen der byzantinischen Chronographen s. v. Dobschütz, Byzantinische Zeitschr. XII, 553 ff.

konnte noch nicht kommen wegen der Verschuldungen des Volkes[25]. — Dies letztere ist nun überhaupt, wenigstens in den streng gesetzlichen Kreisen, allgemeine Anschauung: der Messias kann erst kommen, wenn das Volk Buße tut und das Gesetz vollkommen erfüllt. „Wenn ganz Israel zusammen einen Tag lang gemeinsam Buße täte, so würde die Erlösung durch den Messias erfolgen". „Wenn Israel nur zwei Sabbathe hielte, wie es sich gebührt, so würden sie sofort erlöst"[26].

Die Art der Ankunft des Messias wird als eine plötzliche vorgestellt: mit einem Male ist er da und tritt als siegreicher Herrscher auf. Da andererseits vorausgesetzt wird, daß er als Kind in Bethlehem geboren werde, so wird beides miteinander vereinigt durch die Annahme, daß er zunächst in Verborgenheit leben und dann plötzlich aus der Verborgenheit hervortreten werde[27]. Darum sagen die Juden im *Evang. Joh.* 7, 27: ὁ Χριστὸς ὅταν ἔρχηται, οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστίν. Und in Justins *Dialogus cum Tryphone* wird eben deshalb von dem Vertreter der jüdischen Ansicht die Möglichkeit offen gelassen, daß der Messias | bereits geboren und nur noch nicht geoffenbart worden sei[28]. Im jerusalemischen Talmud wird erzählt, daß der Messias an dem Tage, da der Tempel zerstört wurde, in Bethlehem geboren worden, aber einige Zeit darauf seiner Mutter durch einen Sturmwind entführt worden sei[29]. Auch im *Targum Jonathan* zu *Micha* 4, 8 wird vorausgesetzt, daß er bereits vorhanden, aber noch verborgen sei, und zwar wegen der Sünden des Volkes. Bei Späteren findet sich die Ansicht, daß er von Rom ausgehen werde[30]. Allgemein

---

25) S. Delitzsch und Weber a. a. O. (*Sanhedrin* 97ᵃ; *Aboda sara* 9ᵃ).

26) S. Weber, System S. 333 f. Doch vgl. auch *Lévi*, *La discussion de R. Josué et de R. Éliézer sur les conditions de l'avènement du Messie* (*Revue des études juives* XXXV, 1897, *p.* 282—285). Klausner, Die messianischen Vorstellungen S. 34—46.

27) Vgl. Lightfoot, *Horae Hebraicae* zu *Joh.* 7, 27. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 223—225. Oehler in Herzogs Real-Enz. IX, 438 (2. Aufl. IX, 668). *Drummond*, *The Jewish Messiah p.* 293 *sq.* Weber, System S. 342 ff.

28) *Dial. c. Tryph. c.* 8: *Χριστὸς δὲ εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα.* — *Ibid. c.* 110: *εἰ δὲ καὶ ἐληλυθέναι λέγουσιν, οὐ γινώσκεται ὅς ἐστιν, ἀλλ' ὅταν ἐμφανὴς καὶ ἔνδοξος γένηται, τότε γνωσθήσεται ὅς ἐστι, φασί.*

29) S. die ganze Stelle bei Lightfoot, *Horae* zu *Matth.* 2, 1. *Drummond*, *The Jewish Messiah p.* 279 *sq.*

30) *Targum Jeruschalmi* zu *Exod.* 12, 42, und *bab. Sanhedrin* 98ᵃ. Letztere Stelle mitgeteilt in Delitzschs Kommentar zum Hebräerbrief S. 117; bei Wünsche, Die Leiden des Messias (1870) S. 57 f. und Wünsche, Der babylonische Talmud II, 3 S. 200.

aber war der Glaube, daß er bei seinem Auftreten sich durch Wunder legitimieren werde (*Matth.* 11, 4 ff. *Luc.* 7, 22 ff. *Joh.* 7, 31).

4. Letzter Angriff der feindlichen Mächte[31]. Nach dem Erscheinen des Messias werden sich die heidnischen Mächte zu einem letzten Angriff gegen ihn versammeln. Auch diese Erwartung war durch alttestamentliche Stellen, namentlich durch *Daniel* 11, nahegelegt. Am deutlichsten findet sie sich ausgesprochen *Orac. Sibyll.* III, 663 *sqq.* und IV *Esra* 13, 33 ff., auch *Henoch* 90, 16, nur daß es sich hier um einen Angriff nicht gegen den Messias, sondern gegen die Gemeinde Gottes handelt. — Mehrfach wird angenommen, daß dieser letzte Angriff erfolgt unter Führung eines Hauptwidersachers des Messias, eines „Antichristus" (der Name im Neuen Testamente in den johanneischen Briefen I *Joh.* 2, 18. 22; 4, 3; II *Joh.* 7; die Sache: *Apoc. Baruch. c.* 40. II *Thess.* 2. *Apoc. Joh.* 13)[32]. In | spätrabbinischen Quellen kommt für diesen Hauptwidersacher des Volkes Israel der Name Armilus (ארמילוס),

---

31) S. *Drummond, The Jewish Messiah p.* 296—308. — Für das A. T.: Herm. Schultz, Alttestamentliche Theologie, 2. Aufl. 1878, S. 696; kürzer 5. Aufl. S. 579 f.

32) Vgl. *Bertholdt, Christologia Judaeorum p.* 69—74. — Gesenius, Art. „Antichrist" in Ersch und Grubers Enzykl. Sektion I, Bd. 4 (1820) S. 292 ff. — Böhmer, Zur Lehre vom Antichrist, nach Schneckenburger (Jahrbb. für deutsche Theologie 1859, S. 405—467). — Hausrath in Schenkels Bibellex. I, 137 ff. — Kähler in Herzogs Real-Enz. 2. Aufl. I, 446 ff. — Haug, Die biblische Lehre vom Antichrist (Theol. Studien aus Württemberg V, 1884, S. 188—245, 283—328). — *Fehr, Studia in oracula Sibyllina, Upsal.* 1893, *p.* 53—69. — Bousset, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche, 1895. — Sieffert, Art. „Antichrist" in Herzog-Hauck, Real-Enz. I, 1896, S. 577—584. — Erbes, Der Antichrist in den Schriften des N. T. (Theol. Arbeiten aus dem rhein. wissensch. Prediger-Verein, Neue Folge 1. Heft 1897, S. 1—59). — *Friedländer, L'Anti-Messie* (*Revue des études juives t.* XXXVIII, 1899, *p.* 14—37). Ders., Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen, 1901. — *Charles, The Ascension of Isajah* 1900, *p.* LI—LXXIII. — *L. Ginzberg*, Art. *Antichrist* in: *The Jewish Encyclopedia* I, 625—627. — Geffcken, Die Sage vom Antichrist (Preuß. Jahrbb. Bd. 102, 1900, S. 385—399). — Bousset, Die Religion des Judentums 2. Aufl. S. 291—294. — Die Ausleger zu II. Thess. *c.* 2, bes. Bornemann in Meyers Kommentar über das N. T. X, 5.—6. Aufl. 1894, S. 348—382 u. 400—459. — Neumann, Hippolytus von Rom 1902, S. 1—61. — Für die Geschichte der christlichen Lehre ist das Hauptwerk: *Malvenda, De Antichristo, Romae* 1604. Vgl. auch: Wadstein, Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist Weltsabbat Weltende und Weltgericht in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwicklung (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1895, S. 538—616. 1896, S. 79—157, 251—293, auch separat).

d. h. Romulus, vor[33]; griechisch korrumpiert Ἑρμόλαος[34]. Auch das Wiederauftreten von Gog und Magog wird auf Grund von *Ezech.* c. 38—39 erwartet, doch in der Regel erst nach Ablauf des messianischen Reiches als letzte Manifestation der widergöttlichen Mächte (*Apoc. Joh.* 20, 8—9)[35].

5. Vernichtung der feindlichen Mächte[36]. Die Vernichtung der feindlichen Mächte erfolgt nach der alttestamentlichen Weissagung durch ein gewaltiges Strafgericht, welches Gott selbst über seine Widersacher hereinbrechen läßt[37]. Am treuesten ist diese Anschauung festgehalten in der *Assumptio Mosis*, deren 10. Kapitel mehrfach an *Joel* c. 3—4 erinnert. Hiermit am nächsten verwandt ist die Darstellung in der Grundschrift des Buches Henoch, insofern auch hier Gott selbst die Macht der heidnischen Völker

---

33) *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 221—224 *s. v.* ארמילוס. — Eisenmenger, Entdecktes Judenthum (1700) II, 704—715. — Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 282, auch S. 139, 140. — Jellinek, Bet ha-Midrasch, Vorbemerkungen zu Bd. I, II, III (daselbst I, 35—57, II, 54—63, III, 65—68, 78—82 verschiedene Texte über Armilus). — Levy, Chald. Wörterb. I, 66 (zu den Targum-Stellen s. auch: Zeitschr. für wissensch. Theol. 1888, S. 48). — Hamburger, Real-Enz. II, 72 f. (Art. „Armilus"). — *Castelli, Il Messia p.* 239 *sqq.* — Nöldeke, Zeitschr. der DMG. Bd. 39, 1885, S. 343, in der Besprechung von Mommsens römischer Geschichte („Das ist einfach Ῥωμύλος, der auch syrisch in der Schreibung ארמילאוס vorkommt [Lagarde *Anal.* 203, 3]; Romulus ist hier der Vertreter Roms"; ebenso Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge S. 282, der auch rabbinische Stellen über *Romulus* und *Remus* nachweist). — Dalman, Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge 1888, S. 13 f. — Bousset, Der Antichrist S. 66 ff. — Kaufmann, Rez. von Boussets Antichrist, in der Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judent. Bd. 40, 1896, S. 134 ff. (lehnt die Gleichung *Armilus* = *Romulus* ab). — S. Krauß, Griech. und lat. Lehnwörter I, 241—243, II, 132. — *L. Ginzberg*, Art. *Armilus* in: *The Jewish Encyclopedia* II, 1902, *p.* 118—120.

34) So z. B. in der *Διδασκαλία Ἰακώβου νεοβαπτίστου*, herausg. von Bonwetsch, Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Kl. 1899, S. 418. 431. 439.

35) Vgl. *Orac. Sibyll.* III, 319 *sqq.* 512 *sqq.* *Mischna Edujoth* II, 10. — Die Kommentare zu *Apoc. Joh.* 20, 8—9. — Die Artikel über Gog und Magog in den biblischen Wörterbüchern (Winer, Schenkel, Riehm); und in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. VI, 761—763 (von Orelli). — Uhlemann, Über Gog und Magog (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1862, S. 265—286). — Böhmer, Wer ist Gog von Magog? (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1897, S. 321—355). — Renan, Der Antichrist S. 356. — Weber, System S. 369 ff. — Bousset, Zeitschr. f. Kirchengesch. XX, 1900, S. 113—131. Ders., Die Religion des Judentums S. 251—253. — Klausner, Die messianischen Vorstellungen S. 99 ff.

36) Vgl. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 232—234. — Bousset, Die Religion des Judentums S. 253—255.

37) S. überhaupt: Knobel, Der Prophetismus der Hebräer I, 325 f.

vernichtet (90, 18—19), und dann das Gericht hält, bei welchem jedoch nur die abgefallenen und ungehorsamen Engel und die abtrünnigen Israeliten (die verblendeten Schafe) gerichtet werden (90, 20—27), während die übriggebliebenen Heidenvölker der Gemeinde Gottes sich unterwerfen (90, 30). Der Messias, der in der *Assumptio Mosis* überhaupt fehlt, erscheint hier erst nach dem Gerichte (90, 37). Beiden ist also gemeinsam, daß Gott selbst das Gericht hält. Die gewöhnliche Anschauung aber war, daß der Messias die feindlichen Mächte vernichten werde. Schon in der ältesten Sibylle (III, 652 ff.) tritt er auf, um „allem Krieg auf Erden ein Ende zu machen, die einen tötend, den andern die gegebenen Verheißungen erfüllend". Bei Philo (*De praem. et poen.* § 16) heißt es von ihm, daß er „zu Felde zieht und Krieg führt und große und volkreiche Nationen bezwingen wird". Noch deutlicher erscheint er im *Psalterium Salomonis* als Besieger der heidnischen Widersacher des Volkes Gottes, und es verdient hier besonders beachtet zu werden, daß er durch das bloße Wort seines Mundes (ἐν λόγῳ στόματος αὐτοῦ, nach *Jes.* 11, 4) seine Feinde darniederwirft (XVII, 27. 39). Im Einklang mit diesen älteren Vorbildern wird dann namentlich in der Apokalypse Baruchs und im vierten Buche Esra die Vernichtung der heidnischen Weltmächte als das erste Geschäft des erschienenen Messias dargestellt (*Apocal. Baruch.* 39, 7—40, 2. 70, 9. 72, 2—6. IV *Esra* 12, 32—33. 13, 27—28. 35—38). Hierbei waltet jedoch der Unterschied ob, daß nach dem vierten Buche Esra diese Vernichtung ausschließlich durch einen Richterspruch des Gesalbten Gottes erfolgt (13, 28: *non tenebat frameam neque vas bellicosum*, 13, 38: *perdet eos sine labore per legem*), während in der Apokalypse Baruchs zwar auch von forensischen Formen, zugleich aber auch von Kriegswerkzeug die Rede ist (ersteres 40, 1—2, letzteres 72, 6).

Noch bestimmter als im vierten Buche Esra wird in den Bilderreden des Buches Henoch das Gericht des Messias über die widergöttliche Welt als ein rein forensisches geschildert. Es hängt das zusammen mit der Auffassung vom Wesen des Messias, welche in diesen Apokalypsen herrscht. Er ist nicht ein mächtiger Krieger, sondern ein vom Himmel herabkommendes übermenschliches Wesen. So vollzieht er die Strafe an den Feinden der Gemeinde Gottes nicht als Kriegsheld, sondern als von Gott eingesetzter Richter. Zwar klingen auch hier noch die kriegerischen Töne an. Es wird Kap. 46, 4—6 von dem Menschensohn gesagt, daß er die Könige und Mächtigen aufscheucht von ihren Lagern und die Zäume der Gewaltigen löst und die Zähne der Sünder zermalmt; daß er die Könige von ihren Thronen und aus

ihren Reichen verstößt; und Kap. 52, 4—9: daß nichts auf Erden vor seiner Macht standzuhalten vermag. „Es wird kein Eisen geben für den Krieg, noch Zeug zum Brustpanzer; Erz wird nichts nützen, und Zinn wird nichts nützen, und nichts gelten, und | Blei wird nicht begehrt werden". Aber eben hieraus sieht man, daß es sich nicht um Kampf, sondern um Vernichtung der Feinde durch höhere Gewalt handelt. Und so wird denn durchweg die Funktion des Messias als die eines souveränen Richters geschildert. Er ist dazu befähigt als der, der den Geist der Weisheit und der Einsicht hat; er wird das Verborgene richten, und niemand wird vor ihm unnütze Reden führen können (49, 3—4). Er, der Auserwählte, der Menschensohn, wird sitzen auf dem Throne seiner Herrlichkeit, auf welchen Gott ihn setzt, um Gericht zu halten über die Menschen und über die Engel (45, 3. 51, 3. 55, 4. 61, 8—10). Am eingehendsten sind die Schilderungen *c.* 62 und 69. Der Herr der Geister setzt ihn [so ist statt „saß" wohl zu lesen] auf den Thron seiner Herrlichkeit. Und die Rede seines Mundes tötet alle Sünder, und alle Ungerechten werden vor seinem Antlitz vernichtet (62, 2). Und die Könige und Mächtigen der Erde, wenn sie ihn sehen, werden in Furcht und Schrecken geraten und ihn rühmen und preisen und anflehen und Barmherzigkeit von ihm erbitten (62, 4—9). Aber der Herr der Geister wird sie drängen, daß sie eilends hinweggehen vor seinem Angesicht; und ihre Angesichter werden mit Schande erfüllt werden, und Finsternis wird man darauf häufen. Und die Strafengel werden sie in Empfang nehmen, um Vergeltung an ihnen zu üben dafür, daß sie seine Kinder und Auserwählten mißhandelt haben (62, 10—11). In der anderen Schilderung (*c.* 69) heißt es: Er setzte sich auf den Thron seiner Herrlichkeit und die Summe des Gerichts ward ihm, dem Menschensohne, übergeben, und er läßt verschwinden und vertilgt die Sünde vom Antlitz der Erde und die, welche die Welt verführt haben. Mit Ketten werden sie gebunden und an ihrem dem Verderben geweihten Versammlungsorte eingeschlossen werden, und all ihr Werk wird verschwinden vom Antlitz der Erde. Und von nun an wird es nichts Verderbtes mehr geben (69, 27—29).

In den Targumen finden wir wieder die Vorstellung, daß der Messias als ein mächtiger Kriegsheld seine Feinde im Kampfe besiegt. So bei Jonathan zu *Jesaja* 10, 27: „Zermalmt werden die Völker durch den Messias"; und besonders Pseudo-Jonathan und Jeruschalmi zu *Genesis* 49, 11: „Wie schön ist der König Messias, der aufstehen wird aus dem Hause Juda. Er gürtet seine Lenden und tritt auf den Plan und ordnet die Schlacht gegen seine Feinde und tötet Könige". Man sieht eben, daß die allen gemeinsame Idee

einer Vernichtung der widergöttlichen Mächte durch den Messias im einzelnen sich sehr verschiedenartig gestaltet[38]. — Erst nach Vernichtung der Gottlosen kann nun die | messianische Zeit eintreten. Denn „so lange die Frevler in der Welt sind, so lange dauert Gottes Zorn; sowie sie aber von der Welt schwinden, weicht auch der göttliche Zorn von der Welt“[39].

6. Erneuerung Jerusalems[40]. Da das messianische Reich im heiligen Lande aufgerichtet wird (vgl. z. B. IV *Esra* 9, 8), muß vor allem Jerusalem selbst erneuert werden. Es wurde dies aber in verschiedener Weise erwartet. Am einfachsten in der Art, daß

38) In einer Barajtha (*bab. Sukka* 52a) ist von einem „Messias Sohn Josephs“ die Rede, von welchem nur gesagt wird, daß er getödtet wird, während dem Messias Sohn Davids das Leben verheißen wird. Eben dort (*Sukka* 52a) wird auch *Sacharja* 12, 10 auf ihn bezogen, ohne daß über Grund und Art seines Todes Näheres gesagt würde. In jüngeren Quellen wird diesem untergeordneten Messias, der auch „Messias Sohn Ephraims“ heißt, die Aufgabe zugeschrieben, die Hauptfeinde des Volkes Gottes zu besiegen. Die Entstehung dieser ganzen Vorstellung liegt im Dunkel. Vielleicht ist sie aus der Doppelnatur und Doppelaufgabe des Messias (kriegerischer Held und Bringer des Heils) entsprungen, die man auf zwei Personen verteilte: der eine kämpft und fällt im Kampf, der andere, der als der Heilige dafür zu hoch steht, bringt nur das Heil. Während letzterer aus Davids Geschlecht stammt, ließ man jenen aus dem Stamme Joseph oder Ephraim hervorgehen (so Klausner). Dalman hält *Deut.* 33, 17 für die Quelle der Vorstellung, Rabinsohn leitet sie aus *Sacharja* 12, 10 ab. Als Messias der zehn Stämme wird er nirgends beschrieben; ebensowenig ist sein Tod als sühnender gedacht. Vgl. überhaupt: *Bertholdt, Christologia Judaeorum p.* 75—81. *De Wette, Opuscula p.* 108 *sqq.* (in der Abhandlung *De morte Jesu Christi expiatoria*). Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 258 ff. Beer, Zeitschr. der DMG. IX, 1855, S. 791 ff. (in den Beiträgen zu der Alexandersage). Oehler in Herzogs Real-Enz. IX, 440 (2. Aufl. IX, 669 f.). Wünsche, Die Leiden des Messias S. 109—121. *Castelli, Il Messia p.* 224—236, 342 *sqq. Drummond, The Jewish Messiah p.* 356 *sqq.* Weber, System S. 346 f. Hamburger, Real-Enz. II, 767—770 (Art. „Messias Sohn Joseph“). *E. G. King, The Yalkuth on Zechariah, translated with Notes and Appendices*, 1882, *Appendix A, p.* 85—108: *on Messiah ben Joseph* (zitiert von *Stanton p.* XII). Dalman, Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge, 1888, S. 1—26. Hamburger, Real-Enz. Suppl. II, 1891, S. 112 f. (in dem Art.: Messianische Bibelstellen). Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes S. 86—99. Bousset, Die Religion des Judentums 2. Aufl. S. 264—266. *Rabinsohn, Le Messianisme p.* 66—78.

39) *Mischna Sanhedrin* X, 6 *fin.*

40) Vgl. *Schoettgen, De Hierosolyma coelesti* (*Horae Hebraicae* I, 1205—1248). — *Meuschen, Nov. Test. ex Talmude illustratum p.* 199 *sq.* — Wetstein, *Nov. Test.*, zu *Gal.* 4, 26. — Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II, 839 ff. — *Bertholdt, Christologia Judaeorum p.* 217—221. — Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 245 ff. 308. — Weber, System S. 356 ff. — Volz S. 334—339. — Bousset S. 273—275.

man nur eine Reinigung der heiligen Stadt, namentlich „von den Heiden, die sie jetzt zertreten", erwartete (*Psalt. Salom.* XVII, 25. 33), was sich nach der Zerstörung Jerusalems zu einer Hoffnung der Wiedererbauung gestaltete, und zwar der Wiedererbauung „zu einem ewigen Bau" (Schmone Esre, 14. Beracha). Daneben aber findet sich auch die Anschauung, daß schon in der vormessianischen Zeit ein viel herrlicheres Jerusalem, als das irdische ist, bei Gott im Himmel vorhanden sei, und daß dieses beim Anbruch der messianischen Zeit auf die Erde herabkommen werde. Die alttestamentliche Grundlage dieser Anschauung ist besonders *Ezechiel* 40—48, auch *Jes.* 54, 11 ff. *c.* 60. *Haggai* 2, 7—9. *Sacharja* 2, 6—17, indem man das an diesen Stellen beschriebene neue Jerusalem als jetzt schon im Himmel vorhanden dachte. Bekanntlich ist auch im Neuen Testamente öfters von diesem *ἄνω Ἰερουσαλήμ* (*Gal.* 4, 26), *Ἰερουσαλὴμ ἐπουράνιος* (*Hebr.* 12, 22), *καινὴ Ἰερουσαλήμ* (*Apocal.* 3, 12. 21, 2. 10) die Rede; vgl. auch *Test. Dan. c.* 5: *ἡ νέα Ἰερουσαλήμ*. Nach der Apokalypse Baruchs stand dieses himmlische Jerusalem ursprünglich, ehe Adam sündigte, im Paradiese. Als er aber Gottes Gebot übertrat, wurde es von ihm genommen und im Himmel aufbewahrt, wie auch das Paradies. Später wurde es dem Abraham im nächtlichen Gesichte gezeigt, und ebenso dem Moses auf dem Berge Sinai (*Apoc. Baruch.* 4, 2—6). Auch Esra sah es im Gesichte (IV Esra 10, 44—59). Dieses neue und herrliche Jerusalem wird also auf Erden erscheinen an der Stelle des alten, und seine Pracht und Schönheit wird die des alten um vieles übertreffen (*Henoch* 53, 6. 90, 28—29. IV *Esra* 7, 26. Vgl. auch *Apocal. Baruch.* 32, 4). Die Fortdauer dieser Hoffnung in ihrer sinnlichen Realität ist auch durch Hieronymus bezeugt, der sie seinerseits als eine jüdische und judenchristliche heftig bekämpft[41].

7. Sammlung der Zerstreuten[42]. Daß an dem messianischen Reiche auch die Zerstreuten Israels teil haben und zu diesem Zwecke nach Palästina zurückkehren würden, war so selbstver-

---

41) *Hieronymus, Comment. in Jes.* 49, 14 (*opp. ed. Vallarsi* IV, 570): *Jerusalem, quam Judaei et nostri Judaizantes juxta apocalypsim Joannis, quam non intelligunt, putant auream atque gemmatam de coelestibus ponendam, cujus terminos et infinitam latitudinem etiam in Ezechielis ultima parte describi.* Ähnlich *comment in Ezech.* 36 (*Vallarsi* V, 422), *comment. in Joel* 3, 16 (*Vallarsi* VI, 214).

42) Vgl. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 235—238. — Volz, Jüdische Eschatologie S. 309—312. 341. — Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes S. 75—85. — Bousset, Die Religion des Judentums S. 271 f. — Die Reihenfolge: 1) Erneuerung Jerusalems, 2) Sammlung der Zerstreuten, nach dem *Sohar* bei Gfrörer II, 217 oben.

ständlich, daß man auch ohne die bestimmten Weissagungen des Alten Testamentes diese Hoffnung gehegt haben würde. Selbst Jesus Sirach betet: „Sammle alle Stämme Jakobs, damit sie ihr Erbe einnehmen wie vorlängst“ (33, 13ª + 36, 16ᵇ; über den nur im Hebr. stehenden Preis Gottes als dessen, „der die Zerstreuten Israels sammelt“ 51, 12, 6, s. oben S. 591 f.). In poetischer Weise schildert das *Psalterium Salomonis* (*Ps.* XI), wie vom Abend und Morgen, vom Norden und von den Inseln her die Zerstreuten Israels sich sammeln und nach Jerusalem ziehen. Zum Teil wörtlich damit übereinstimmend äußert sich das griechische Buch Baruch (4, 36—37. 5, 5—9). Philo sieht die Zerstreuten unter Führung einer göttlichen Erscheinung von überall her nach Jerusalem ziehen (*De exsecrationibus* § 8—9). Auch die Weissagung des Jesaja, daß die Heidenvölker selbst die Zerstreuten als Opfergaben zum Tempel zurückbringen werden (*Jes.* 49, 22. 60, 4. 9. 66, 20), kehrt im *Psalterium Salomonis* wieder (XVII, 34), während gleichzeitig die Sammlung auch als Werk des Messias dargestellt wird (*Psalt. Salom.* XVII, 28. Targum Jonathan zu *Jerem.* 33, 13). Nach dem vierten Buche Esra sind die zehn Stämme in ein bis dahin unbewohntes Land namens *Arzareth* (so die lateinische Version) oder *Arzaph* (*finis mundi*, so die syrische Version) gezogen, um dort ihre Gesetze zu beobachten[43]. Von da werden sie beim Anbruch der messianischen Zeit wieder zurückkehren; | und der Höchste wird die Quellen des Euphrat verstopfen, damit sie herüber können (IV *Esra* 13, 39—47). Bei der Allgemeinheit der Hoffnung auf Sammlung der Zerstreuten ist es auffallend, daß überhaupt von Einzelnen die Rückkehr der zehn Stämme bezweifelt wurde[44]. Aber aus der

43) *Arzareth* ist = ארץ אחרת, *terra alia* (IV *Esra* 13, 40); der hebräische Ausdruck *Deut.* 29, 27, welche Stelle in der Mischna *Sanhedrin* X, 3 auf die zehn Stämme bezogen wird (s. die folgende Anmerkung). Diese zweifellos richtige Erklärung hat zuerst Schiller-Szinessy gegeben (*Journal of Philology, vol.* III, 1870); hiernach Bensly, *The missing fragment of the latin translation of the fourth book of Ezra* (1875) *p.* 23 Anm.

44) *Sanhedrin* X, 3 *fin.*: „Die zehn Stämme kommen niemals mehr zurück, denn es heißt von ihnen (*Deut.* 29, 27): Er wird sie in ein anderes Land schleudern wie diesen Tag. Also wie dieser Tag dahin geht und nicht wiederkehrt, so sollen sie auch dahingehen und nicht wiederkehren. So R. Akiba. R. Elieser aber sagt: Wie der Tag finster und wieder hell wird, so wird den zehn Stämmen, denen es finster ward, auch einst wieder Licht werden“. — Die Tradition schwankt übrigens hinsichtlich der Autoritäten, welche diese Sätze vertreten. In den Aboth de-Rabbi Nathan wird die letztere (günstige) Ansicht dem R. Akiba, die ungünstige dem R. Simon ben Jochai zugeschrieben. Andere haben wieder anders. S. das Genauere bei Bacher, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1882, S. 354 f. = Die Agada der Tannaiten I, 143 f. 2. Aufl. I, 137 f.; vgl. ebendas. II, 145. 472.

täglichen Bitte des Schmone Esre (10. Beracha): „Erhebe ein Panier, um zu sammeln unsere Zerstreuten, und versammele uns von den vier Enden der Erde" ersieht man, daß solche Zweifel doch nur vereinzelt waren[45].

8. Das Reich der Herrlichkeit in Palästina. Das nunmehr anbrechende messianische Reich hat zwar den messianischen König an seiner Spitze. Aber sein oberster Beherrscher ist doch Gott selbst (vgl. z. B. *Orac. Sibyll.* III, 704—706. 717. 756—759. *Psalt. Salom.* XVII, 1. 38. 51. Schmone Esre, 11. Beracha. *Joseph. Bell. Jud.* II, 8, 1). Mit der Aufrichtung dieses Reiches wird also die Idee des Königtums Gottes über Israel zur vollen Wirklichkeit und Wahrheit. Gott ist freilich auch jetzt schon Israels König. Aber er übt sein Königtum nicht in vollem Umfange aus, hat vielmehr zeitweilig sein Volk den heidnischen Weltmächten preisgegeben, um es zu züchtigen wegen seiner Sünden. In dem herrlichen Zukunftsreiche aber nimmt er selbst wieder das Regiment in die Hand. Daher heißt es im Gegensatz zu den heidnischen Weltreichen das Reich Gottes (βασιλεία τοῦ θεοῦ, im Neuen Testamente namentlich bei Marcus und Lucas. *Sibyll.* III, 47—48: βασιλεία μεγίστη ἀθανάτου βασιλῆος. Vgl. *Psalt. Salom.* XVII, 4. *Assumptio Mosis* 10, 1. 3)[46]. Gleichbedeutend hiermit ist der bei Matthäus vorkommende Ausdruck βασιλεία τῶν οὐρανῶν „Reich des Himmels"[47]. Denn „der Himmel" ist hier nach einem

45) Für die spätere Zeit vgl. *Hieronymus, comm. in Joel* 3, 7 (*opp. ed. Vallarsi* VI, 210): *Promittunt ergo sibi Judaei immo somniant, quod in ultimo tempore congregentur a Domino et reducantur in Jerusalem. Nec hac felicitate contenti, ipsum Deum suis manibus Romanorum filios et filias asserunt traditurum, ut vendant eos Judaei non Persis et Aethiopibus et caeteris nationibus quae vicinae sunt, sed Sabaeis, genti longissimae.* — Auf christlichem Gebiete vgl. bes. *Commodian. carmen apologet.* 952—985.

46) Vgl. über die Idee des „Königtums Gottes": Dalman, Die Worte Jesu S. 75—119. Volz, Jüdische Eschatologie S. 298—305. Bousset, Die Religion des Judentums S. 245 ff.

47) Vgl. über diesen Ausdruck überhaupt: *Schoettgen, De regno coelorum* (*Horae Hebraicae* I, 1147—1152). — Lightfoot, *Horae* zu *Matth.* 3, 2. — Wetstein, *Nov. Test.*, zu *Matth.* 3, 2. — *Bertholdt, Christologia Judaeorum p.* 187—192. — De Wette, Biblische Dogmatik S. 175—177. — Tholuck, Bergpredigt S. 66 f. — *Fritzsche, Evangelium Matthaei p.* 109 *sqq.* (woselbst noch mehr Literatur). — *Kuinoel* zu Matth. 3, 2. Überhaupt die Kommentare zu Matth. 3, 2. — Wichelhaus, Commentar zu der Leidensgeschichte (1855) S. 284 ff. — Keim, Gesch. Jesu II, 33 ff. — Schürer, Der Begriff des Himmelreiches aus jüdischen Quellen erläutert (Jahrbb. für prot. Theol. 1876, S. 166—187). — Cremer, Bibl.-theol. Wörterb. *s. v.* βασιλεία. Hierzu Theol. Litztg. 1883, 581. — *Edersheim, The life and times of Jesus the Messiah* I, 266—268. — Dalman, Die Worte Jesu S. 75 f. 178 f.

sehr gangbaren jüdischen Sprachgebrauch metonymische Bezeichnung Gottes. Es ist das Reich, welches nicht von irdischen Mächten, sondern vom Himmel regiert wird[48].

Den **Mittelpunkt** dieses Reiches bildet das **heilige Land** „Das Land ererben“ ist daher so viel wie am messianischen Reiche teil haben[49]. Es zeigt sich hier, wie entscheidend die alte prophetische Hoffnung auch die spätere Zukunftshoffnung bestimmt hat: das vollendete Gottesreich ist auch jetzt noch **ein nationales Reich des Volkes Israel**[50]. Aber es ist nicht auf die Grenzen Palästinas beschränkt; vielmehr wird es in der Regel in irgendeiner Weise als | **die ganze Welt umfassend gedacht**[51]. Schon im Alten Testamente ist ja geweissagt, daß auch die Heidenvölker den Gott Israels als obersten Richter anerkennen (*Jesaja* 2, 2 ff. *Micha* 4, 1 ff. 7, 16 f.) und sich zu ihm bekehren werden (*Jesaja* 42, 1—6. 49, 6. 51, 4—5. *Jerem.* 3, 17. 16, 19 f. *Zeph.* 2, 11. 3, 9. *Sacharja* 8, 20 ff.), und darum auch in die Theokratie werden aufgenommen

48) Wie geläufig diese Metonymie dem Judentum zur Zeit Christi war, habe ich in der angeführten Abhandlung (Jahrbb. für prot. Theol. 1876, 166 ff.) nachgewiesen; vgl. auch **Landau**, Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott in der neu-hebräischen Litteratur. 1888, S. 14—28. Sehr oft kommt namentlich auch die Formel מַלְכוּת שָׁמַיִם vor, allerdings in der Regel nicht in der Bedeutung „Reich des Himmels“, sondern als *abstractum* „das Königtum, das Regiment des Himmels“, d. h. die Herrschaft Gottes (z. B. *Mischna Berachoth* II, 2. 5). Gerade hier kann aber kein Zweifel sein, daß שמים metonymisch für „Gott“ steht. Um so seltsamer ist es, die Richtigkeit dieser Fassung für diejenigen Fälle zu bestreiten, wo *βασιλεία* als *concretum* steht (in der Bedeutung „Reich“); denn der Genetiv *τῶν οὐρανῶν* bleibt ja derselbe, ob nun *βασιλεία* „das Königtum“ oder „das Reich“ bedeutet. Wenn zufällig in der rabbinischen Literatur der Ausdruck מלכות שמים nicht in der Bedeutung „Reich des Himmels“ vorkommen würde, so würde sich dies vollkommen genügend daraus erklären, daß die Rabbinen überhaupt selten vom „Reiche Gottes“ sprechen. Sie sagen dafür „die Tage des Messias“ oder „der künftige עולם“ oder dergl. Es scheint aber, daß der Ausdruck doch auch in jener Bedeutung vorkommt; so namentlich *Pesikta (ed. Buber) p.* 51a: הגיע זמנה של מלכות הרשעה שתעקר מן העולם, הגיע זמנה של מלכות שמים שתגלה, „Es ist gekommen die Zeit der gottlosen *Malkhuth*, daß sie ausgerottet werde aus der Welt; es ist gekommen die Zeit der *Malkhuth* des Himmels, daß sie geoffenbart werde“. Dieselbe Stelle auch im Midrasch rabba zum Hohenliede (bei **Levy**, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* מלכות). Vgl. auch **Weber**, System S. 349. **Cremer**, Biblisch-theol. Wörterb. *s. v.* *βασιλεία* (3. Aufl. S. 162).

49) *Kidduschin* I, 10. Vgl. *Ev. Matth.* 5, 5 (*ed. Tischendorf* 5, 4).

50) Vgl. über den nationalen Charakter: **Volz**, S. 106 ff. 305 ff. 315 ff. 332 ff. 371 ff. **Bousset** S. 268—271.

51) S. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 219 f. 238—242. **Weber**, System S. 364 ff. **Volz**, S. 322—325. **Klausner** S. 80 ff. 105—108. **Bousset** S. 248 f. 269 f.

werden (*Jesaja* 55, 5. 56, 1 ff. *Jerem.* 12, 14 ff. *Sacharja* 2, 15), so daß Jahve König ist über die ganze Erde (*Sacharja* 14, 9) und der Messias ein Panier für alle Völker (*Jesaja* 11, 10)[52]. Am bestimmtesten ist im Buche Daniel den Heiligen des Höchsten die Herrschaft über alle Beiche der Welt verheißen (*Daniel* 2, 44. 7, 14. 27). Diese Hoffnung ist denn auch von dem späteren Judentume entschieden festgehalten; doch in verschiedener Weise. Nach den Sibyllinen werden die Heiden, wenn sie die Ruhe und den Frieden des Volkes Gottes sehen, von selbst zur Einsicht kommen, und den allein-wahren Gott rühmen und preisen und seinem Tempel Gaben senden und nach seinem Gesetze wandeln (*Orac. Sibyll.* III, 698—726). Dann wird Gott ein Reich über alle Menschen aufrichten, in welchem die Propheten Gottes Richter sind und gerechte Könige (III, 766—783). Nach Philo werden die Frommen und Tugendhaften die Herrschaft über die Welt erlangen, weil sie diejenigen drei Eigenschaften besitzen, welche vornehmlich zum Herrschen befähigen, nämlich *σεμνότης, δεινότης* und *εὐεργεσία*. Und die übrigen Menschen unterwerfen sich ihnen aus *αἰδώς* oder *φόβος* oder *εὔνοια* (*De praem. et poen.* § 16). Anderwärts erscheint die Weltherrschaft der Frommen mehr als eine auf Macht gegründete. Die Heiden huldigen dem Messias, weil sie erkennen, daß ihm Gott die Macht verliehen hat (*Henoch* 90, 30. 37. Bilderreden: 48, 5. 53, 1. *Psalt. Salom.* XVII, 32—35. *Sibyll.* III, 49: *ἁγνὸς ἄναξ πάσης γῆς σκῆπτρα κρατήσων*. *Apocal. Baruch.* 72, 5. Targum zu *Sacharja* 4, 7: Der Messias wird herrschen über alle Reiche)[53]. Nach dem Buche der Jubiläen | (32, 18—19) wurde schon dem Jakob verheißen, daß aus ihm Könige hervorgehen sollen, welche überall herrschen, wo nur ein Tritt von Menschenkindern hintritt. „Und ich will deinem Samen die ganze Erde geben, welche

52) Vgl. über den Universalismus im A. T.: Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (1894) S. 180—182. 4. Aufl. 1901, S. 224—226 (Kap. XV Schluß). Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden (1896) S. 91—122, 191—195. Löhr, Der Missionsgedanke im A. T. 1896.

53) Auf eine Unterwerfung der Römer durch die Juden haben manche (und ich selbst früher) *Assumptio Mosis* 10, 8 gedeutet: *tunc felix eris tu Istrahel et ascendes supra cervices et alas aquilae.* Das Folgende zeigt aber, daß der Gedanke vielmehr der ist, daß Israel auf Adlers Flügeln zum Himmel erhoben werden wird (*et altabit te deus et faciet te haerere caelo stellarum ... et conspicies a summo et videbis inimicos tuos in terra*). Schmiedel, Protestant. Monatshefte 2. Jahrg. 1898. S. 253 f., sieht in der Stelle mit Recht eine Reminiszenz an *Deut.* 32, 11 (LXX: *ὡς ἀετὸς .... διεὶς τὰς πτέρυγας αὐτοῦ ἐδέξατο αὐτούς, καὶ ἀνέλαβεν αὐτοὺς ἐπὶ τῶν μεταφρένων αὐτοῦ*. *alae* ist = *πτέρυγες*, und *cervices* = *μετάφρενα*). Ebenso Hühn, Die messianischen Weissagungen 1899, S. 98.

unter dem Himmel ist, und sie sollen nach Willkür herrschen über alle Völker; und darnach sollen sie die ganze Erde an sich ziehen, und sie ererben auf Ewigkeit" (vgl. auch Röm. 4, 13, und dazu die Ausleger, besonders Wetstein)[54].

Im übrigen wird die messianische Zeit, meist auf Grund alttestamentlicher Stellen, als eine Zeit ungetrübter Freude und Wonne geschildert[55]. Im Buch Henoch wird als ein Hauptgut hervorgehoben, daß nun der Messias unter den Menschen wohnt. „An jenem Tage werde ich meinen Auserwählten unter ihnen wohnen lassen ... Und ich werde die Erde umwandeln und werde sie zum Segen machen" (*Henoch* 45, 4—5). „Und der Herr der Geister wird über ihnen wohnen, und mit jenem Menschensohne werden sie essen und sich niederlegen und aufstehen in alle Ewigkeit" (*Henoch* 62, 14). Aller Krieg und Streit und Zwietracht und Hader wird ein Ende haben, und Friede, Gerechtigkeit, Liebe und Treue wird herrschen auf Erden (*Orac. Sibyll.* III, 371—380. 751—760. *Philo, De praem. et poen.* § 16. *Apocal. Baruch.* 73, 4—5). Auch die wilden Tiere verlieren ihre Feindschaft und dienen dem Menschen (*Sibyll.* III, 787—794. *Philo, De praem. et poen.* § 15. *Apocal. Baruch.* 73, 6. Targum zu *Jesaja* 11, 6). Die Natur ist von ungewöhnlicher Fruchtbarkeit (*Sibyll.* III, 620—623. 743—750. *Henoch* 10, 18—19. *Apocal. Baruch.* 29, 5—8). Reichtum und Wohlstand herrscht unter den Menschen (*Philo, De praem. et poen.* § 17—18). Das Lebensalter nimmt wieder zu bis nahe an tausend Jahren, und doch werden die Menschen nicht alt und lebenssatt, sondern wie Kinder und Knaben sein (Jubiläen 23, 27—30). Alle erfreuen sich körperlicher Kraft und Gesundheit. Die Weiber werden ohne Schmerzen gebären, und die Schnitter nicht ermüden bei der Arbeit (*Philo, De praem. et poen.* § 20. *Apocal. Baruch.* 73, 2—3. 7. 74, 1)[56]. |

---

54) Aus späterer Zeit sei noch erwähnt *Cosmas Indicopl. Top. Chr. lib.* VI *p.* 271 (= *Migne, Patrol. gr.* 88 *col.* 333 *A*): *αὐτοὶ δῆθεν τὸν ἐρχόμενον προσδοκῶσιν, ὃν καὶ Ἠλειμμένον καλοῦσιν, βασιλεύειν ἐπὶ γῆς αὐτῶν ἐλπίζουσιν καὶ ὑποτάσσειν αὐτοῖς πάντα τὰ ἔθνη.*

55) Vgl. Knobel, Prophetismus der Hebräer I, 321 ff. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 242—252. Hamburger, Real-Enz. S. 770 ff. (Art. „Messiaszeit"). Volz S. 341—368. Klausner S. 108—115.

56) Zuweilen wird diese künftige Herrlichkeit auch dargestellt unter dem Bilde eines Freuden-Mahles (סְעוּדָה), das Gott den Gerechten bereitet. Schon in der syrischen Baruch-Apokalypse heißt es (wie dann später häufig), daß dabei der Behemoth und Leviathan verspeist werden (*Apoc. Baruch.* c. 29, 4). Vielleicht ist auch der defekte Text bei *Henoch* 60, 7—10 und 24[b] in diesem Sinne zu ergänzen. Rabbinische Schilderungen dieser סְעוּדָה s. bei Jellinck, *Bet ha-Midrasch* III, 75—76; V, 45—46; VI, 150—151. Vgl. *bab.*

Diese äußeren Güter sind aber nicht die einzigen. Vielmehr sind sie nur die Folge davon, daß die messianische Gemeinde ein heiliges Volk ist, das Gott geheiligt hat, welches der Messias anführt in Gerechtigkeit. Nicht läßt er Ungerechtigkeit in ihrer Mitte weilen, und nicht wohnt ein Mensch bei ihnen, der Bosheit weiß. Nicht ist Ungerechtigkeit in ihrer Mitte, denn alle sind sie heilig (*Psalt. Salom.* XVII, 28. 29. 36. 48. 49. XVIII, 9. 10). Das Leben im messianischen Reiche ist ein stetiges *λατρεύειν θεῷ ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ ἐνώπιον αὐτοῦ* (*Ev. Luc.* 1, 74—75). Und die Herrschaft des Messias über die Heidenwelt ist keineswegs nur als auf äußerer Macht beruhend gedacht, sondern häufig auch in der Art, daß er ein Licht ist für die Völker (*Jesaja* 42, 6. 49, 6. 51, 4. *Henoch* 48, 4. *Ev. Luc.* 2, 32. Vgl. bes. auch die bereits erwähnte Stelle der Sibyllinen III, 710—726). — Da der Israelite sich ein *λατρεύειν θεῷ* nicht anders vorstellen kann als in den Formen des Tempelkultus und der Gesetzesbeobachtung, so ist es im Grunde selbstverständlich, daß auch diese im messianischen Reiche nicht aufhören werden. In der Tat ist dies wenig-

---

Pesachim 119b. *Baba bathra* 75a (Wünsche, Der babylon. Talmud I, 250. II, 2, S. 178). *Vajjikra rabba par.* XIII (deutsche Übers. von Wünsche S. 86), *Bamidbar rabba par.* XIII (deutsche Übers. von Wünsche S. 305). *Rufinus, Apol. in Hieron.* I, 7 (*Hieron. opp. ed. Vallarsi* II, 579): *Est enim Judaeorum vere de resurrectione talis opinio, quod resurgent quidem, sed ut carnalibus deliciis et luxuriis caeterisque voluptatibus corporis perfruantur. Hieronymus in Jes.* 59, 5 (*opp. ed. Vallarsi* IV, 705): *Qui igitur audiens traditiones Judaicas ad escas se mille annorum voluerit praeparare.* Abschwörung aller jüdischen Irrtümer, neu herausg. von *Cumont* (Wiener Studien 1902, S. 468): *Ἔτι ἀναθεματίζω πάντας τοὺς τὴν τοῦ Ἠλειμμένου μᾶλλον δὲ τὴν τοῦ ἀντιχρίστου προσδοκῶντας ἔλευσιν, ὃν καὶ τράπεζαν αὐτοῖς ἑτοιμάσειν ἐλπίζουσι μεγίστην καὶ προθήσειν εἰς ἑστίασιν τόν τε Ζίζ, πτηνόν τι ζῷον, τὸν δὲ Βεχεμὼθ τετράπουν, τὸν δὲ Λεβιαθὰν ἐνάλιον, οὕτω μέγιστα καὶ πλήθοντα ταῖς σαρξὶν ὡς ἀρκεῖν εἰς τροφὴν ἕκαστον μυριάσιν ἀπείροις.* — *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 1128 (*s. v.* לויתן). Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II, 872—889. Corrodi, Kritische Geschichte des Chiliasmus, I, 329 ff. *Bertholdt, De Christologia Judaeorum p.* 196—199. Hamburger, Real-Enz. S. 1312 ff. (Art. „Zukunftsmahl"). Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evv. 1878, S. 113. Spitta, Zur Gesch. und Litteratur des Urchristentums I, 1893, S. 269 ff. Dalman, Die Worte Jesu S. 90—92. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI, 1899, S. 232 (Genuß des Behemoth und Leviathan aus *Ps.* 74, 14 entsponnen). Volz S. 331 f. — Das Alter dieser Vorstellung ist bezeugt durch die neutestamentlichen Stellen: *Mt.* 8, 11 = *Lc.* 13, 29. *Lc.* 14, 15. *Mt.* 26, 29 = *Mc.* 14, 25 = *Lc.* 22, 18. *Lc.* 22, 30. Dazu die Parallelen bei Resch, Paralleltexte zu Lucas (Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack X, 3, 1895) S. 382 ff. 400. 627 ff. 671 ff. Vgl. auch Hippolytus' Werke I, 2 herausg. v. Achelis 1897, S. 247.

stens die vorherrschende Anschauung[57]. Besonders nachdrücklich wird im Buch der Jubiläen die ewige Gültigkeit der Gesetze eingeschärft[58]. Nach der Zerstörung des Tempels geht daher das tägliche Gebet des Israeliten dahin, daß auch der Opferkultus (die עֲבוֹדָה) wiederhergestellt werde[59].

An diesem herrlichen Reiche der Zukunft werden nicht nur die in der Welt zerstreuten Glieder des Volkes, sondern auch alle verstorbenen Israeliten teilnehmen. Sie werden aus ihren | Gräbern hervorgehen, um mit ihren beim Anbruch des Reiches lebenden Volksgenossen die Seligkeit des Reiches zu genießen (Näheres s. unten Abschnitt 10)[60].

---

57) Näheres s. bei Weber, System S. 359 ff. *Castelli, Il Messia p. 277 sqq. Edersheim, The life and times of Jesus the Messiah* II, 764—766. Hamburger, Real-Enz. Suppl. II, 1891, S. 43 ff. (Art. „Fortdauer des Gesetzes") und S. 51 ff. (Art. „Gesetzesaufhebung"). Volz S. 339—341. Klausner S. 115—118.

58) S. die Zusammenstellung bei W. Singer, Das Buch der Jubiläen, 1898, S. 24—26. — Der Wortlaut der Hauptstellen ist: Jubil. 2, 33: „Dies Gesetz und Zeugnis (vom Sabbath) wurde den Kindern Israel gegeben als ewiges Gesetz für ihre Nachkommen". — 6, 14: „Und für dieses Gesetz (kein Blut zu essen) giebt es kein Ende der Tage, sondern es gilt für ewig" (überh. 6, 11—14). — 13, 25—26: „Und Gott bestimmte ihn (den Zehnten) zu einer Satzung für ewig, daß sie ihn den Priestern, die vor ihm dienten, geben sollten, damit sie ihn in Ewigkeit erhielten. Und dieses Gesetz hat keine Beschränkung der Tage, sondern für ewige Geschlechter hat er es angeordnet". — 15, 25: „Dies Gesetz (der Beschneidung) gilt für alle Geschlechter der Ewigkeit, und es gibt keine Beschneidung der Tage ... sondern eine ewige Ordnung ist es". — 15, 28—29: „Du aber gebiete den Kindern Israel, daß sie das Zeichen dieses Bundes bewahren sollen für ihre Geschlechter als eine ewige Ordnung .... denn das Gebot ist angeordnet für den Bund, daß sie ihn in Ewigkeit bewahren über allen Kindern Israel". — 16, 29—30: (das Gesetz vom Laubhüttenfest) „ein Gesetz für ewig nach ihren Geschlechtern ... Und dieses hat keine Beschränkung der Tage, sondern für ewig ist es über Israel angeordnet". — 30, 10: „Und für dieses Gesetz (Verbot der Ehe mit Heiden) gibt es keine Beschränkung der Tage und keine Vergebung und keine Verzeihung". — 32, 10: „Und für dieses Gesetz (vom zweiten Zehnt) gibt es keine Beschränkung der Tage immerdar". — 33, 16—17: „Erst in deinen Tagen ist es (das Gesetz gegen Blutschande) wie ein Gesetz der Zeit und der Tage und ein ewiges Gesetz für die ewigen Geschlechter. Und es gibt für dieses Gesetz keine Vollendung der Tage". — 49, 8: „(das Passagesetz) ist eine ewige Ordnung .... Und es gibt da keine Grenze der Zeiten, sondern für ewig ist es festgesetzt".

59) Schmone Esre, 17. Beracha (s. oben S. 540). Vgl. auch die Passa-Liturgie *Pesachim* X, 6.

60) Es scheint mir nicht richtig, wenn Stähelin (Jahrbb. f. deutsche Theologie 1874, S. 199 ff.) die Auferstehungshoffnung und die messia-

Mit dieser Hoffnung auf ein Reich der Herrlichkeit in Palästina schließt bei vielen die eschatologische Erwartnng ab, indem seine Dauer als eine unendliche gedacht ist. Wie die alttestamentliche Weissagung dem Volke Israel verheißt, daß es ewiglich sein Land bewohnen werde (*Jer.* 24, 6. *Ezech.* 37, 25. *Joel* 4, 20), daß Davids Thron nie leer stehen (*Jerem.* 33, 17. 22), und David auf ewig Israels Fürst sein werde (*Ezech.* 37, 25), wie dann namentlich im Buche Daniel das Reich der Heiligen des Höchsten als ein ewiges (מַלְכוּת עָלַם) bezeichnet ist (*Daniel* 7, 27), so wird auch bei Späteren häufig dem messianischen Reiche ewige Dauer zugeschrieben (*Sibyll.* III, 766. *Psalt. Salom.* XVII, 4. *Sibyll.* III, 49—50. *Henoch* 62, 14). Und so sagen auch die Juden im *Evang. Joh.* 12, 34: *Ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα,* wie denn auch in der späteren jüdischen Theologie diese Anschauung sich findet[61]. Das Leben im messianischen Reiche wird eben als der Zustand höchster Glückseligkeit vorgestellt, der überhaupt gehofft werden kann. Ein Höheres gibt es nicht mehr. Die Güter des Himmels sind auf die Erde herabgekommen. Die Erde ist selbst ein Stück Himmel geworden[62].

---

nische Hoffnung möglichst auseinanderzuhalten sucht, ja annimmt, daß ursprünglich gar kein Zusammenhang zwischen beiden bestanden habe. Bei *Daniel* 12, 2 und *Psalt. Salom.* 3, 16 ist dieser Zusammenhang doch unverkennbar. Denn wenn es an beiden Stellen heißt, daß die Gerechten auferstehen werden „zu ewigem Leben“, so kann unter diesem ewigen Leben nach dem Gedankenkreise beider Bücher nichts anderes als das Leben im messianischen Reiche verstanden werden. Eine andere *ζωή* kennen beide Bücher überhaupt nicht. Vgl. auch *Henoch* 51, 1—5. Der Gang der Ideen-Entwickelung scheint mir also gerade der umgekehrte zu sein wie der von Stähelin statuierte. Es sind nicht die Auferstehungshoffnung und die messianische Hoffnung ursprünglich unabhängig von einander und erst später mit einander verbunden worden. Sondern umgekehrt: aus dem Interesse, am messianischen Reiche teilzuhaben, ist die Hoffnung einer leiblichen Auferstehung entsprungen. Etwas anderes als der Auferstehungs-Glaube ist der Glaube an ein seliges Fortleben im Jenseits. Dieser ist zunächst unabhängig von der messianischen Hoffnung entstanden und erst nachträglich mit ihr kombiniert worden. Insofern Stähelin hieran denkt, wird seine These allerdings richtig sein.

61) Vgl. *Bertholdt, Christologia Judaeorum p.* 155 *sq.*

62) Dieser an sich richtige Gedanke wird von Baldensperger, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums 1903, S. 150—158, in zu starker und einseitiger Weise betont. Ja er sucht zu zeigen, daß wenigstens in manchen Kreisen das messianische Reich als ein Reich im Himmel gedacht worden sei, wobei er sich namentlich auf die oben Anm. 53 zitierte Stelle der *Assumptio Mosis c.* 10 stützt. Diese Stelle ist aber singulär. Es findet sich sonst freilich neben der Erwartung eines messianischen Reiches auch die Erwartung einer Seligkeit der einzelnen Individuen

Häufig wird aber die Herrlichkeit des messianischen Reiches noch nicht als das Letzte und Höchste betrachtet, sondern nach ihr noch eine höhere himmlische Seligkeit erwartet, und daher dem messianischen Reiche nur eine zeitlich begrenzte Dauer zugeschrieben[63], über deren Maß im Talmud ausführlich | debattiert wird[64]. Unter den älteren Denkmälern haben diese Anschauung am bestimmtesten die Apokalypse Baruchs und das vierte Buch Esra. Zwar heißt es in der ersteren von dem Messias c. 73, 1, daß er sich setze „für immer auf den Thron seines Königreichs". Aber wie dies gemeint ist, sieht man aus einer anderen Stelle c. 40, 3: „Und seine Herrschaft wird beständig sein für immer, bis die dem Verderben geweihte Welt zu Ende kommt". Also nur so lange diese vergängliche Welt dauert, währt die Herrschaft des Messias. Ähnlich heißt es im vierten Buch Esra c. 12, 34, daß er das Volk Gottes erlösen und es erquicken werde *quoadusque veniat finis, dies judicii*. Noch näheren Aufschluß gibt die Hauptstelle c. 7, 28—29: *Jocundabuntur (al. jocundabit), qui relicti sunt, annis quadringentis. Et erit post annos hos, et morietur filius meus Christus et omnes qui spiramentum habent hominis (al. homines)*[65]. Die Berechnung der Dauer des messianischen Reiches zu 400 Jahren findet sich neben anderen auch in der oben genannten talmudischen Stelle (*Sanhedrin* 99a). Aus ihr erfahren wir zugleich, daß diese Rechnung sich stützt auf *Gen.* 15, 13 (die Knechtschaft in Ägypten dauerte 400 Jahre) vgl. mit *Psalm* 90, 15: „Erfreue uns wieder gemäß den Tagen, da du uns gedemütigt, gemäß den Jahren, da wir das Böse sahen". Die

---

im Himmel (s. darüber unten Abschnitt X). Beide Erwartungen dürfen aber nicht in der Weise kombiniert werden, daß man sagt: das messianische Reich ist im Himmel. Letzteres ist, wie das Herabkommen Jerusalems und die Sammlung der Zerstreuten im heiligen Lande zeigt, trotz alles himmlischen Charakters doch ein Reich auf Erden. Dabei ist immerhin zuzugeben, daß für die fromme Empfindung hier der Gegensatz von Himmel und Erde verschwindet, wenigstens da, wo das messianische Reich das Letzte und Höchste ist, was gehofft wird.

63) Vgl. Corrodi, Krit. Gesch. des Chiliasmus I, 324—329. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 252—256. Renan, Der Antichrist S. 373. Weber, System S. 355 f. *Drummond p.* 312—318. Klausner, Die messianischen Vorstellungen S. 27—33.

64) *Sanhedrin* 99a bei Gfrörer II, 252 ff. Vollständiger (*Sanhedrin* 96b—99a) bei *Castelli p.* 297 *sqq.* und bei Wünsche, Der babylonische Talmud II, 3, 1889, S. 204 f. Die ältesten Stücke daraus bei Klausner S. 27 ff.

65) Die Zahl 400 haben die lateinische und arabische Übersetzung, die syrische hat 30; in der äthiopischen und armenischen fehlt die Zahl überhaupt.

Zeit der Freude soll also ebenso lange dauern, wie die der Plage. Eine andere Berechnung ist bekanntlich in der Apokalypse Johannis vorausgesetzt, indem nach dem Psalmwort, daß für Gott 1000 Jahre wie ein Tag seien, die Dauer auf 1000 Jahre angegeben wird (*Apoc. Joh.* 20, 4—6). Auch diese Berechnung wird im Talmud erwähnt[66]. — Überall da nun, wo dem messianischen Reiche nur eine zeitliche Dauer zugeschrieben wird, wird am Ende dieser Zeit noch eine Welterneuerung und das letzte Gericht erwartet.

9. Erneuerung der Welt[67]. Die Hoffnung einer Erneuerung Himmels und der Erde gründet sich namentlich auf *Jesaja* 65, 17. 66, 22 (vgl. auch *Matth.* 19, 28. *Apoc.* 21, 1. II *Petr.* 3, 13). Man unterschied darnach eine gegenwärtige und eine zukünftige Welt הָעוֹלָם הַזֶּה und הָעוֹלָם הַבָּא[68], im Neuen Testamente häufig: ὁ αἰὼν οὗτος und ὁ αἰὼν ὁ μέλλων oder ὁ ἐρχόμενος (z. B. *Matth.* 12, 32. *Marc.* 10, 30. *Luc.* 18, 30. *Eph.* 1, 21). Aber eine Verschiedenheit der Auffassung bestand insofern, als man die neue Welt entweder mit Beginn der messianischen Zeit

66) *Sanhedrin* 97a unten. Vgl. Gfrörer II, 254. *Castelli p.* 300. *Drummond p.* 317. Delitzsch, Kommentar zum Hebräerbrief S. 763. Wünsche S. 193.

67) Vgl. *Bertholdt, Christologia Judaeorum p.* 213 *sq.* Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 272—275. Volz, Jüdische Eschatologie S. 296—298. Bousset, Die Religion des Judentums S. 321—324. — Vgl. *Matth.* 19, 28: *παλιγγενεσία*. Der rabbinische Ausdruck חִדּוּשׁ הָעוֹלָם (*Buxtorf, Lex. col.* 711), welchen viele Ausleger zu *Mt.* 19, 28 vergleichen, gehört nicht hierher, denn er bedeutet nicht „Welt-Erneuerung", sondern ist so viel wie *creatio ex nihilo*. Das griech. *παλιγγενεσία* im Sinne von „Welterneuerung" ist namentlich bei den Stoikern häufig.

68) *Mischna Berachoth* I, 5. *Pea* I, 1. *Kidduschin* IV, 14. *Baba mezia* II, 11. *Sanhedrin* X, 1—4. *Aboth* II, 7. IV, 1. 16. 17. V, 19. *Apocal. Baruch.* 44, 15. 48, 50. 73, 5. IV *Esra* 6, 9. 7, 12—13. 42—43. 8, 1. — Vgl. *Rhenferdius, De saeculo futuro* (*Meuschen, Nov. Test. ex Talmude illustratum* 1736, *p.* 1116—1171). — *Witsius, De saeculo hoc et futuro* (*Meuschen, Nov. Test. p.* 1171—1183). — *Schoettgen, De saeculo hoc et futuro* (*Horae Hebraicae* I, 1153—1158). — *Lightfoot, Horae Hebraicae*, zu *Matth.* 12, 32. — Wetstein, *Nov. Test.* zu *Mt.* 12, 32. — *Koppe, Nov. Test. Vol.* VI, *epist. ad Ephes. Exc.* I. — *Bertholdt, Christologia Judaeorum p.* 38—43. — Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 212—217. — Bleek, Hebräerbrief II, 1, 20 ff. — Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefes I, 204 ff. — Oehler, in Herzogs Real-Enz. IX, 434 f. (2. Aufl. IX, 664 f.). — Geigers Jüdische Zeitschrift 1866, S. 124. — Weber, System S. 354 f. — Löwy, Messiaszeit und zukünftige Welt (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 41. Jahrg. 1897, S. 392—409). — Dalman, Die Worte Jesu S. 120—127. — Volz, Jüdische Eschatologie S. 62—68. — Klausner, Die messianischen Vorstellungen S. 17—26. — Bousset, Die Religion des Judentums S. 278—286.

oder erst nach Ablauf derselben anbrechen ließ. Ersteres z. B. in den Bilderreden des Buches Henoch c. 45, 4—5: „Und an jenem Tage werde ich meinen Auserwählten unter ihnen wohnen lassen, und werde den Himmel umgestalten, und ihn zum Segen und Licht auf ewig machen. Und ich werde die Erde umwandeln und sie zum Segen machen, und meine Auserwählten auf ihr wohnen lassen“ (vgl. auch 91, 16). Letzteres im vierten Buch Esra, demzufolge nach Ablauf der messianischen Zeit eine siebentägige Todesstille auf Erden eintritt, worauf dann der Anbruch der neuen und der Untergang der alten Welt erfolgt (7, 30—31). Gemäß dieser verschiedenen Auffassung wird die messianische Zeit entweder mit der zukünftigen Welt identifiziert oder noch zu der gegenwärtigen Welt gerechnet. Ersteres z. B. im Targum Jonathan zu I *Reg.* 4, 33: „Die zukünftige Welt des Messias“ (עָלְמָא דְאָתֵי דִמְשִׁיחָא), und *Mischna Berachoth* I, 5, wo die gegenwärtige Welt (הָעוֹלָם הַזֶּה) und die Tage des Messias (יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ) einander entgegengestellt, also letztere mit הָעוֹלָם הַבָּא identifiziert werden. Im vierten Buche Esra dagegen werden die Tage des Messias noch zur gegenwärtigen Welt gerechnet, und die zukünftige beginnt erst mit dem, am | Schlusse der messianischen Zeit erfolgenden, letzten Gerichte (s. bes. 7, 42—43, womit freilich 6, 9 nicht leicht zu vereinbaren ist). Auch das Buch *Siphre* scheidet zwischen den „Messiastagen“ und der „zukünftigen Welt“[69]. Die ältere und ursprüngliche Anschauung ist jedenfalls die, welche die Messiastage mit dem künftigen עוֹלָם identifiziert. Denn der „künftige Weltlauf“ ist eben zunächst nichts anderes als die künftige selige messianische Zeit (so auch noch im Neuen Testamente). Erst infolge der Erwartung einer höheren himmlischen Seligkeit nach Ablauf des messianischen Reiches ist man dann dazu gekommen, die messianische Zeit noch zum gegenwärtigen *Olam* zu rechnen und die Welterneuerung erst nach Ablauf der messianischen Zeit eintretend zu denken. In der späteren jüdischen Theologie ist diese Auffassung die vorherrschende geworden (Näheres s. in der oben Anm. 68 genannten Literatur). Zuweilen wird der messianischen Zeit eine Mittelstellung zwischen dieser und der zukünftigen Welt angewiesen. So schon in der *Apocal. Baruch.* 74, 2—3: „Jene Zeit (die messianische) ist das Ende dessen, was vergänglich ist, und der Anfang dessen, was unvergänglich ist . . . . . Darum ist sie ferne von den Bösen und nahe denen, die nicht sterben“. — Auf welche Weise die Zerstörung der alten Welt erfolgt, wird in der Regel nicht näher ausgeführt. Im Bereich des hellenistischen Judentums findet sich die

69) S. Geigers Jüdische Zeitschrift 1866, S. 124.

Erwartung einer Zerstörung durch Feuer, die teils biblische Anknüpfungspunkte hat, teils an die stoische Lehre von der *ἐκπύρωσις* sich anschließt[70]. |

10. Allgemeine Auferstehung[71]. Ehe nun das letzte Gericht gehalten wird, erfolgt eine allgemeine Auferstehung der Toten. Doch herrscht gerade in betreff dieses Punktes in der jüdischen Theologie eine so große Mannigfaltigkeit der Anschauungen, daß es zu weit führen würde, auf alle Einzelheiten näher einzugehen[72]. Nur die Hauptpunkte können hier angedeutet wer-

---

70) Biblische Anknüpfungspunkte sind: 1) die Vorstellung, daß Gott von Feuer umgeben ist, wenn er zum Gericht kommt, *Daniel* 7, 9—10; vgl. I *Kor.* 3, 13. II *Thess.* 1, 8; 2) das prophetische Bild vom Zerschmelzen der Himmelskräfte und der irdischen Kreaturen vor Gottes Zorn (*Jes.* 34, 4: *ταχήσονται πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν*, 64, 1—2 nach LXX). Über beides geht es aber hinaus, wenn von einer wirklichen Vernichtung der Welt durch Feuer die Rede ist (*Pseudo-Sophocles* bei *Justin. de monarchia c.* 3 und *Clem. Alex. Strom.* V, 14, 121—122 = *Euseb. Praep. evang.* XIII, 13, 48 *ed. Gaisford; Orac. Sibyll.* IV, 172—177; *Hystaspes* bei *Justin. apol.* I *c.* 20; *Hippolytus Philosoph.* IX, 30, letzterer gebraucht den Ausdruck *ἐκπύρωσις*. Auf christlichem Gebiete: II *Petri* 3, 10—12, die Stellen der christlichen Sibyllinen bei *Fehr, Studia in oracula Sibyllina, Upsal.* 1893 *p.* 72—73. Celsus behandelt die Lehre von der *ἐκπύρωσις* als eine bei den Christen herrschende, *Origenes c. Cels.* IV, 11. Vgl. auch Bousset, Der Antichrist S. 159 ff. Anrich in: Theologische Abhandlungen zu Holtzmanns 70. Geburtstag 1902, S. 106 ff. (in der Abhandlung über das Fegfeuer). Volz S. 294 f. Bousset, Die Religion des Judentums S. 323 f. — Die jüdisch-christliche Lehre von der *ἐκπύρωσις* hat freilich einen anderen Sinn, als die stoische. Zur Geschichte der letzteren vgl. u. a. auch die pseudo-philonische Schrift *De incorruptibilitate mundi*, wo die stoische Lehre vom peripatetischen Standpunkte aus bekämpft wird).

71) Die Reihenfolge: 1) Welterneuerung, 2) Allgemeine Auferstehung, 3) Letztes Gericht, nach IV *Esra* 7, 31—34. So auch Gfrörer II, 272. 275. 285.

72) Vgl. *Bertholdt, Christologia Judaeorum p.* 176—181. 203—206. — Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 275—285. 308 ff. — *Fr. Boettcher, De inferis rebusque post mortem futuris, vol.* I, 1846. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 307—310. 328—333 349—351. 504—506. — Langen, Das Judenthum in Palästina S. 338 ff. — Rothe, Dogmatik II, 2, S. 68—71. 298—308. — Oehler, Theologie des A. T. II, 241 ff. — Herm. Schultz, Alttestamentl. Theologie 2. Aufl. S. 713 ff. 807 ff. 5. Aufl. S. 595—606. — Hamburger, Real-Enz. II, 98 ff. (Art. „Belebung der Todten"). — Stähelin, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1874, S. 199 ff. — *Drummond, The Jewish Messiah p.* 360 *sqq.* — Weber, System S. 371 ff. — Gröbler, Die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüdischen Literatur der beiden letzten Jahrh. v. Chr. (Stud. und Krit. 1879, S. 651—700). — Wünsche, Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern (Jahrbb. f. prot. Theol. 1880, S. 355—383, 495—523). — *Castelli, The future life in rabbinical literature* (*Jewish Qarterly Review vol.* I, 1889,

den. Im allgemeinen stand der Glaube an eine Auferstehung oder Wiederbelebung der Toten (תְּחִיַּת הַמֵּתִים)[73], der im Buche Daniel nach manchen älteren Ansätzen zum erstenmale bestimmt und deutlich ausgesprochen wird (*Daniel* 12, 2), in unserer Periode bereits unumstößlich fest (vgl. z. B. II *Makk.* 7, 9. 14. 23. 29. 36. 12, 43—44. *Henoch* 51, 1. *Psalt. Salomon.* 3, 16. 14, 2 ff. *Joseph. Antt.* XVIII, 1, 3. *Bell. Jud.* II, 8, 14. *Apocal. Baruch.* 30, 1—5. 50, 1—51, 6. IV *Esra* 7, 32. *Testam.* XII *Patriarch. Judae* 25, *Benjamin* 10. *Schmone Esre*, 2. Beracha. *Mischna Sanhedrin* X, 1. *Aboth* IV, 22; vgl. auch *Berachoth* V, 2. *Sota* IX, 15 *fin.*). Wenigstens gilt dies in betreff aller vom Pharisäismus beeinflußten Kreise; und diese bildeten ja bei weitem die Majorität. Nur die Sadduzäer leugneten die Auferstehung[74], und das hellenistische | Judentum setzte an deren Stelle die Unsterblichkeit der Seele[75].

Für die Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung[76]

---

p. 314—352). — Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. u. N. T., 1890, S. 96 ff. 136—189. — Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums einschließlich des Volksglaubens im Zeitalter Christi, 1892. — Tausch, Die geschichtliche Entwicklung des Begriffs des Lebens im A. T. und die Ansätze der tieferen neutestamentl. Fassung (Jahrbb. f. prot. Theol. 1892, S. 1—33). — Bacher, Die Agada der Tannaiten (2 Bde. 1884—1890, 1. Bd. 2. Aufl. 1903) und: Die Agada der paläst. Amoräer (3 Bde. 1892—1899), Sachregister *s. v.* „Auferstehung der Todten". — Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte 2. Aufl. 1899, S. 476—483. — *Charles, A critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel in Judaism and in Christianity, London* 1899 (428 S.), vgl. Theol. Litztg. 1900, *col.* 167—171. — Wünsche, Der Auferstehungsglaube und seine Beweiserbringung im Neuen Testamente, im Talmud und bei den vor- und nachnicäischen Kirchenlehrern (Vierteljahrsschr. für Bibelkunde 1. Jahrg. 1903, S. 195—234). — Volz, Jüdische Eschatologie S. 126—133, 237—256. — Bousset, Die Religion des Judentums 2. Aufl. S. 308—315.

73) Dieser Ausdruck z. B. *Berachoth* V, 2. *Sota* IX, 15 *fin. Sanhedrin* X, 1.

74) *Joseph. Antt.* XVIII, 1, 4. *Bell. Jud.* II, 8, 14. *Act.* 23, 8.

75) *Sapientia Salom.* 3, 1—9. 4, 7. 5, 15 f. 6, 19 f. (mit Unrecht bestreitet Weber, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1905, S. 409—444, daß in der *Sap. Salom.* die Anschauung von der Unsterblichkeit der Seele ohne Auferstehung vertreten sei). — In betreff Philos vgl. Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie I, 403 ff. — IV *Makk.* 9, 8. 13, 16. 15, 2. 17, 5. 18. 18, 23. — Auch die Essener lehrten nach Josephus keine Auferstehung, sondern eine Unsterblichkeit der Seele, s. *Antt.* XVIII, 1, 5. *Bell. Jud.* II, 8, 11. — Vgl. auch das Buch der Jubiläen 23, 31 („ihre Gebeine werden in der Erde ruhen, und ihr Geist wird viel Freude haben"); auch hier liegt nicht die Auferstehungshoffnung vor, wie Singer will (Das Buch der Jubiläen 1898, S. 256 ff.).

76) Vgl. hierüber: Volz, Jüdische Eschatologie S. 133—146. Bousset,

nahm man in der Regel eine Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten an, indem man für erstere, d. h. für deren abgeschiedene Seelen, eine vorläufige Seligkeit, für letztere einen vorläufigen Zustand der Qual statuierte (s. bes. *Henoch c.* 22, und im IV. B. *Esra* den im *cod. Sangermanensis* ausgemerzten und darum im lateinischen Vulgärtext fehlenden Abschnitt *c.* 7, 75—101 *ed. Bensly* [bei *Fritzsche* p. 609—611, nach Zählung der äthiopischen Übersetzung *c.* 6. 49—76]). Nach *Henoch* 22, 2 ist der Ort für die abgeschiedenen Seelen in vier Abteilungen geteilt, drei dunkle und eine helle (*τρεῖς αὐτῶν σκοτεινοὶ καὶ εἷς φωτεινός*), jene für die Sünder, diese für die Gerechten. An diesen Orten bleiben sie aber nur bis zum großen Tage des Gerichtes (22, 11: *μέχρι τῆς μεγάλης ἡμέρας τῆς κρίσεως*)[77]. Während also nach der älteren Anschauung das Loos aller Abgeschiedenen in der Scheol das gleiche ist, wird jetzt eine vorläufige Vergeltung unmittelbar nach dem Tode angenommen. Diese Erwartung liegt ja auch dem Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus zugrunde (*Luc.* 16, 22 ff.); denn der Ort, an welchem Lazarus sich befindet, ist nicht ein Ort im Himmel, sondern eine Abteilung der Unterwelt; und es ist nicht gesagt, daß Lazarus und der reiche Mann in Ewigkeit an den Orten bleiben, an welchen das Gleichnis sie uns zeigt. Ihr Geschick ist zwar für immer entschieden; es hindert aber nichts, das Stadium, in welchem das Gleichnis sie uns zeigt, nur als vorläufiges anzusehen, wofür namentlich die verwandte Schilderung *Henoch c.* 22 spricht[78]. Auch Josephus bezeichnet es

---

Die Religion des Judentums S. 339 ff. — Über die patristischen und die neutestamentlichen Anschauungen vom Zwischenzustand s. die Literatur in Anm. 78 und 82.

77) In betreff der Gerechten wird *Henoch* 22, 13 augenscheinlich vorausgesetzt, daß sie auferstehen. Hierin, wie überhaupt in der Eschatologie steht das Stück *c.* 22 nicht in Einklang mit der Hauptmasse von *c.* 1—36. Vgl. über die sonst in *c.* 1—36 herrschende Eschatologie oben S. 596 f.

78) Sehr entschieden wird diese Auffassung des Gleichnisses *Luc.* 16 vertreten von den älteren Kirchenvätern, welche überhaupt betonen, daß die verstorbenen Frommen nicht sogleich in den Himmel versetzt werden. Sie nennen wohl zuweilen den Ort, an welchen die Frommen nach dem Tode gelangen, „Paradies", betrachten dieses aber nicht als einen Ort im Himmel. S. das Material bei Münscher, Dogmengeschichte II, 1818, S. 392—407 Kattenbusch, Das apostolische Symbol II, 1900, S. 901 ff. Clemen, „Niedergefahren zu den Toten" 1900, S. 142—151. Die Hauptstellen sind: *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 5 *ed. Otto p.* 24 (*ed.* 3); dazu *c.* 80 *ed. Otto p.* 290. *Irenaeus* II, 34, 1. V, 5, 1. V, 31, 1—2. *Tertullian. De anima c.* 55. 58. *De resurr. c.* 43. Besonders ausführlich *Hippolytus* in dem Fragmente *περὶ τοῦ παντός*, welches von manchen dem Josephus zugeschrieben wird (am besten

als Lehre der Pharisäer, daß die abgeschiedenen Seelen vor der Auferstehung ein verschiedenes Los in der Unterwelt haben (*Antt.* XVIII, 1, 3: *ἀθάνατόν τε ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς εἶναι, καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιώσεις τε καὶ τιμὰς αἷς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονε, καὶ ταῖς μὲν εἱργμὸν ἀΐδιον προτίθεσθαι, ταῖς δὲ ῥᾳστώνην τοῦ ἀναβιοῦν*). In der Apokalypse Baruchs und im vierten Buch Esra ist häufig von Behältnissen (*promptuaria*) die Rede, in welche die Seelen der verstorbenen Gerechten nach dem Tode aufgenommen werden (*Apocal. Baruch.* 30, 2. IV *Esra* 4, 35. 41. 7. 32. 80. 95. 101 *ed. Bensly*). Im II Makkabäerbuche wird vorausgesetzt, daß | die Verstorbenen Anteil nehmen am Geschick der Lebenden: Jeremias und Onias tun Fürbitte für ihr Volk (II *Makk.* 15, 12—16). Die Tendenz geht im allgemeinen dahin, die Vorstellung von der vorläufigen Seligkeit der verstorbenen Frommen zu steigern, so daß der Unterschied zwischen der vorläufigen und der definitiven Seligkeit allmählich geringer wird. Im späteren rabbinischen Judentum ist die Anschauung vorherrschend, daß die Seelen der verstorbenen Gerechten (nicht ihre Leiber) alsbald nach dem Tode in das „Paradies" (den גַּן עֵדֶן) versetzt werden[79]; und dieses Paradies wird mehr und mehr als ein himmlisches gedacht. In ähnlicher Richtung bewegen sich schon die Bilderreden des Buches Henoch, deren Aussagen aber nicht einheitlich zu sein scheinen: die Seligkeit der verstorbenen Gerechten ist teils eine solche im Himmel, teils eine solche in einem fernen „Garten" irgendwo auf der Erde; dabei ist es auch nicht überall klar, ob an eine vorläufige oder eine definitive Seligkeit zu denken ist (*Henoch* 39, 3—12. 60, 8. 23. 61, 12. 70, 3—4. 71, 16—17). Für die Zeit Christi wird man als Anschauung des vulgären Judentums betrachten dürfen, daß nur einzelne bevorzugte Gottesmänner, wie Henoch und Elias, aber auch Esra und seinesgleichen, unmittelbar nach dem Tode in den Stand der himmlischen Herrlichkeit aufgenommen werden (IV *Esra* 14, 9: *tu enim recipieris ab hominibus et converteris residuum cum filio meo et cum similibus tuis, usquequo finiantur tempora*; vielleicht ist auch II *Makk.* 15, 12—16 in diesem Sinne zu verstehen). Die Erwartung dagegen, daß alle verstorbenen Gerechten schon unmittelbar nach dem Tode in die himm-

herausgegeben von Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den *Sacra parallela*, 1899, S. 137—143; über andere Ausgaben s. oben Bd. I, S. 90 f.).

79) Vgl. *Lightfoot, Horae hebr.* zu *Luc.* 16, 22. Wetstein, *Nov. Test.* zu *Luc.* 23, 43. Weber, System S. 322 ff. *Castelli, Jewish Quarterly Review* I, 337 *sqq.*

lische Seligkeit versetzt werden, ist zunächst ein Charakteristikum des hellenistischen Judentums. Sie vertritt hier die Stelle des Auferstehungsglaubens und ist mit diesem nur künstlich vereinbar[80]. Eben weil sie den Auferstehungsglauben, | wie er ursprünglich gemeint war, im Grunde ausschließt, wird sie auch von den älteren Kirchenlehrern als häretisch verworfen[81]. Es ist darum keineswegs allgemein giltig, wenn nach der christlichen *Ascensio Jesaja* 9, 7—8 alle Gerechten, die seit Adam verstorben sind, sich im siebenten Himmel befinden. — Im Neuen Testamente zeigt sich eine ähnliche Mannigfaltigkeit, wie in den jüdischen Quellen. Die Erwartung einer sofortigen Versetzung der Gerechten in den Himmel scheint vorzuliegen: *Luc.* 23, 43. II *Kor.* 5, 8. *Phil.* 1, 23. *Act.* 7, 59. *Apoc.* 6, 9 ff. 7, 9 ff. Aber es frägt sich, ob das „Paradies" *Luc.* 23, 43 als ein Ort im Himmel zu denken ist; und an den andern Stellen ist zu erwägen, ob es sich nicht um eine Bevorzugung der im Dienste Christi als Märtyrer Gestorbenen handelt; nur *Apoc.* 7, 9 ff. würde in diese Auffassung sich nicht fügen[82]. Jedenfalls ist es nicht richtig, zu sagen, daß

80) Vgl. die in Anm. 75 genannten Schriften. Besonders bemerkenswert sind die Äußerungen des IV. Makkabäerbuches, da dieses sonst den pharisäischen Anschauungen sehr nahe steht. Um so auffallender ist es, daß es die in seiner Vorlage, dem II. Makkabäerbuche, so stark hervortretende Auferstehungshoffnung überall getilgt und an deren Stelle die Hoffnung gesetzt hat, daß die Frommen zu Gott in den Himmel versetzt werden. 9, 8: sie werden sein *παρὰ θεῷ*. 13, 16: Abraham, Isaak und Jakob nehmen sie auf. 15, 2: sie kommen *εἰς αἰώνιον ζωὴν κατὰ θεόν*. 17, 5: sie stehen bei Gott *ἐν οὐρανῷ*. 17, 18: *τῷ θείῳ νῦν παρεστήκασι θρόνῳ καὶ τὸν μακάριον βιοῦσιν αἰῶνα*. 18, 23: sie sind zum Chor der Väter versammelt. Vgl. Grimms Commentar zum IV. Makkabäerbuche S. 289. Freudenthal, Das IV. Makkabäerbuch S. 67—71.

81) *Justin. Dial c. Tryph. c.* 80 *ed. Otto p.* 290 (*ed.* 3): *οἳ καὶ λέγουσι μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλὰ ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν, μὴ ὑπολάβητε αὐτοὺς Χριστιανούς*. Dazu *c.* 5 *ed. Otto p.* 24. — Sehr bestimmt verwirft *Irenaeus* V, 31, 1—2 die Lehre derjenigen als häretisch, welche sagen, daß „der innere Mensch" beim Verlassen des Körpers *in supercoelestem ascendere locum* (V, 31, 2). — Ähnlich *Hippolytus* in der eingehenden Erörterung in dem Fragmente aus *περὶ τοῦ παντός* (Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter S. 137—143).

82) Vgl. über die Lehre des N. T. bes. Zeller, Die Lehre des N. T. vom Zustand nach dem Tode (Theol. Jahrbb. 1847, S. 390—409). Titius, Die vulgäre Anschauung von der Seligkeit im Urchristenthum (= Die neutestamentl. Lehre von der Seligkeit IV) 1900, S. 40—50. Clemen, „Niedergefahren zu den Toten" 1900, S. 142—151. M. Stier, Neue kirchl. Zeitschr. 1907, S. 227—250 (erörtert den Gegenstand ganz in der Weise der katholischen Scholastik). — Daß nur die Märtyrer gleich nach dem Tode zu Christo kommen, sagt ausdrücklich Tertullian *De resurr. c.* 43: *Nemo enim pere-*

nach dem Neuen Testamente alle Gläubigen unmittelbar nach dem Tode in das himmlische Paradies versetzt werden[83]. Fest fixierte und allgemein giltige Anschauungen haben sich auf diesem Punkte überhaupt nicht gebildet. — Über die neue Leiblichkeit der Auferstandenen gibt die Apokalypse Baruchs ausführlichen Aufschluß (50, 1—51, 6. Vgl. auch IV *Esra* 7, 97 *ed. Bensly*).

Eine Hauptdifferenz in der Auferstehungslehre besteht nun aber darin, daß man entweder nur eine Auferstehung der Gerechten zum Zweck der Teilnahme am messianischen Reiche erwartete, oder eine allgemeine Auferstehung (der Gerechten und Gottlosen) zum Gericht, und zwar bald vor Anbruch des messianischen Reiches, bald nach Ablauf desselben. Die älteste Form ist wohl die zuerst genannte (vgl. Anm. 60). Sie findet sich z. B. im *Psalt. Salom.* 3, 16; 14, 2 ff., wird aber auch noch von Josephus als pharisäische Durchschnittsmeinung erwähnt (*Antt.* XVIII, 1, 3. *B. J.* II, 8, 14). Eine Erweiterung dieser ältesten Auferstehungshoffnung ist die Erwartung einer allgemeinen Auferstehung zum Gericht. So *Daniel*, *Henoch*, *Apocal. Baruch*, IV *Esra*, *Testam.* XII *Patriarch.* und die *Mischna*, an den oben angeführten Orten[84]. Hierbei besteht wieder | der Unterschied, daß man Auferstehung und Gericht entweder vor Anbruch der messianischen Zeit erwartete oder nach Ablauf derselben. Die erstere, von *Daniel* 12, 2 und *Henoch* 51 vertretene Anschauung ist sicher die ältere; denn das Gericht hat ursprünglich den Zweck, die messianische Zeit zu inaugurieren. Erst als die messianische Seligkeit nicht mehr als die letzte und höchste betrachtet wurde, hat man auch das Gericht, als die Entscheidung über das Endgeschick der Menschen, an den Schluß der messianischen Zeit verlegt. So namentlich *Apocal. Baruch* und IV *Esra*. In der neutestamentlichen Apokalypse ist die Erwartung einer Auferstehung der Frommen vor Anbruch des messianischen Reiches kombiniert mit der Erwartung einer allge-

---

grinatus a corpore statim immoratur penes dominum nisi ex martyrii praerogativa.

83) So Korff, Unmittelbar in das himmlische Paradies, Neutestamentliche Untersuchung über den Aufenthaltsort der Gerechten alsbald nach dem Tode (auch unter dem Titel: Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi, Vorverhandlung), 1897.

84) In der Mischna vgl. bes. *Aboth* IV, 22: „Die geboren werden, sind bestimmt zu sterben; die Gestorbenen, auferweckt zu werden; die Auferweckten vor Gericht zu stehen, damit man lerne, lehre und überzeugt werde, daß er der Allmächtige ist etc." — Auch *Sanhedrin* X, 3 wird die Auferstehung als eine allgemeine vorausgesetzt, insofern nur ausnahmsweise von einzelnen hervorragenden Sündern, die schon bei Lebzeiten ihr Gericht empfangen haben, gesagt wird, daß sie nicht zum Gericht auferstehen werden.

meinen Auferstehung nach Ablauf desselben. — Die Auferweckung selbst erfolgt durch den Schall der göttlichen Posaune (I *Kor.* 15, 52. I *Thess.* 4, 16. Vgl. *Matth.* 24, 31. IV *Esra* 6, 23)[85].

11. Letztes Gericht. Ewige Seligkeit und Verdammnis[86]. Von einem letzten Gerichte nach Ablauf der messianischen Zeit kann nur da die Rede sein, wo dem messianischen Reiche eine begrenzte Dauer zugeschrieben wird. Es kommen hier also von älteren Dokumenten nur die Apokalypse Baruchs und das vierte Buch Esra in Betracht. Bei den übrigen fällt das Gericht zusammen mit der Vernichtung der feindlichen Mächte, welche vor Anbruch des messianischen Reiches erfolgt (s. oben Nr. 5). In der Apokalypse Baruchs wird das letzte Gericht nur kurz angedeutet (50, 4). Etwas ausführlicher ist das vierte Buch Esra (7, 33—44 *ed. Bensly*, bei *Fritzsche c.* 7, 33—35 und 6, 1—17 nach dem äthiop.). Wir erfahren aus ihm namentlich, daß Gott selbst es ist, der das Gericht hält. Auch kann darüber kein Zweifel sein, daß nach diesen beiden Apokalypsen am Tage des Gerichts nicht nur über das Volk Israel, sondern über die ganze Menschheit das Urteil gesprochen wird (*Baruch* 51, 4—5. *Esra* 7, 37 *ed. Bensly*). Als allgemeiner Grundsatz gilt, daß alle Israeliten Anteil haben an der zukünftigen Welt (*Sanhedrin* X, 1: כָּל יִשְׂרָאֵל יֵשׁ לָהֶם חֵלֶק לָעוֹלָם הַבָּא). Selbstverständlich aber sind alle Sünder in Israel (die in der Mischna *Sanhedrin* X, 1—4 sorgfältig verzeichnet werden) davon ausgeschlossen. Da das Urteil über jeden einzelnen genau nach Maßgabe der Werke gefällt werden soll, so werden schon bei Lebzeiten der Menschen ihre Taten in himmlischen Büchern aufgeschrieben (*Henoch* 98, 7—8; 104, 7; auch *c.* 89—90. Jubiläen *c.* 30, 19—23. 36, 10 und sonst. *Test.* XII *Patr. Aser* 7. *Mischna Aboth* II, 1. *Ev. Luc.* 10, 20. *Phil.* 4, 3. *Apoc.* 3, 5. 13, 8. 20, 15. *Hermas Vis.* I, 3, 2)[87], und nach Ausweis dieser

85) S. auch Weber, System S. 352 f. Stähelin, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1874, S. 198; 220. Bousset, Der Antichrist S. 166 f. und die Kommentare zu I *Kor.* 15, 52 und I *Thess.* 4, 16.

86) Vgl. überhaupt: *Bertholdt, Christologia Judaeorum p.* 206—211. 221—226. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 285 ff. 311 ff. Weber, System S. 371 ff. — Über das Gericht: Volz, Jüdische Eschatologie S. 83—105, 257—270. Bousset, Die Religion des Judentums S. 237—245, 294—297. — Über ewige Seligkeit und Verdammnis: Volz S. 270—292, 325—368, Bousset S. 315—321, 324—329, 333—346.

87) Vgl. über diese himmlischen Bücher bes. Harnacks Anmerkung zu *Hermas Vis.* I, 3, 2; auch *Fabricius, Cod. pseudepigr.* I, 551—562. Dillmann, Das Buch Henoch S. 245; Ewalds Jahrbb. III, 83. Langen, Das Judenthum in Palästina S. 385. 499. Resch, Paralleltexte zu Lucas S. 195 f. Bousset, Die Religion des Judentums S. 296.

Bücher erfolgt dann der Urteilsspruch im Gericht. Die Gottlosen werden in das Feuer der **Gehenna** verstoßen (*Baruch* 44, 15. 51, 1—2. 4—6. *Esra* 7, 36—38 u. 84 *ed. Bensly*, bei *Fritzsche p.* 607 *sqq. c.* 6, 1—3 u. 59)[88]. Diese Ver|dammnis wird in der Regel als ewige gedacht[89]. Doch findet sich auch die Anschauung von einer zeitlich begrenzten Dauer der Höllenstrafen, wodurch sie also nur die Bedeutung eines Purgatoriums erhalten[90]. Die Gerechten und

---

88) Das hebr. גֵּיהִנּוֹם *Kidduschin* IV, 14. *Edujoth* II, 10. *Aboth* I, 5. V, 19. 20. Häufig in den Targumen und im Talmud. Im Neuen Testamente *γέεννα Mt.* 5, 22. 29 f. 10, 28. 18, 9. 23, 15. 33. *Mc.* 9, 43. 45. 47. *Luc.* 12, 5. *Jacob.* 3, 6. — Eigentlich ist das ***Gê-hinnom*** (Tal des Hinnom) ein Tal bei Jerusalem, in welchem die Israeliten dem Moloch opferten (*Jerem.* 32, 34—35, vgl. II *Reg.* 21, 4—5). Jeremia weissagt darum, daß gerade hier auch das Verderben hereinbrechen werde: ein furchtbares Blutbad, in welchem die Israeliten hingemordet werden (*Jerem.* 7, 31 ff. 19, 5 ff.). Im Buch ***Henoch*** *c.* 26—27 finden wir dann die Erwartung, daß in diesem Tale alle Gottlosen versammelt werden, damit an ihnen das Gericht vollzogen werde. Der Name Gehinnom ist nicht genannt; aber es ist deutlich beschrieben als das Tal zwischen Zion und Ölberg. Es ist also noch ein eigentliches Tal bei Jerusalem. Endlich aber ist dann das Gehinnom gedacht als ein Strafort in der Unterwelt, an welchen die Gottlosen verstoßen werden. — Rabbinische Beschreibungen des Gehinnom s. bei Jellinck, *Bet ha-Midrasch* I, 147—149. II, 48—51. V, 48 f. Löwy, *Proceedings of the Society of Bibl. Archaeology* X, 1888, *p.* 333—342. Gaster, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1893, *p.* 571—611. — Vgl. überhaupt: Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II, 322—369. *Lightfoot*, *Horae* zu *Matth.* 5, 22. Wetstein, *Nov. Test.*, zu *Mt.* 5, 22. *Buxtorf*, *Lex. Chald. col.* 395 *sq.* Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden III, 64—86. *Boettcher*, *De inferis p.* 80—85. Levy, Chald. Wörterb. I, 135 f. Ders., Neuhebr. Wörterb. I, 323. Tholuck und Achelis in ihren Auslegungen der Bergpredigt, zu Matth. 5, 22. Die Lexika zum N. T. *s. v. γέεννα.* Dillmann, Das Buch Henoch S. 131 f. Weber, System S. 326 ff. Wünsche, Jahrbb. f. prot. Theol. 1880, S. 382 f. 495 ff. Bacher, Die Agada der Tannaiten 2 Bde. Register *s. v.* „Hölle". Dalman, Art. „Gehenna" in Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. VI, 418—421, und Art. „Hades" ebendas. VII, 295—299. *Charles*, Art. *Gehenna* in: *Hastings' Dictionary of the Bible* II, 119 *sq.* Beer, Der biblische Hades, in: Theologische Abhandlungen für Holtzmann 1902, S. 1—29. Volz, Jüdische Eschatologie S. 288 ff. — Sonst wird auch der Hades und dessen Finsternis als künftiges Los der Gottlosen bezeichnet, z. B. *Psalt. Salom.* XIV, 6. XV, 11. XVI, 2.

89) *Jes.* 66, 24. *Daniel* 12, 2. *Matth.* 3, 12. 25, 46. *Luc.* 3, 17. *Testam.* XII *Patr. Sebulon* 10. *Aser* 7. *Joseph. B. J.* II, 8, 14: *ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ. Antt.* XVIII, 1, 3: *εἱργμὸν ἀΐδιον* (beide Stellen im Zusammenhang oben S. 449 ff.). Vgl. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 289.

90) *Edujoth* II, 10: „R. Akiba sagte: Die Gerichtsvollziehung über Gog und Magog in der Zukunft dauert zwölf Monate und die Verdammungszeit der Gottlosen im Gehinnom dauert zwölf Monate". — Es ist dabei aber wohl nur

Frommen werden aufgenommen in das **Paradies** und werden wohnen in den Höhen jener Welt und schauen die Majestät Gottes und seiner heiligen Engel. Ihr Angesicht wird leuchten wie die Sonne, und sie werden ewiglich leben (*Daniel* 12, 3. *Baruch* 51, 3. 7—14. *Esra* 7, 36—38; 95—98 *ed. Bensly*, bei *Fritzsche p.* 607 *sqq.* c. 6, 1—3; 68—72. Vgl. auch *Assumptio Mosis* 10, 9—10)[91].

Bei diesen letzten Akten des eschatologischen Dramas tritt besonders stark der Unterschied zwischen der älteren prophetischen und der späteren jüdischen Hoffnung hervor. Im allgemeinen ist dieser Unterschied oben in den einleitenden Bemerkungen S. 583 ff. charakterisiert worden. Es ist dort — abgesehen von der Steigerung ins Transzendente (Nr. 3) und der Ausgestaltung durch schriftgelehrte Forschung (Nr. 4) — als Hauptunterschied hervorgehoben worden: einerseits die Erweiterung des Blickes auf das Geschick der ganzen Welt (Nr. 1) und andererseits die Konzen-

---

an die Sünder aus Israel zu denken. Jedenfalls gelten die Höllenstrafen in der Regel als ewige. S. Castelli, *Jewish Quarterly Review* I, 345.

91) Im Rabbinischen heißt das Paradies gewöhnlich גַּן עֵדֶן (so z. B. *Aboth* V, 20), oder auch פרדס, letzteres aber seltener (in der Mischna nur von einem Park im natürlichen Sinne, *Sanhedrin* X, 6. *Chullin* XII, 1. *Arachin* III, 2). In den *Testam.* XII *Patr.* kommt beides vor (*'Εδέμ Test. Dan.* 5. *παράδεισος Test. Levi* 18). Im N. T. *παράδεισος Luc.* 23, 43. II *Kor.* 12, 4. *Apoc.* 2, 7. Die syrischen Übersetzungen des N. T. geben das neutestamentliche *παράδεισος* teils durch „Garten Eden", teils durch das griechische Wort wieder (s. Resch, Paralleltexte zu Lucas 1895, S. 735 ff.). — Sofern das Paradies als Ort der definitiven Seligkeit in Betracht kommt, ist es als ein Ort im Himmel zu denken; nach der älteren Anschauung liegt es in einer fernen Gegend der Erde (s. z. B. *Henoch* 32). — Rabbinische Beschreibungen s. bei Jellinek, *Bet ha-Midrasch* II, 48—51. 52 *sq.* III, 131—140; 194—198. V, 42—48. VI, 151—152. Gaster, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1893, *p.* 571—611 (engl. Übersetzung rabbinischer Texte). — Viel Material bei Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II, 295—322. Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden III, 41—63. Wetstein, *Nov. Test.* I, 818—820 (zu *Luc.* 23, 43). Vgl. auch Lightfoot, *Horae hebr.* zu *Luc.* 23, 43. Schöttgen, *Horae hebr.* zu II *Kor.* 12, 4 und *Apoc.* 2, 7. Überhaupt die Ausleger zu den Stellen des N. T.s. Joh. Schultheß, Das Paradies, das irdische und überirdische, historische, mythische und mystische (Zürich 1816) S. 345 ff. Arnold, Art. „Paradies" in Ersch und Grubers Enzykl. Sektion III, Bd. 11 (1838) S. 304 ff. bes. 310 ff. *Thilo, Cod. apocr. Nov. Test. p.* 748 *sqq.* Dillmann in Schenkels Bibellex. IV, 377—379. Klöpper, Commentar zum zweiten Korintherbrief S. 506 ff. Weber, System S. 330 ff. Hamburger, Real-Enz. II, 892—897 (Art. „Paradies"). Wünsche, Jahrbb. f. prot. Theol. 1880, S. 382 f. 495 ff. *Salmond*, Art. *Paradise* in: *Hastings' Dictionary of the Bible* III, 1900, *p.* 668—672. Eisenstein und Barton, Art. *Paradise* in: *The Jewish Encyclopedia* IX, 1905, *p.* 515—519. Volz S. 374—378. Bousset S. 324 ff.

trierung des Interesses auf das einzelne Individuum (Nr. 2). Am stärksten ins Gewicht fällt der letztere Punkt: das Hervortreten des religiösen Individualismus. Über sein Verhältnis zur älteren prophetischen Hoffnung sei hier noch einiges bemerkt.

Der religiöse Individualismus steht mit der älteren prophetischen Hoffnung, welche immer das Volk als solches im Auge hat, in keinem näheren Zusammenhang. Das Endgeschick des Einzelnen ist nicht notwendig bedingt durch das des Volkes und umgekehrt. Ein gewisser Zusammenhang besteht nur so lange, als die individuelle Hoffnung noch in der einfachsten Form des Auferstehungsglaubens auftritt: die Frommen werden auferweckt, um am messianischen Reiche teilzuhaben. Sobald aber die individuelle Hoffnung eine mehr transzendente Form annimmt und irgendwie auf ein seliges Leben in einer übersinnlichen Welt geht, tritt eine Spannung zwischen beiden Anschauungskreisen ein: beide sind nur noch künstlich zu vereinigen. Durch die verschiedene Art der Kombination ist die große Mannigfaltigkeit, ja Inkonzinnität der Zukunftsbilder bedingt, wie sie eben gezeichnet wurden. Am deutlichsten ist dies bei der hellenistischen Form der Zukunftshoffnung: die Seele geht nach dem Tode in ein übersinnliches himmlisches Dasein über. Für ein Leben im messianischen Reiche bleibt hier kein Raum. Aber auch die palästinensische Hoffnung bewegt sich irgendwie in derselben Richtung. Was früher nur als ein Vorzug einzelner Gottesmänner erschien: die Erhebung in ein himmlisches Dasein, wird jetzt mehr und mehr die Hoffnung der Frommen überhaupt. In dem Maße als dies der Fall war, mußte die alte nationale Hoffnung entweder aufgelöst oder mit jener nur äußerlich kombiniert werden. In den Apokalypsen des Baruch und Esra ist letzteres geschehen. Aber die äußerliche Art der Addition zeigt deutlich, daß hier zwei eigentlich disparate Elemente zusammengeschweißt sind. Tatsächlich geht die Tendenz dahin, das nationale Reich des Messias durch ein „Himmelreich", ein Reich, in welchem der Unterschied von Himmel und Erde aufgehoben ist, zu ersetzen.

Während also der religiöse Individualismus zur nationalen Hoffnung sich disparat verhält, steht er in voller Harmonie mit dem religiösen Universalismus. Auch hier gibt es zwar eine Form, welche sich noch an die alte nationale Hoffnung anschließt. Das Gericht ist ein Gericht über alle Feinde des jüdischen Volkes. und das messianische Reich umfaßt insofern die ganze Welt, als die Heiden dem jüdischen Volke unterworfen sind oder sich willig ihm anschließen. Indem aber die das Universum umspannenden Erwartungen den Boden dieser irdischen Welt verlassen und sich

ins Übersinnliche erheben, treten sie auch in Disharmonie zu den nationalen. Wenn das letzte große Gericht ein Weltgericht ist, bei welchem alle Menschen vor Gottes Richterstuhl zu erscheinen haben, und über das Geschick aller entschieden wird nach Maßgabe ihres Verhaltens auf Erden, dann müssen die nationalen Unterschiede zurücktreten. Es handelt sich jetzt nicht mehr in erster Linie um die Frage: ob Jude oder Heide, sondern um die: ob gut oder böse. Der ethische Faktor tritt in den Vordergrund und der nationale zurück.

Durch das Hervortreten der individuellen und universellen Richtung und ihre Erhebung ins Transzendente strebt demnach die Entwickelung auf eine Auflösung der Volkshoffnung und ihre Ersetzung durch eine rein religiöse hin. Aber weiter als zu starken Ansätzen in dieser Richtung kommt es nicht. Die Volkshoffnung behält doch das Übergewicht. Sie wird mannigfaltig modifiziert; sie wird mit Elementen bereichert, die sich eigentlich disparat zu ihr verhalten; aber sie bleibt der feste Punkt im Wechsel der Zeiten. Erst im Christentum ist sie durch die rein religiösen Gesichtspunkte verdrängt. Aber auch hier hat das Erbstück der jüdisch-nationalen Hoffnung, der Chiliasmus, noch zwei Jahrhunderte lang die Gemüter beherrscht.

12. Anhang. Der leidende Messias[92]. Wir hatten im bisherigen nirgends Veranlassung, von Leiden oder vollends von einem Versöhnungstode des Messias zu reden. Denn die Weissagung des vierten Buches Esra, daß der Messias nach 400jähriger Herrschaft sterben werde (IV *Esra* 7, 28—29), hat selbstverständlich mit der Idee eines Versöhnungstodes nichts gemein. Aber es darf nun doch die Frage nicht unerörtert bleiben: ob das Judentum im Zeitalter Christi einen leidenden und zwar zur Sühnung der menschlichen Sünde leidenden und sterbenden Messias erwartet habe. Nach dem bisherigen scheint sich die Frage von selbst zu verneinen, wie sie denn auch von den meisten (unter eingehendster

92) Vgl. *De Wette, De morte Jesu Christi expiatoria* (*Opuscc. p.* 1—148). — Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 265—272. — Oehler, in Herzogs Real-Enz. IX, 440 f. (2. Aufl. IX, 670 f.). — Wünsche, יסורי המשיח oder Die Leiden des Messias. Leipzig 1870. — Delitzsch, Sehet welch' ein Mensch! (Leipzig 1872), S. 13. 30 f. — *Castelli, Il Messia p.* 216—224, 329 ff. 335 ff. — Weber, System S. 343—347. — Hamburger, Real-Enz. II, 765—767 (Art. „Messiasleiden"). — Dalman, Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristl. Jahrtausend, 1888 (bes. beachtenswert). — Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu (2. Aufl. 1892), S. 144 ff. — Vgl. auch das unten Anm. 100 genannte Werk von Driver und Neubauer. — Die ältere Literatur verzeichnet De Wette a. a. O. S. 6—9.

Begründung namentlich von de Wette) verneint worden ist. Andere dagegen, wie z. B. Wünsche, glauben sie ebenso entschieden bejahen zu können. Allerdings ist nun im Talmud wiederholt von Leiden des Messias die Rede. Aus dem Worte וַהֲרִיחוֹ *Jesaja* 11, 3 wird geschlossen, daß Gott den Messias beladen habe mit Geboten und Schmerzen gleich Mühlsteinen (במצות ויסורין כרחים)[93]. An einer andern Stelle wird geschildert, wie der Messias an den Toren Roms sitzt und seine Wunden auf- und zubindet[94]. Wichtiger ist, daß schon in Justins *Dialogus cum Tryphone* von dem Vertreter des jüdischen Standpunktes wiederholt zugegeben, ja als selbstverständlich versichert wird, daß der Messias leiden müsse. „Wenn wir (so berichtet Justin c. 68) ihnen die Schriftstellen nennen, welche deutlich beweisen, daß der Messias leiden muß und anzubeten ist und Gott ist, so geben sie zwar gezwungen zu, daß dort vom Messias die Rede ist, aber trotzdem wagen sie zu behaupten, daß dieser (Jesus) nicht der Messias sei. Vielmehr glauben sie, er werde erst kommen und leiden und herrschen und ein anbetungswürdiger Gott werden". Noch bestimmter äußert sich Trypho selbst an einer anderen Stelle c. 89: *Παθητὸν μὲν τὸν Χριστὸν ὅτι αἱ γραφαὶ κηρύσσουσι, φανερόν ἐστιν· | εἰ δὲ διὰ τοῦ ἐν τῷ νόμῳ κεκατηραμένου πάθους, βουλόμεθα μαθεῖν, εἰ ἔχεις καὶ περὶ τούτου ἀποδεῖξαι.* Hier überall ist nun freilich nur von Leiden im allgemeinen, nicht von einem sühnenden Leiden die Rede, und die Idee eines Kreuzestodes wird bestimmt abgewiesen. Aber es finden sich auch Stellen, in welchen im Anschluß an *Jesaja* 53, 4 ff. deutlich von einem Leiden um der Sünde der Menschen willen die Rede ist. So wird einmal dem Messias unter anderen Namen auch der Name *Chulja* (חוליא der Kranke, nach anderer Lesart חִיוָּרָא der Aussätzige) beigelegt, und dies begründet durch Berufung auf *Jes.* 53, 4: „Fürwahr unsere Krankheiten hat er getragen und unsere Schmerzen hat er auf sich genommen; wir aber hielten ihn für einen, der geplaget und von Gott geschlagen und gedemütigt wäre"[95]. Nach einer von Raymundus Martini aus dem *Siphrê* entnommenen Stelle sagte R. Jose der Galiläer: „Der König Messias ist erniedrigt und klein gemacht worden wegen der Abtrünnigen, wie es heißt: Er ist durchbohrt wegen unserer Frevel u. s. w. (*Jes.* 53, 5). Um wie

93) *Sanhedrin* 93b, mitgeteilt bei Wünsche, Die Leiden des Messias S. 56 f. Dalman S. 38 f.

94) *Sanhedrin* 98a, bei Delitzsch, Hebräerbrief S. 117. Wünsche S. 57 f. Dalman S. 39 f.

95) *Sanhedrin* 98b, bei Gfrörer II, 266. Wünsche S. 62 f. Dalman S. 36 f.

viel mehr wird er deshalb für alle Geschlechter Genugtuung schaffen, wie geschrieben steht: Und Jahve ließ ihn treffen die Schuld von uns allen (*Jes.* 53, 6)"[96]. Da die Stelle in unseren Texten des *Siphrê* sich nicht findet, so frägt es sich, ob unsere Texte verkürzt sind oder ob Raymundus Martini ein interpoliertes Exemplar hatte[97]. Es wird damit auch zweifelhaft, ob der Ausspruch wirklich von R. Jose dem Galiläer, einem Zeitgenossen Akibas (erste Hälfte des zweiten Jahrh. n. Chr., s. oben S. 446), herrührt. An sich ist es aber nicht unwahrscheinlich, daß um jene Zeit einzelne Gelehrte *Jes.* 53, 4 ff. auf den Messias gedeutet haben. Dafür sprechen namentlich die Worte Tryphos bei *Justin. Dial. c. Tryph.* c. 90: *Παθεῖν μὲν γὰρ καὶ ὡς πρόβατον ἀχθήσεσθαι οἴδαμεν· εἰ δὲ καὶ σταυρωθῆναι κ. τ. λ.* Der jüdische Gegner Justins gab also zu, daß *Jes.* 53, 7 auf den Messias zu beziehen sei. Es wird sich hiernach nicht bestreiten lassen, daß man im zweiten Jahrhundert nach Chr. wenigstens in gewissen Kreisen des Judentums sich mit der Idee eines leidenden, und zwar zur Sühne der menschlichen Sünde leidenden Messias vertraut gemacht hat[98]. Die Darstellung Justins macht es wahrscheinlich, daß die jüdischen Gelehrten durch ihre Disputationen mit den Christen sich zu dieser Konzession gedrängt sahen. Es ist damit ein Gedanke auf den | Messias angewandt, der dem rabbinischen Judentum ganz geläufig ist: daß nämlich der vollkommene Gerechte nicht nur alle Gebote erfüllt, sondern auch durch Leiden die etwa begangenen Sünden büßt, und daß das überschüssige Leiden der Gerechten den anderen zugute kommt[99]. Aber so sehr sich von diesen Prämissen aus die Idee eines leidenden Messias auf dem Boden des Judentums begreifen läßt, so wenig ist sie doch die herrschende Anschauung des Judentums geworden. Das, sozusagen offizielle, Targum Jonathan läßt zwar die Beziehung von *Jes.* 53 auf den Messias im ganzen stehen, deutet aber gerade diejenigen Verse, welche vom

96) S. Wünsche S. 65 f. Delitzsch, Paulus' Brief an die Römer (1870) S. 82 f.

97) S. Dalman S. 43 f. Wünsche gibt freilich die Seitenzahl des *Siphrê* an, wo die Stelle angeblich steht!!

98) Da Justins Trypho höchst wahrscheinlich mit R. Tarphon identisch ist (s. oben S. 444), und da R. Tarphon mit R. Jose dem Galiläer verkehrt hat (oben S. 446), so gewinnt die obige Tradition über R. Jose den Galiläer durch Justins Angabe an Glaubwürdigkeit. Trypho würde hiernach einen Standpunkt vertreten haben, welcher auch seinen nächsten palästinensischen Kollegen nicht fremd war.

99) S. Weber, System S. 313—316.

Leiden des Knechtes Gottes handeln, **nicht** auf den Messias[100]. In keiner der zahlreichen von uns besprochenen Schriften fanden wir auch nur die leiseste Andeutung von einem sühnenden Leiden des Messias. Wie fern diese Idee dem Judentum lag, beweist auch das Verhalten der Jünger wie der Gegner Jesu zur Genüge (*Mt.* 16, 22. *Luc.* 18, 34. 24, 21. *Joh.* 12, 34). Man wird nach alledem wohl sagen dürfen, daß sie dem Judentum im großen und ganzen fremd gewesen und immer nur Schulmeinung geblieben ist[101].

---

§ 30. Die Essener.

Literatur:

Triglandius, Trium scriptorum illustrium de tribus Judaeorum sectis syntagma. 2 Bde. *Delphis* 1703.

Joh. Gottlob Carpzov, Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis (1748) *p.* 215—240. |

Ugolini, Trihaeresium etc., in seinem *Thesaurus antiquitatum sacrarum t.* XXII.

Bellermann, Geschichtliche Nachrichten aus dem Alterthume über Essäer und Therapeuten, Berlin 1821.

Credner, Über Essäer und Ebioniten und einen teilweisen Zusammenhang derselben, in: Winers Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. Bd. I, Heft 2. (1827) S. 211—264, und Heft 3 (1829) S. 277—328.

Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie Bd. II (1831) S. 299—356.

Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie Bd. I (1834) S. 439—497. — Ders., Art. „Essäer" in Ersch und Grubers Allg. Enzyklop. Sektion I, Bd. 38 (1843) S. 173—192.

Frankel, Die Essäer. Eine Skizze (Zeitschr. für die religiösen Interessen des Judenthums 1846, S. 441—461).

Frankel, Die Essäer nach thalmudischen Quellen (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1853, S. 30—40. 61—73).

Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe Bd. I (1852), S. 270—322.

Uhlhorn, Art. „Essener" in Herzogs Real-Enz. Bd. IV (1855), S. 174—177. 3. Aufl. Bd. V (1898) S. 524—527.

---

100) Näheres s. bei Oehler in Herzogs Real-Enz. IX, 441 (2. Aufl. IX, 670 f.). Weber, System S. 344 f. — Zur Geschichte der Auslegung von *Jes.* 53 bei den Juden vgl. auch *Origenes c. Cels.* I, 55; und besonders: *Driver and Neubauer, The fifty-third chapter of Isajah according to the Jewish Interpreters.* 2 Bde. I: *Texts.* II: *Translations. Oxford and London* 1876—1877 (Theol. Litztg. 1877, 567 f.).

101) Stellen aus späteren Midraschim und anderen Werken jüdischer Theologen s. bei Wünsche S. 66—108.

Zeller, Die Philosophie der Griechen Tl. III, Abt. 2 (1. Aufl. 1852), 2. Aufl. 1868, S. 234—292. 3. Aufl. 1881, S. 277—338. 4. Aufl. 1903, S. 307—377. — Ders., Über den Zusammenhang des Essäismus mit dem Griechenthum (Theol. Jahrbb. 1856, S. 401—433).

Ritschl, Über die Essener (Theol. Jahrbb. 1855, S. 315—356). — Ders., Die Entstehung der altkathol. Kirche (2. Aufl. 1857) S. 179—203.

Mangold, Die Irrlehrer der Pastoralbriefe (1856) S. 32—60.

Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik (1857), S. 243—286. — Ders., Zeitschr. für wissensch. Theol. Bd. I, 1858, S. 116 ff. III, 1860, S. 358 ff. X, 1867, S. 97 ff. XI, 1868, S. 343 ff. XIV, 1871, S. 50 ff. XXV, 1882, S. 257 ff.

Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael Bd. III, S. 368 ff. 388 ff. 509 ff.

Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten Bd. I, S. 207—214.

Grätz, Geschichte der Juden Bd. III, (3. Aufl.), S. 99 ff. 657—663 (Note 10). 4. Aufl. S. 91 ff. 697—703 (Note 12).

Ewald, Geschichte des Volkes Israel Bd. IV, S. 483 ff.

Harnischmacher, *De Essenorum apud Judaeos societate. Bonn* 1866 (Gymnasialprogramm). — Ders., *Essenorum apud Judaeos societatis origines exponuntur et historia. Bonn* 1886 (Gymnasialprogr.).

eim, Geschichte Jesu Bd. I, S. 282—306.

Holtzmann, in Weber und Holtzmanns Gesch. des Volkes Israel Bd. II, S. 74—89. — Ders., Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I, 1897, S. 99—110.

Derenbourg, *Histoire de la Palestine* (1867) *p.* 166—175. 460—462.

Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte Bd. I, 2. Aufl., S. 132—146.

Tideman, *Het Essenisme. Leiden* 1868. — Ders., *Esseners en Therapeuten* (*Theologisch Tijdschrift* 1871, *p.* 177—188). — Ders., *De apocalypse van Henoch en het Essenisme* (*Theol. Tijdschrift* 1875, *p.* 261—296). — Ders., *De Esseners bij Josefus* (*Theol. Tijdschr.* 1892, *p.* 596—606).

Westcott, Art. *Essenes* in *Smith's Dictionary of the Bible* (in der amerikanischen Ausgabe gibt Abbot hierzu Literaturnachträge).

Ginsburg Art. *Essenes* in *Kittos Cyclopaedia of Biblical Literature.* — Ders., *The Essenes, their history and doctrines, London* 1864. — Ders., Art. *Essenes* in *Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography vol.* II, 1880, *p.* 198—208.

Benamozegh, *Storia degli Esseni. Firenze* 1865.

Lauer, Die Essäer und ihr Verhältnis zur Synagoge und Kirche. Wien, Braumüller 1869 (Separatabdruck aus der Österreich. Vierteljahrsschr. für kathol. Theol. Jahrg. VII, Heft 4).

Lipsius, Art. „Essäer“ in Schenkels Bibellex. Bd. II, 181—192.

Clemens, Die Quellen für die Geschichte der Essener (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1869, S. 328—352).

Geiger, Jüdische Zeitschr. für Wissensch. und Leben Bd. IX, 1871, S. 30—56.

Clemens, Die essenischen Gemeinden (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1871, S. 418—431).

Sieffert, Christus und die Essäer (Beweis des Glaubens 1873, S. 481—508).

Hamburger, Real-Enz. für Bibel und Talmud II, 172—178 (Art. „Essäer“).

Delaunay, *Moines et sibylles dans l'antiquité judéo-grecque, Paris* 1874.

Lightfoot, *St Paul's epistles to the Colossians and to Philemon* (2. *ed. London* 1876) *p.* 82—98, 349—419.

Pick, Die englische Literatur über die Essäer (Zeitschr. für die lutherische Theologie 1878, S. 397—399).

Demmler, Christus und der Essenismus (Theologische Studien aus Württemberg 1. Jahrg. 1880, S. 29 ff. 122 ff.).

Bestmann, Geschichte der christlichen Sitte Bd. I (1880) S. 308 ff.

Lucius, Der Essenismus in seinem Verhältniß zum Judenthum, Straßburg 1881.

Reuß, Gesch. der heiligen Schriften Alten Testaments § 547.

Klöpper, Der Brief an die Colosser (1882) S. 76—95.

Kuenen, Volksreligion und Weltreligion (deutsche Ausg. 1883) S. 197—206.

Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristenthums (1884) S. 87—149. — Ders., Judenthum und Christenthum 1886, S. 20 ff. — Ders., Zeitschr. für wissensch. Theol. XXXI, 1888, S. 49—71. XXXII, 1889, S. 481—485. XLIII, 1900, S. 180—211. XLVI, 1903, S. 294—315.

Henle, Kolossä und der Brief des hl. Apostels Paulus an die Kolosser 1887, S. 59—80.

Ohle, Die Essäer des Philo (Jahrbb. f. prot. Theol. 1887, S. 298—344, 376—394; dazu Nachtrag 1888, S. 314—320). — Ders., Die Essener, eine kritische Untersuchung der Angaben des Josephus (Jahrbb. für prot. Theol. 1888, S. 221—274, 366—387). — Ders., Beiträge zur Kirchengeschichte I. Die pseudophilonischen Essäer und die Therapeuten, 1888.

Friedlaender, Les Esséniens (*Revue des études juives t.* XIV, 1887, *p.* 184—216). Derselbe Aufsatz deutsch, nur wenig überarbeitet in: M. Friedländer, Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums 1894, S. 98—142. — Ders., Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, 1905, S. 114—168.

Wendland, Die Essäer bei Philo (Jahrbb. für prot. Theol. 1888, S. 100—105). — Ders., Philos Schrift *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* (Archiv f. Gesch. der Philos. I, 1888, S. 509—517). — Ders., Bericht über die neuere Philo-Literatur, im Archiv f. Gesch. der Philos. V, 1892, S. 225 ff.

Wuku, Die Essener nach Jos. Flavius und das Mönchthum nach der Regel des hl. Benedict (Stud. und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und dem Cistercienser-Orden XI, 1890, S. 223—230).

Weinstein, Beiträge zur Geschichte der Essäer, 1892.

Renan, Histoire du peuple d'Israël t. V, 1893, *p.* 55—77. Vgl. auch Renans Besprechung von Lucius im *Journal des Savants* 1892, *p.* 83 *sqq.* |

Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (2. Ausg. 1895) S. 292—296. 4. Ausg. 1901, S. 309—312.

Lehmann, Les sectes juives mentionnées dans la Mischna, II (*Revue des études juives t.* XXX, 1895, *p.* 187—203).

Conybeare, Art. *Essenes* in *Hastings' Dictionary of the Bible* I, 1898, *p.* 767—772.

Regeffe, La secte des Esséniens. Essai critique sur son organisation, sa doctrine, son origine. Lyon 1898, *Thèse* (104 *p.*).

Zeller, Zur Vorgeschichte des Christenthums. Essener und Orphiker (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1899, S. 195—269).

Treplin, Die Essenerquellen gewürdigt in einer Untersuchung der in neuerer Zeit an ihnen geübten Kritik (Theol. Studien und Kritiken 1900, S. 28—92).

Plooij, De bronnen voor onze Kennis van de Essenen, 1902 (vgl. Theol. Litztg.

1904, 223 f.). — **Ders.**, *De Essenen* (*Theol. Studiën* 1905, *p.* 205—251, 313—337, 1907, *p.* 1—40).
Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 2. Aufl. 1906, S. 524—536.
Ermoni, *L'Essénisme* (*Revue des questions historiques*, 40me *année*, *t.* 79, 1906, *p.* 5—27).

Von der großen Heerstraße des jüdischen Volkslebens abgeschieden lebte im Zeitalter Christi in Palätina eine religiöse Gemeinschaft, die, obwohl auf jüdischem Boden erwachsen, doch in vielen Punkten von dem traditionellen Judentume wesentlich abwich, und die, wenn sie auch auf die Entwickelung des Volkes keinen maßgebenden Einfluß geübt hat, doch schon als eigentümliches Problem der Religionsgeschichte unsere Aufmerksamkeit verdient. Man pflegt diese Gemeinschaft, die **Essener** oder **Essäer**, nach dem Vorgange des Josephus als die dritte jüdische Sekte neben die **Pharisäer** und **Sadduzäer** zu stellen. Aber es bedarf kaum der Bemerkung, daß wir es hier mit einer Erscheinung ganz anderer Art zu tun haben. Während die Pharisäer und Sadduzäer große politisch-religiöse **Parteien** sind, lassen sich die Essener am ehesten vergleichen mit einem **Mönchsorden**. Im einzelnen ist freilich vieles rätselhaft an ihnen. Schon ihr **Name** ist dunkel. Josephus nennt sie gewöhnlich *Ἐσσηνοί* [1], daneben aber auch *Ἐσσαῖοι* [2]. Bei Plinius heißen sie *Esseni*, bei Philo stets *Ἐσσαῖοι*. Wenn Philo behauptet, ihr Name sei identisch mit *ὅσιοι*, so ist dies eben nur etymologische Spielerei [3]. In Wahrheit ist er jedenfalls semitischen Ursprungs, so wenig Einverständnis auch bisher darüber erreicht worden ist [4]. Die früher von vielen angenommene Erklärung אָסְיָא „Ärzte" trifft zu wenig die Eigentümlichkeit des Ordens, hat auch keine Stütze an dem griechischen *θεραπευταί*, da

1) So im ganzen 14 mal: *Antt.* XIII, 5, 9 (2 mal). XIII, 10, 6. XIII, 11, 2. XV, 10, 4. XV, 10, 5 (2 mal). XVIII, 1, 2. XVIII, 1, 5. *Vita* c. 2. *Bell. Jud.* II, 8, 2. II, 8, 11. II, 8, 13. V, 4, 2 (vgl. *Harnischmacher* 1866, *p.* 5).

2) So *Antt.* XV, 10, 4. XVII, 13, 3. *Bell. Jud.* I, 3, 5. II, 7, 3. II, 20, 4. III, 2, 1.

3) *Quod omnis probus liber* § 12 (*Mang.* II, 457): *διαλέκτου Ἑλληνικῆς παρώνυμοι ὁσιότητος*. *Ibid.* § 13 (*Mang.* II, 459): *τὸν λεχθέντα ὅμιλον τῶν Ἐσσαίων ἢ ὁσίων*. *Mang.* II, 632 (= *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11, 1 ed. *Gaisford*): *καλοῦνται Ἐσσαῖοι παρὰ τὴν ὁσιότητα, μοὶ δοκῶ, τῆς προσηγορίας ἀξιωθέντες*. — Es scheint mir unwahrscheinlich, daß Philo bei diesen Erklärungen an das semitische *chasê* gedacht hat (so Lucius S. 89 und Nestle, Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1903, S. 348). Vielmehr leitet er, wie namentlich die zuerst angeführte Stelle zeigt, den Namen wirklich von dem griechischen *ὁσιότης* ab.

4) S. das Verzeichnis der verschiedenen Ansichten bei **Keim**, Geschichte

| die Essener nirgends „Ärzte“, sondern nur *θεραπευταὶ θεοῦ* (Diener Gottes) genannt werden[5]. Am ansprechendsten ist die z. B. von Ewald, Hitzig, Lucius und anderen vertretene Ableitung von dem syrischen חֲסֵא fromm (dem aramäischen Äquivalent für das hebräische חָסִיד), im Plural *stat. absol.* חֲסֵין *stat. emphat.* חַסַיָּא. An ersteres schließt sich die Form *Ἐσσηνοί*, an letzteres *Ἐσσαῖοι* an[6]. Mehr noch als der Name der Essener liegt ihr Ursprung im Dunkeln. Josephus gedenkt ihrer zuerst zur Zeit des Makkabäers Jonathan um 150 vor Chr.[7] Bestimmt erwähnt er einen Essener Judas zur Zeit Aristobuls I (105—104 vor Chr.)[8]. Darnach wird die Entstehung des Ordens wohl ins zweite Jahrhundert vor Chr. zu setzen sein. Aber es frägt sich, ob sie lediglich aus dem Judentume hervorgegangen sind, oder ob auch fremde, speziell hellenistische Einflüsse auf ihre Bildung eingewirkt haben. Um darauf zu antworten, haben wir vor allem die Berichte der Quellen, nämlich des Philo[9], Jose|-

---

Jesu I, 285. Zeller, Philosophie der Griechen III, 2, 278 (3. Aufl.). *Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians and to Philemon* (2. ed.) p. 349—354. Lucius, Der Essenismus S. 89 f. Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 98—101.

5) *Philo, Quod omnis probus liber* § 12 (*Mang.* II, 457).

6) Daß anlautendes ח mit folgendem Zischlaut im Griechischen durch *ἐσσ—* oder *ἀσσ—* wiedergegeben werden kann, sieht man z. B. aus *ἐσσήνης* = חֹשֶׁן (*Jos. Antt.* III, 7, 5. 8, 9), *ἀσσιδαῖοι* = חֲסִידִים, *Ἐσσεβών* = חֶשְׁבּוֹן. — Die Wortbildungen auf *ηνός* und *αῖος* werden im hellenistischen Griechisch *promiscue* gebraucht; es bedarf also zu ihrer Erklärung nicht notwendig der Berufung auf den semitischen *status absol.* und *emphat.*; doch wird man eine gewisse Einwirkung dieser auf die Bildung der griechischen Formen für wahrscheinlich halten dürfen.

7) *Antt.* XIII, 5, 9.

8) *Antt.* XIII, 11, 2. *B. J.* I, 3, 5.

9) *Quod omnis probus liber* § 12—13 (*Opp. ed. Mang.* II, 457—459), und das Fragment bei *Eusebius, Praeparatio evangelica* VIII, 11, aufgenommen von *Mangey* II, 632—634. Die Echtheit beider Berichte ist neuerdings von Ohle bestritten worden, die des zweiten (bei *Euseb. Praep. ev.* VIII, 11) auch von Hilgenfeld. Ohle hält zwar die Schrift *Quod omnis probus liber* für philonisch, den Abschnitt über die Essäer aber für eine spätere Einschaltung. Derselbe Fälscher soll auch das Stück bei *Euseb.* VIII, 11 und die Schrift *De vita contemplativa* verfaßt haben, frühestens Ende des dritten Jahrh. n. Chr. (Beiträge zur Kirchengesch. I, 18 ff. 43). Hilgenfeld urteilt über die Schrift *Quod omnis probus liber* umgekehrt: sie rühre von einem Stoiker her, in dessen Schrift Philo den Abschnitt über die Essäer eingeschoben habe; dagegen sei das Stück *Euseb.* VIII, 11 nicht-philonisch. Die Gründe gegen die Echtheit des letzteren scheinen mir sehr unerheblich. Eher kann man an dem philonischen Ursprung der Schrift *Quod omnis probus liber* zweifeln. Aber auch hier dürften die Gründe gegen die Echtheit nicht durchschlagend sein (s. Lucius S. 13—23, und überhaupt die unten § 34 genannte Literatur). Sollte

phus[10] und Plinius[11] uns zu vergegenwärtigen, um auf dieser Grundlage dem Ursprung und Wesen des Essenismus näher nachzugehen.

I. Die Tatsachen.

1. Organisation des Gemeinschaftslebens. Philo und Josephus schätzen übereinstimmend die Zahl der Essener zu ihrer Zeit auf mehr als 4000[1]. Soviel wir wissen, lebten sie nur in Palästina; wenigstens gibt es keine sicheren Spuren für ihr Vorkommen außerhalb Palästinas[2]. Nach Philo wohnten sie vor-

---

die Schrift nicht von Philo herrühren, so würde sie dadurch ihren Quellenwert doch nicht verlieren; denn der Bericht über die Essäer gibt an sich zu keinen Bedenken Anlaß. Gegen Ohle s. Wendland, Archiv f. Gesch. der Philos. V, 225 ff. Treplin, Theol. Stud. u. Krit. 1900, S. 32 ff. *Plooij, De bronnen voor onze Kennis van de Essenen* 1902, *p.* 30—90.

10) *Bell. Jud.* II, 8, 2—13. *Antt.* XIII, 5, 9. XV, 10, 4—5. XVIII, 1, 5. Auch die Berichte des Josephus hält Ohle für stark überarbeitet. Nur eine ganz schmale Grundlage erkennt er als echt an. Es muß auch hier genügen, gegenüber seinen scharfsinnigen, aber wenig überzeugenden Ausführungen auf Wendland, Treplin und Plooij zu verweisen.

11) *Hist. Nat.* V, 17. — Die übrigen Quellen (Hippolytus, Porphyrius, Eusebius, Solinus, Epiphanius) sind entweder ganz von den drei Genannten abhängig, oder doch so dürftig oder unzuverlässig, daß sie kaum von Wert sind. S. überhaupt über die Quellen für die Geschichte der Essener: Bellermann, Geschichtliche Nachrichten S. 36—145. Clemens, Zeitschr. für wiss. Theol. 1869, S. 328 ff. *Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians etc.* 2. *ed. p.* 83 *sq.* Lucius, Der Essenismus S. 12—34. Hilgenfeld, Zeitschr. 1882, S. 266—289. Ketzergeschichte S. 87—149. Treplin, Stud. u. Krit. 1900. *Plooij, De bronnen etc.* 1902. — In der rabbinischen Literatur (Mischna, Tosephta, Talmud, Midraschim) werden die Essener, wie es scheint, nirgends erwähnt; jedenfalls nicht unter diesem Namen. Wenn die jüdischen Gelehrten (Frankel, Herzfeld, Jost, Grätz, *Derenbourg*, Geiger, Hamburger, Weinstein, Lehmann) sie unter verschiedenen anderen Namen haben wiederfinden wollen, so sind diese Identifizierungen teils entschieden unrichtig, teils wenigstens sehr fraglich, wie dies für die meisten Fälle auch von Geiger anerkannt worden ist. S. bes. Jüdische Zeitschrift für Wissensch. und Leben 1871, S. 49—56.

1) *Philo ed. Mangey* II, 457. *Joseph. Antt.* XVIII, 1. 5. — Es scheint mir kaum zweifelhaft, daß Josephus hier den Philo benützt hat. In der ausführlichen Schilderung, welche Josephus selbst *Bell. Jud.* II, 8 gibt, fehlen folgende Punkte: 1) Die Zahl 4000, 2) Verwerfung der Tieropfer, 3) Ackerbau als vorwiegende Beschäftigung, 4) Verwerfung der Sklaverei. Alle diese Punkte werden von Philo erwähnt und von Josephus in dem späteren Berichte *Antt.* XVIII, 1, 5 nachgeholt; doch wohl aus Anlaß des philonischen Berichtes.

2) Ob die christlichen Asketen in Rom (*Rom.* 14—15) und Kolossä (*Col.* 2) christianisierte Essener sind, ist sehr fraglich. Nur in Syrien würde

wiegend in Dörfern, da sie die Städte mieden wegen der Unsittlichkeit | der Stadtbewohner[3]. Doch sagt er selbst an einer andern Stelle, daß sie auch viele Städte Judäas bewohnten[4]. Und nach Josephus waren sie sogar in jeder Stadt (Palästinas) zu finden[5]. Man würde sonach sehr irren, wenn man durch die Schil-

ein Vorkommen der Essener bezeugt sein, wenn in der Stelle Philos *Quod omnis probus liber* § 12, *Mang.* II, 457 (s. nächste Anm.) die vulgäre Lesart *ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία* die richtige wäre. Es ist aber sicher zu lesen *ἡ Παλαιστίνη Συρία*. Denn 1) Die besten Philohandschriften haben so, s. Wendland, Archiv f. Gesch. d. Philos. V, 230. 2) Eusebius, der die Stelle ebenfalls zitiert (*Praep. evang.* VIII, 12, 1 *ed. Gaisford*) liest *ἡ ἐν Παλαιστίνῃ Συρία*. 3) Der Ausdruck *ἡ Παλαιστίνη Συρία* wird von Philo auch sonst gebraucht (*De nobilitate* § 6, *Mang.* II, 443: *Θάμαρ ἦν τῶν ἀπὸ τῆς Παλαιστίνης Συρίας*), und derselbe ist überhaupt seit Herodot ganz gewöhnlich (seit Antoninus Pius auch im amtlichen römischen Sprachgebrauch rezipiert). S. *Herodot* I, 105: *ἐν τῇ Παλαιστίνῃ Συρίῃ*, II, 106 ebenso, III, 5: *Σύρων τῶν Παλαιστίνων καλεομένων*, III, 91: *Φοινίκη τε πᾶσα καὶ Συρίη ἡ Παλαιστίνη καλεομένη* (Näheres über den Sprachgebrauch des Herodot s. Herzog-Haucks Real-Enz. 3. Aufl. XIV, 558, im Artikel „Palästina"). *Joseph. Antt.* VIII, 10, 3: *τὴν Παλαιστίνην Συρίαν*. *Polemon bei Euseb. Praep. evang.* X, 10, 15 (*ed. Gaisford*): *ἐν τῇ Παλαιστίνῃ καλουμένῃ Συρίᾳ*. Für den amtlichen röm. Gebrauch ist der älteste Beleg ein Militärdiplom vom J. 139 n. Chr. (*Revue biblique* VI, 1897, *p.* 598 *sqq.* = *Corp. Inscr. Lat.* III *Suppl. p.* 2328, 70, *Dipl.* CIX). Häufig findet sich auf den Münzen von Flavia Neapolis die Beischrift *Συρίας Παλαιστίνης* (*De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte p.* 248 *sqq.*). Noch mehr Material bei Pape-Benseler, Wörterb. der griech. Eigennamen *s. v. Παλαιστίνη*. Forbiger, Geogr. II, 673 f. Paulys Real-Enz. V, 1070. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung des röm. Reichs II, 183 f. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. I (1881) S. 420 ff. *Rohden, De Palaestina et Arabia etc.* 1885, *p.* 1—3. — *Παλαιστίνη* ist hier überall *Adjectivum* („das philistäische Syrien"). Aus den angeführten Stellen erhellt auch, daß bei *Philo* a. a. O. nicht *Παλαιστίνη Συρίας* zu lesen ist, wie Manche wollen, sondern *Συρία*. Das Richtige z. B. bei Wieseler in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XXI, 291 (Art. Timotheusbriefe).

3) *Philo ed. Mang.* II, 457: *Ἔστι δὲ καὶ ἡ Παλαιστίνη* [*καὶ*] *Συρία καλοκἀγαθίας οὐκ ἄγονος, ἣν πολυανθρωποτάτου ἔθνους τῶν Ἰουδαίων οὐκ ὀλίγη μοῖρα νέμεται. Λέγονταί τινες παρ' αὐτοῖς ὄνομα Ἐσσαῖοι κ. τ. λ. . . . Οὗτοι τὸ μὲν πρῶτον κωμηδὸν οἰκοῦσι, τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι, διὰ τὰς τῶν πολιτευομένων χειροήθεις ἀνομίας, εἰδότες ἐκ τῶν συνόντων ὡς ἀπ' ἀέρος φθοροποιοῦ νόσον ἐγγινομένην προσβολὴν ψυχαῖς ἀνίατον.*

4) *Philo ed. Mang.* II, 632 (= *Euseb. Praep. Evang.* VIII, 11, 1 *ed. Gaisford*): *Οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας, καὶ μεγάλους καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους.*

5) *Joseph. Bell. Jud.* II, 8, 4: *Μία δ' οὐκ ἔστιν αὐτῶν πόλις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ μετοικοῦσι πολλοί.* „Jede Stadt" kann nur heißen: jede Stadt Palästinas, nicht: jede Stadt des Ordens, wie Hilgenfeld will (Judenthum und Judenchristenthum S. 25; Zeitschr. f. wiss. Theol. 1900, S. 206). — Sicher gab es Essener auch in Jerusalem, wo sie mehrfach in der Geschichte auf-

derung des Plinius sich verleiten ließe, sie nur in der Wüste Engedi am Toten Meere zu suchen[6]. Vielmehr kann die dortige Niederlassung nur als eine der | zahlreichsten vor andern sich ausgezeichnet haben. Um des gemeinsamen Lebens willen hatten sie eigene Ordenshäuser, in welchen sie zusammen wohnten[7]. Ihre ganze Gemeinschaft war aufs strengste einheitlich organisiert. An der Spitze standen Vorsteher (*ἐπιμεληταί*), welchen die Mitglieder zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet waren[8]. Wer in den Orden eintreten wollte, bekam drei Abzeichen (deren Bedeutung später klar werden wird): eine Axt (*ἀξινάριον*), eine Schürze (*περίζωμα*) und ein weißes Gewand (*λευκὴν ἐσθῆτα*). Er wurde aber nicht sofort in die Ordensgemeinschaft aufgenommen, sondern hatte zunächst eine einjährige Probezeit zu bestehen, nach welcher er zu den Waschungen zugelassen wurde. Darauf folgte eine weitere Probezeit von zwei Jahren. Und erst nach Ablauf dieser durfte er an den gemeinsamen Mahlen teilnehmen und trat ganz in den Orden ein, nachdem er zuvor noch einen furchtbaren Eid abgelegt hatte. In diesem Eide hatte er sich ebenso zu unbedingter Offenheit gegen die Brüder, wie zur Geheimhaltung der Lehren des Ordens gegen Nichtmitglieder zu verpflichten[9]. Auf-

---

treten (*Antt.* XIII, 11, 2. XV, 10, 5. XVII, 13, 3. *B. J.* II, 20, 4), und ein Tor nach ihnen genannt wurde (*B. J.* V, 4, 2: *ἐπὶ τὴν Ἐσσηνῶν πύλην*), vermutlich deshalb, weil in seiner Nähe sich das Ordenshaus der Essener befand.

6) *Hist. Nat.* V, 17: *Ab occidente litora Esseni fugiunt usque qua nocent, gens sola, et in toto orbe praeter ceteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum. In diem ex aequo convenarum turba renascitur large frequentantibus quos vita fessos ad mores eorum fortunae fluctibus agit. Ita per seculorum milia (incredibile dictu) gens aeterna est, in qua nemo nascitur. Tam fecunda illis aliorum vitae paenitentia est. Infra hos Engada oppidum fuit etc.* — Auch Dio Chrysostomus (erstes Jahrh. nach Chr.) hat nach dem Zeugnis seines Biographen Synesius die Essener als eine Gemeinde am Toten Meere erwähnt, *Synesii Opp. ed. Petav. p.* 39: *ὅτι καὶ τοὺς Ἐσσηνοὺς ἐπαινεῖ που, πόλιν ὅλην εὐδαίμονα τὴν παρὰ τὸ νεκρὸν ὕδωρ ἐν τῇ μεσογείᾳ τῆς Παλαιστίνης κειμένην παρ' αὐτά που τὰ Σόδομα.* — Vermutlich gehen Plinius und Dio Chrysostomus auf eine gemeinsame Quelle zurück; vgl. Lucius, Der Essenismus S. 30—33.

7) *Philo ed. Mangey* II, 632 (= *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11, 5 *ed. Gaisford*): *Οἰκοῦσι δ' ἐν ταὐτῷ, κατὰ θιάσους ἑταιρίας καὶ συσσίτια ποιούμενοι, καὶ πάνθ' ὑπὲρ τοῦ κοινωφελοῦς πραγματευόμενοι διατελοῦσιν.* — *Josephus Bell. Jud.* II, 8, 5 sagt wenigstens, daß sie zu den Mahlzeiten *εἰς ἴδιον οἴκημα συνίασιν, ἔνθα μηδενὶ τῶν ἑτεροδόξων ἐπιτέτραπται παρελθεῖν.* — Vgl. auch *Philo ed. Mang.* II, 458: *Οὐδενὸς οἰκία τίς ἐστιν ἰδία, ἣν οὐχὶ πάντων εἶναι συμβέβηκε. Πρὸς γὰρ τὸ κατὰ θιάσους συνοικεῖν, ἀναπέπταται καὶ τοῖς ἑτέρωθεν ἀφικνουμένοις τῶν ὁμοζήλων.*

8) *Joseph. Bell. Jud.* II, 8, 6.

9) *Joseph. Bell. Jud.* II, 8, 7.

genommen wurden nur erwachsene Männer[10]. Doch nahmen sie auch schon Kinder an, um sie für ihre Grundsätze heranzubilden[11]. Wenn Josephus sagt, daß die Essener nach der Zeit ihres Eintrittes in vier Klassen zerfallen[12], so sind unter der ersten Klasse wohl jene | Kinder, unter der zweiten und dritten die beiden Stufen des Noviziates, und unter der vierten die eigentlichen Mitglieder zu verstehen. Über Vergehungen von Ordensmitgliedern entschied ein Gericht von mindestens 100 Mitgliedern[13]. Wer sich schwer vergangen hatte, wurde ganz aus der Gemeinschaft ausgestoßen[14].

Das festeste Band, welches die Glieder unter einander verband, war die unbedingte Gütergemeinschaft. „Bewundernswert ist bei ihnen die Gemeinschaft; und man findet nicht, daß einer mehr besitze als der andere. Denn es ist Gesetz, daß die Eintretenden ihr Vermögen dem Orden übergeben, so daß nirgends weder Niedrigkeit der Armut noch Übermaß des Reichtums zu sehen ist, vielmehr nach Zusammenlegung des Besitzes der einzelnen nur ein Vermögen für alle als Brüder vorhanden ist“[15]. „Unter sich kaufen sie weder, noch verkaufen sie etwas; sondern indem jeder dem anderen gibt, was er braucht, empfängt er hinwiederum von jenem, was ihm nützlich ist. Und ohne Gegenleistung erhalten sie ungehindert, was sie nur wollen“[16]. „Die Verwalter (*ἐπιμεληταί*) des gemeinsamen Vermögens werden gewählt, und jeder ist ohne Unterschied für alle zur Dienstleistung verpflichtet“[17]. „Zu Empfängern der Einkünfte (*ἀποδέκτας τῶν προσόδων*) und dessen, was die Erde hervorbringt, wählen sie treffliche Männer und Priester für die Bereitung von Brot und Speise“[18]. So Josephus. Übereinstimmend hiermit äußert sich Philo. „Keiner will auch nur irgendwie eigenen Besitz haben, weder ein Haus, noch einen Skla-

10) *Philo ed. Mangey* II, 632 (= *Euseb. Praep. Evang.* VIII, 11, 3 *ed. Gaisford*).

11) *Joseph. Bell. Jud.* II, 8, 2.

12) *B. J.* II, 8, 10: *Διῄρηνται δὲ κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως εἰς μοίρας τέσσαρας.*

13) *B. J.* II, 8, 9.

14) *B. J.* II, 8, 8.

15) *B. J.* II, 8, 3.

16) *B. J.* II, 8, 4.

17) *B. J.* II, 8, 3: *Χειροτονητοὶ δ' οἱ τῶν κοινῶν ἐπιμεληταί, καὶ ἀδιαίρετοι πρὸς ἁπάντων εἰς τὰς χρείας ἕκαστοι.* Einen etwas anderen Sinn würde die Bekkersche Lesart *αἱρετοί* ergeben.

18) *Antt.* XVIII, 1, 5: *Ἀποδέκτας δὲ τῶν προσόδων χειροτονοῦντες καὶ ὁπόσα ἡ γῆ φέροι ἄνδρας ἀγαθούς, ἱερεῖς τε διὰ ποίησιν σίτου τε καὶ βρωμάτων.*

ven, noch ein Grundstück, noch Heerden, noch was sonst überhaupt Reichtum verschafft. Sondern indem sie alles ohne Unterschied zusammenlegen, genießen sie den gemeinsamen Nutzen aller“ [19]. „Den Lohn, welchen sie durch verschiedenartige Arbeit sich erwerben, geben sie einem erwählten Verwalter (*ταμίας*). Dieser empfängt ihn und kauft davon, was nötig ist, und spendet reichliche Nahrung und was sonst das menschliche Leben erheischt“ [20]. „Nicht nur die Speise, sondern | auch die Kleidung ist ihnen gemeinsam. Für den Winter nämlich sind dichte Mäntel vorhanden, und für den Sommer leichte Überwürfe, so daß jeder nach Belieben davon Gebrauch machen kann. Denn was einer hat, gilt als Besitztum aller; und was alle haben, als das jedes einzelnen“ [21]. „Nur eine Kasse gibt es für alle und gemeinsame Ausgaben und gemeinsame Kleider und gemeinsame Speisen in gemeinsamen Mahlen. Denn die Gemeinschaft der Wohnung und des Lebens und der Mahlzeit findet man nirgends so fest und ausgebildet wie bei jenen. Und das begreiflicherweise. Denn was sie täglich für ihre Arbeit als Lohn empfangen, das verwahren sie nicht für sich, sondern legen es zusammen und machen so den Gewinn ihrer Arbeit zu einem gemeinsamen für die, welche davon Gebrauch machen wollen. Und die Kranken sind unbesorgt wegen ihrer Erwerbslosigkeit, da zu ihrer Pflege die gemeinsame Kasse in Bereitschaft steht, so daß sie mit aller Sicherheit aus reichlichen Vorräten ihren Aufwand bestreiten können“ [22].

Wie schon in der eben zitierten Stelle angedeutet ist, verstand es sich bei ihrem engen Gemeinschaftsleben von selbst, daß für alle Hilfsbedürftigen von Ordenswegen gesorgt wurde. Wenn einer erkrankte, wurde er auf Gemeindekosten verpflegt. Die Alten genossen unter der Fürsorge der Jüngeren ein fröhliches Alter, gleich als ob

19) *Philo ed. Mangey* II, 632 (= *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11, 4).

20) *Philo ed. Mangey* II, 633 (= *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11, 10): *Ἐκ δὴ τῶν οὕτως διαφερόντων ἕκαστοι τὸν μισθὸν λαβόντες ἑνὶ διδόασι τῷ χειροτονηθέντι ταμίᾳ. Λαβὼν δ᾽ ἐκεῖνος αὐτίκα τἀπιτήδεια ὠνεῖται, καὶ παρέχει τροφὰς ἀφθόνους, καὶ τἄλλα ὧν ὁ ἀνθρώπινος βίος χρειώδης.*

21) *Philo ed. Mangey* II, 633 (= *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11, 12).

22) *Philo ed. Mangey* II, 458 *sq.*: *Εἶτ᾽ ἐστὶ ταμεῖον ἓν πάντων καὶ δαπάναι, καὶ κοιναὶ μὲν ἐσθῆτες, κοιναὶ δὲ τροφαὶ συσσίτια πεποιημένων. Τὸ γὰρ ὁμωρόφιον ἢ ὁμοδίαιτον ἢ ὁμοτράπεζον οὐκ ἄν τις εὕροι παρ᾽ ἑτέροις μᾶλλον ἔργῳ βεβαιούμενον. Καὶ μήποτ᾽ εἰκότως; Ὅσα γὰρ ἂν μεθ᾽ ἡμέραν ἐργασάμενοι λάβωσιν ἐπὶ μισθῷ, ταῦτ᾽ οὐκ ἴδια φυλάττουσιν, ἀλλ᾽ εἰς μέσον προτιθέντες κοινὴν τοῖς ἐθέλουσι χρῆσθαι τὴν ἀπ᾽ αὐτῶν παρασκευάζουσιν ὠφέλειαν. Οἵ τε νοσηλεύοντες οὐχ ὅτι πορίζειν ἀδυνατοῦσιν ἀμελοῦνται, πρὸς τὰς νοσηλείας ἐκ τῶν κοινῶν ἔχοντες ἐν ἑτοίμῳ ὡς μετὰ πάσης ἀδείας ἐξ ἀφθονωτέρων ἀναλίσκειν.*

sie viele und treffliche Kinder um sich hätten[23]. Jeder hatte das Recht, nach eigenem Ermessen aus der Gemeindekasse Hilfsbedürftige zu unterstützen. Nur wenn es sich um Verwandte handelte, mußte er hierzu die Genehmigung der Verwalter (*ἐπίτροποι*) einholen[24]. Reisende Ordensgenossen fanden überall gastfreie Auf|nahme. Ja es war in jeder Stadt ein eigener Beamter (*κηδεμών*) aufgestellt, der für die Bedürfnisse der reisenden Brüder zu sorgen hatte[25].

Das Tagewerk des Esseners war streng geregelt. Es begann mit Gebet, nach welchem die Mitglieder von den Vorstehern zur Arbeit entlassen wurden. Zu den reinigenden Waschungen versammelten sie sich wieder, worauf das gemeinsame Mahl folgte. Nach dem Mahle ging man wieder an die Arbeit, um sich abends zum Mahle wiederum zu versammeln[26]. Die Hauptbeschäftigung der Ordensmitglieder war der Ackerbau[27]. Doch trieben sie auch allerlei Gewerbe. Verpönt war dagegen aller Handel, weil er zur Habsucht reize; und ebenso die Anfertigung von Kriegswerkzeug und überhaupt von Geräten, durch welche den Menschen Schaden zugefügt wird[28].

2. **Ethik.** Sitten und Gebräuche. Sowohl von Philo als von Josephus werden die Essener als wahre Virtuosen der Sittlichkeit geschildert. *Βέλτιστοι ἄνδρες τὸν τρόπον* nennt sie Josephus[29]. Und Philo wetteifert mit ihm in der Verkündigung ihres Lobes[30]. Enthaltsam, einfach und bedürfnislos war ihr Leben. „Die sinnliche Lust verwerfen sie als Sünde, die Mäßigkeit aber und die Freiheit von Leidenschaften halten sie für das Wesen der Tugend“[31]. Speise und Trank genießen sie nur bis zur Sätti-

---

23) *Philo ed. Mang.* II, 633 (= *Euseb Praep. ev.* VIII, 11, 13).

24) *Joseph. Bell. Jud.* II, 8, 6. — Die Verwalter (*ἐπιμεληταὶ B. J.* II, 8, 3, *ἀποδέκται τῶν προσόδων Antt.* XVIII, 1, 5, *ταμίαι Philo* II, 633 = *Eus.* VIII, 11, 10, *ἐπίτροποι B. J.* II, 8, 6) scheinen zugleich die Vorsteher des Ordens gewesen zu sein. Denn auch letztere werden *ἐπιμεληταί* genannt (*B. J.* II, 8, 5. 6).

25) *B. J.* II, 8, 4.

26) *Joseph. Bell. Jud.* II, 8, 5.

27) *Antt.* XVIII, 1, 5: *τὸ πᾶν πονεῖν ἐπὶ γεωργίᾳ τετραμμένοι.*

28) *Philo ed. Mangey* II, 457. 633 (= *Euseb.* VIII, 11, 8—9).

29) *Antt.* XVIII, 1, 5.

30) Vgl. namentlich, was Philo II, 458 über ihren Unterricht sagt, mit dem Inhalte des Eides, welchen nach *Joseph. B. J.* II, 8, 7 jeder beim Eintritt zu schwören hatte.

31) *Bell. Jud.* II, 8, 2: *τὰς μὲν ἡδονὰς ὡς κακίαν ἀποστρέφονται, τὴν δὲ ἐγκράτειαν καὶ τὸ μὴ τοῖς πάθεσιν ὑποπίπτειν ἀρετὴν ὑπολαμβάνουσι.*

gung[32]. Indem sie leidenschaftlicher Erregung sich enthalten, sind sie „des Zornes gerechte Verwalter“[33]. Bei ihren Mahlzeiten sind sie „Tag für Tag mit demselben zufrieden, die Genügsamkeit liebend, großen Aufwand als der Seele und dem Leibe schädlich verwerfend“[34]. Kleider und Schuhe legen sie erst ab, wenn sie völlig unbrauchbar geworden sind[35]. Schätze von Gold und Silber sammeln sie nicht, | noch erwerben sie aus Begierde nach Gewinn große Ländereien, sondern nur was für die Bedürfnisse des Lebens nötig ist[36].

Neben diesem allgemeinen Zuge der Einfachheit und Mäßigkeit findet sich aber in ihren sittlichen Grundsätzen, in ihren Gebräuchen und Lebensgewohnheiten eine Reihe **eigentümlicher Punkte**, die wir zunächst hier einfach aufzählen, die Erklärung für später vorbehaltend. 1) „**Keiner** ist bei ihnen **Sklave**, sondern alle sind frei, indem sie gegenseitig für einander arbeiten“[37]. 2) „Alles, was sie sagen, ist gewisser als ein Eid. Das **Schwören** aber wird von ihnen verworfen, da es schlimmer sei als Meineid. Denn wer ohne Anrufung Gottes nicht Glauben verdient, der sei schon gerichtet“[38]. 3) Das **Salben mit Öl verwerfen** sie. Und wenn einer wider Willen gesalbt worden ist, so wischt er sich ab. „Denn ein rauhes Äußere halten sie für löblich“[39]. 4) Vor jeder **Mahlzeit baden sie sich in kaltem Wasser**[40]. Dasselbe tun sie, so oft sie eine Notdurft verrichtet haben[41]. Ja selbst die bloße Berührung durch ein Ordensmitglied der niedrigeren Klasse erfordert ein reinigendes Bad[42]. 5) **Allezeit weiße Kleidung**

---

32) *Bell. Jud.* II, 8, 5 *fin.*: Ursache der Ruhe und Stille bei den Mahlzeiten ist *ἡ διηνεκὴς νῆψις καὶ τὸ μετρεῖσθαι παρ᾽ αὐτοῖς τροφὴν καὶ ποτὸν μέχρι κόρου.*

33) *Bell. Jud.* II, 8, 6: *ὀργῆς ταμίαι δίκαιοι, θυμοῦ καθεκτικοί.*

34) *Philo ed. Mangey* II, 633 (= *Euseb.* VIII, 11, 11).

35) *Joseph. B. J.* II, 8, 4.

36) *Philo ed. Mang.* II, 457.

37) *Philo ed. Mangey* II, 457: *Δοῦλός τε παρ᾽ αὐτοῖς οὐδὲ εἷς ἐστιν, ἀλλ᾽ ἐλεύθεροι πάντες, ἀνθυπουργοῦντες ἀλλήλοις.* — Vgl. *Joseph. Antt.* XVIII, 1, 5: *οὔτε δούλων ἐπιτηδεύουσι κτῆσιν.*

38) *Bell. Jud.* II, 8, 6: *πᾶν μὲν τὸ ῥηθὲν ὑπ᾽ αὐτῶν ἰσχυρότερον ὅρκου, τὸ δὲ ὀμνύειν αὐτοῖς περιίσταται, χεῖρόν τι τῆς ἐπιορκίας ὑπολαμβάνοντες· ἤδη γὰρ κατεγνῶσθαί φασιν τὸν ἀπιστούμενον δίχα θεοῦ.* — Vgl. *Antt.* XV, 10, 4 (Herodes erläßt den Essenern den Eid). — *Philo* II, 458: sie lehren *τὸ ἀνώμοτον, τὸ ἀψευδές.*

39) *Bell. Jud.* II, 8, 3: *κηλῖδα δ᾽ ὑπολαμβάνουσι τὸ ἔλαιον, κἂν ἀλειφθῇ τις ἄκων, σμήχεται τὸ σῶμα· τὸ γὰρ αὐχμεῖν ἐν καλῷ τίθενται.*

40) *B. J.* II, 8, 5: *ἀπολούονται τὸ σῶμα ψυχροῖς ὕδασιν.*

41) *B. J.* II, 8, 9 *fin.*

42) *B. J.* II, 8, 10 *init.*

zu tragen, halten sie für schön[43], weshalb jedem eintretenden Mitgliede ein weißes Gewand überreicht wird[44]. 6) Mit besonderer Schamhaftigkeit verfahren sie bei Verrichtung der Notdurft. Sie graben nämlich mit der Hacke (*σκαλίς, ἀξινάριον*), welche jedes Mitglied erhält, eine Grube von einem Fuß Tiefe, umhüllen sich mit dem Mantel, um nicht den Lichtglanz Gottes zu beleidigen (*ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ*), entleeren sich in die Grube und schütten die aufgegrabene Erde wieder darauf. Und dabei suchen sie die einsamsten Orte auf und baden sich darnach, wie | es Verunreinigte zu tun pflegen. An Sabbathen aber enthalten sie sich gänzlich der Verrichtung der Notdurft[45]. Auch sonst noch zeigt sich ihr schamhaftes Wesen. Beim Baden binden sie eine Schürze um die Lenden[46]. Und das Ausspeien in die Mitte oder nach rechts hin vermeiden sie[47]. 7) Die Ehe verwarfen sie ganz und gar[48]. Zwar kennt Josephus einen Zweig der Essener, welcher die Ehe zuließ[49]. Aber diese können nur eine kleine Minderheit gebildet haben. Denn Philo sagt geradezu: *Ἐσσαίων οὐδεὶς ἄγεται γυναῖκα.* 8) An den Tempel schickten sie zwar Weihgeschenke, aber Tieropfer brachten sie nicht dar, da sie ihre eigenen Opfer für wertvoller hielten. Sie waren deshalb ausgeschlossen von dem Tempel zu Jerusalem[50]. 9) Eine Haupteigentümlichkeit der Essener waren endlich ihre gemeinsamen Mahlzeiten, die den Charakter von Opfermahlen hatten. Die Speisen wurden von Priestern zubereitet[51], wobei wahrscheinlich gewisse Reinheitsvorschriften beobachtet wurden; denn es war

---

43) *B. J.* II, 8, 3: *τὸ γὰρ αὐχμεῖν ἐν καλῷ τίθενται, λευχειμονεῖν τε διὰ παντός.*

44) *B. J.* II, 8, 7.

45) *Bell. Jud.* II, 8, 9.

46) *B. J.* II, 8, 5.

47) *B. J.* II, 8, 9: *τὸ πτύσαι δὲ εἰς μέσους ἢ τὸ δεξιὸν μέρος φυλάσσονται.*

48) *Philo* II, 633—634 (= *Euseb.* VIII, 11, 14—17). *Joseph. B. J.* II, 8, 2. *Antt.* XVIII, 1, 5. *Plin. Hist. Nat.* V, 17.

49) *Bell. Jud.* II, 8, 13.

50) *Philo* II, 457: *οὐ ζῷα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες.* — *Joseph. Antt.* XVIII, 1, 5: *εἰς δὲ τὸ ἱερὸν ἀναθήματα στέλλοντες θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσιν διαφορότητι ἁγνειῶν ἃς νομίζοιεν, καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσιν.* — Das *οὐκ* vor *ἐπιτελοῦσιν* im ersten Satz ist von Niese getilgt, von Naber mit Recht beibehalten worden. Es fehlt zwar in den griechischen Handschriften, ist aber durch die *Epitome* und den *Vet. Lat.* ausreichend bezeugt und dem Sinne nach unentbehrlich.

51) *Antt.* XVIII, 1, 5.

einem Essener nicht gestattet, eine andere als eben diese Speise zu genießen[52]. Die Mahlzeiten beschreibt Josephus folgendermaßen: „Nach dem reinigenden Bade begeben sie sich in eine eigene Wohnung, wohin keinem Andersgläubigen der Zutritt gestattet ist. Und sie selbst gehen als Reine in den Speisesaal wie in ein Heiligtum. Und nachdem sie sich in Ruhe gesetzt haben, legt der Bäcker der Reihe nach Brote vor, und der Koch setzt einem jeden ein Gefäß mit einem einzigen Gerichte vor. Der Priester aber betet vor der Mahlzeit, und keiner darf vor dem Gebete etwas genießen. Nach der Mahlzeit betet er wieder. Am Anfang und am Ende ehren sie Gott als Geber der Nahrung. Darauf legen sie ihre Kleider als | Heilige ab und wenden sich wieder zur Arbeit bis abends. Zurückkehrend speisen sie dann in derselben Weise wieder"[53]. 10) Die weit verbreitete Meinung, daß die Essener sich des Genusses von Fleisch und Wein enthalten hätten, hat keine Stütze in den älteren Quellen und ist neuerdings von Lucius wohl mit Recht bekämpft worden[54]. Als indirekte Argumente pflegt man dafür anzuführen: a) die Verwerfung der Tieropfer, welche ihren Grund darin habe, daß die Essener das Schlachten der Tiere überhaupt für verwerflich hielten, und b) die Verwerfung des Fleisch- und Weingenusses bei den verwandten Richtungen der Therapeuten, Pythagoreer und Ebjoniten. Allein daß die Verwerfung der Tieropfer aus dem angegebenen Motive hervorgegangen ist, läßt sich nicht beweisen; und die Verwandtschaft der genannten Richtungen mit dem Essenismus, resp. der Grad dieser Verwandtschaft, ist eben erst auf Grund der feststehenden Tatsachen zu ermitteln. Hieronymus schreibt allerdings den Essenern die Enthaltung von Fleisch und Wein zu. Seine Behauptung beruht aber nachweisbar nur auf grober Nachlässigkeit in der Wiedergabe des Berichtes des Josephus[55]. |

---

52) *B. J.* II, 8, 8.

53) *Bell. Jud.* II, 8, 5. Ohne Zweifel haben wir in diesen Mahlen die Opfer (*θυσίαι*) zu erblicken, welche die Essener nach *Joseph. Ant.* XVIII, 1, 5 für wertvoller hielten, als die zu Jerusalem. Die *ἱεραὶ ἐσθῆτες* waren wohl leinene Gewänder. Denn weiße Kleidung trugen die Essener stets. Das Auszeichnende der heiligen Gewänder kann also nur in dem Stoffe gelegen haben. Bestimmt sagt Josephus (*B. J.* II, 8, 5) von den Bade-Schürzen, daß sie aus Leinwand bestanden. Vgl. Zeller III, 2, 290 (3. Aufl.).

54) Lucius, Die Therapeuten S. 38 f. Ders., Der Essenismus S. 56 f.

55) *Hieronymus adv. Jovinian.* II, 14 (*Opp. ed. Vallarsi* II, 343: *Josephus in secunda Judaicae captivitatis historia et in octavo decimo antiquitatum libro et contra Appionem duobus voluminibus tria describit dogmata Judaeorum: Pharisaeos, Sadducaeos, Essaenos. Quorum novissimos miris effert laudibus, quod et ab uxoribus et vino et carnibus semper abstinuerint et quotidianum*

3. Theologie und Philosophie. Die Weltanschauung der Essener war ihrer Grundlage nach jedenfalls die jüdische. Wenn Josephus ihnen den Glauben an ein unabänderliches Geschick zuschreibt, durch welches die menschliche Willensfreiheit schlechthin aufgehoben werde[56], so ist dies ohne Zweifel nur im Sinne eines unbedingten Vorsehungsglaubens zu verstehen[57]. Und wenn er sagt, daß die Essener alles, die Sadduzäer nichts vom Geschick abhängig machen, während die Pharisäer eine Mittelstellung zwischen beiden einnehmen, so mag daran so viel wahr sein, daß die Essener an dem Vorsehungsglauben, den sie mit den Pharisäern gemein hatten, mit besonderer Entschiedenheit festhielten. Wie die Essener in diesem Punkte nur entschiedene Pharisäer sind, so auch in Hochhaltung des Gesetzes und des Gesetzgebers. „Nächst Gott ist bei ihnen der Name des Gesetzgebers Gegenstand großer Ehrfurcht; und wer ihn lästert, wird mit dem Tode bestraft“[58]. „Die Ethik betreiben sie besonders gründlich, indem sie zu Lehrmeistern die väterlichen Gesetze nehmen, die eine menschliche Seele ohne göttliche Eingebung unmöglich habe ausdenken können“[59].

---

jejunium verterint in naturam. Der Eingang dieser Worte beweist, daß Hieronymus dabei überhaupt nicht den Josephus, sondern den Porphyrius benützt hat, welcher in seiner Schrift *de abstinentia* IV, 11—13 den Bericht des Josephus wiedergibt (vgl. *de abstinentia* IV, 11: *Ἰώσηπος . . . ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς Ἰουδαϊκῆς ἱστορίας . . . καὶ ἐν τῷ ὀκτωκαιδεκάτῳ τῆς ἀρχαιολογίας . . . καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ τῷ πρὸς τοὺς Ἕλληνας*. die letztere Angabe ist falsch, da in den Büchern *contra Apionem* die Sekten nicht erwähnt werden). Aber weder Josephus noch Porphyrius sagen etwas davon, daß die Essener sich des Fleisch- und Weingenusses enthalten hätten. Porphyrius selbst fordert allerdings in seiner ganzen Schrift die Enthaltung von Fleischgenuß. Er ist aber exakt genug, in den Bericht des Josephus nichts Fremdes hineinzutragen (die Angabe bei Lucius S. 56 ist also unrichtig, vgl. auch Zeller S. 287). Erst Hieronymus hat diese Ergänzung vorgenommen. Da er aber seine Behauptung lediglich auf Josephus stützt, so verliert sie damit allen Wert. — Für den Fleisch- und Weingenuß bei den Essenern lassen sich wenigstens zwei Wahrscheinlichkeitsgründe geltend machen: 1) Nach *Philo* II, 633 = *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11, 8 trieben sie auch Viehzucht. 2) Josephus *B. J.* II, 8, 5 erklärt die Ruhe und Stille bei den Mahlzeiten daraus, daß sie Speise und Trank (*τροφὴν καὶ ποτόν*) nur bis zur Sättigung genossen, was doch nur einen Sinn hat, wenn sie auch Wein tranken.

56) *Joseph. Antt.* XIII, 5, 9. Vgl. XVIII, 1, 5: *Ἐσσηνοῖς δ' ἐπὶ μὲν θεῷ καταλείπειν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος.*

57) Vgl. das oben S. 460 ff. über die Pharisäer Bemerkte.

58) *Joseph. Bell. Jud.* II, 8, 9: *Σέβας δὲ μέγα παρ' αὐτοῖς μετὰ τὸν θεὸν τοὔνομα τοῦ νομοθέτου· κἂν βλασφημήσῃ τις εἰς τοῦτον, κολάζεται θανάτῳ.*

59) *Philo* II, 458: *Τὸ ἠθικὸν εὖ μάλα διαπονοῦσιν, ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ*

Bei ihren Gottesdiensten wurden ganz ebenso wie bei den übrigen Juden die heiligen Schriften gelesen und erklärt; und Philo bebemerkt, daß sie mit besonderer Vorliebe sich der allegorischen Auslegung bedienten[60]. Außerordentlich streng waren sie in der Feier des Sabbaths. Sie wagten an diesem Tage kein Gefäß von der Stelle zu rücken, ja nicht einmal ihre Notdurft zu verrichten[61]. Auch sonst zeigen sie sich als Juden. Obwohl sie vom Tempel ausgeschlossen waren, schickten sie doch ihre Weihgeschenke (*ἀναθήματα*) dorthin[62]. Und selbst das Priestertum des Hauses Aaron scheinen sie beibehalten zu haben[63].

Bei dieser entschieden jüdischen Grundlage ihres Bewußtseins kann selbstverständlich von eigentlicher Sonnenanbetung bei ihnen keine Rede sein. Wenn daher Josephus erzählt, daß sie täglich vor Aufgang der Sonne „altherkömmliche Gebete an sie richten, gleichsam bittend, daß sie aufgehe“[64], so kann dies nicht im Sinne einer *adoratio*, sondern nur in dem einer *invocatio* gemeint sein. Immerhin ist schon diese *invocatio* (man beachte das *εἰς αὐτόν*) bei jüdischen Monotheisten auffällig, da hierbei die (dem jüdischen Bewußtsein fremde) Vorstellung zugrunde zu liegen scheint, daß die Sonne Repräsentant des göttlichen Lichtes ist. Daß sie nämlich von letzterer Vorstellung ausgingen, ist darum anzunehmen, weil sie auch ihre Vorsicht bei Verrichtung der Notdurft

---

καταχωχῆς ἐνθέον. — Vgl. *Joseph. B. J.* II, 8, 12: *βίβλοις ἱεραῖς καὶ διαφόροις ἁγνείαις καὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαιδοτριβούμενοι.* Ob dagegen unter den *συντάγματα* [*al. συγγράμματα*] *τῶν παλαιῶν B. J.* II, 8, 6 die heiligen Schriften zu verstehen sind, ist fraglich, da es nach *B. J.* II, 8, 7 auch eigene Bücher der Sekte gab.

60) *Philo* II, 458. Zur Erklärung der Stelle vgl. Zeller, Theol. Jahrbb. 1856, S. 426. Philosophie der Griechen III, 2, 293 f. (3. Aufl.)

61) *Bell. Jud.* II, 8, 9.

62) *Antt.* XVIII, 1, 5.

63) Es handelt sich hier um die Auslegung der Stelle *Antt.* XVIII, 1, 5: *Ἀποδέκτας δὲ τῶν προσόδων χειροτονοῦντες καὶ ὁπόσα ἡ γῆ φέροι ἄνδρας ἀγαθούς, ἱερεῖς τε διὰ ποίησιν σίτου τε καὶ βρωμάτων.* Gewöhnlich übersetzt man dies: „Zu Empfängern der Einkünfte und dessen, was die Erde hervorbringt, wählen sie treffliche Männer, und (ebensolche Männer wählen sie) zu Priestern wegen der Bereitung von Brot und Speise“. Es wird aber vielmehr zu übersetzen sein: „und Priester (wählen sie) zur Bereitung von Brot und Speise“. Im ersteren Falle würde der Sinn sein, daß sie kein Priestertum der Geburt kannten, sondern nur ein solches durch Wahl; im letzteren Falle würde gesagt sein, daß sie ihre Bäcker und Köche aus der Zahl der Priester (des Hauses Aaron) nahmen.

64) *Bell. Jud.* II, 8, 5: *Πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων, πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχάς, ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι.*

damit motivierten, daß sie den Lichtglanz Gottes nicht beleidigen wollten[65].

Wie sich schon hierin die Einmischung fremdartiger Elemente zeigt, so hatten überhaupt die Essener in ihrer Lehre manches Eigentümliche, dem traditionellen Judentum Fremdartige. Zwar wenn Josephus sagt, daß der Eintretende schwören mußte, keinem die Satzungen (*δόγματα*) anders mitzuteilen, als wie er sie selbst empfangen[66], so kann es bei der Weitschichtigkeit des Begriffes von *δόγμα* zweifelhaft sein, ob hierbei an besondere Lehren zu denken ist. Jedenfalls aber war der Orden im Besitze ihm eigentümlicher Bücher, deren sorgfältige Verwahrung den Mitgliedern zur Pflicht gemacht wurde[67]. Und hinsichtlich ihrer Lehre sind uns wenigstens einzelne Eigentümlichkeiten bekannt. Aus den „Schriften der Alten“ (es ist nicht klar, ob die Sektenbücher oder die kanonischen Schriften gemeint sind) erforschten sie, was zum Nutzen der Seele und des Leibes dient: die Heilkraft der Wurzeln und die Eigenschaften der Steine[68]. Großen Wert müssen sie auf ihre Engellehre gelegt haben. Der Eintretende mußte schwören, die Namen der Engel sorgfältig zu bewahren[69]. Auf Grund ihres Schriftstudiums und ihrer Reinigungen versicherten sie, die Zukunft vorher zu wissen; und Josephus behauptet, daß sie in ihren Weissagungen selten sich geirrt hätten[70], wie er denn mehrere Beispiele eingetroffener Weissagungen von Essenern erzählt; so von einem Judas zur Zeit Aristobuls I.[71], von einem Menachem zur Zeit des Herodes[72], von einem Simon zur Zeit des Archelaus[73]. Am eingehendsten äußert sich Josephus über ihre Lehre von der Seele und deren Unsterblichkeit. Wenn wir seinem Berichte trauen dürfen, so lehrten sie, daß die Leiber

---

65) *B. J.* II, 8, 9: *ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ.* — Die entgegengesetzte Voraussetzung findet sich gelegentlich in den *Testam.* XII *Patriarch. Benjamin c.* 8: *ὁ ἥλιος οὐ μιαίνεται προσέχων ἐπὶ κόπρον καὶ βόρβορον, ἀλλὰ μᾶλλον ἀμφότερα ψύχει καὶ ἀπελαύνει τὴν δυσωδίαν.*

66) *B. J.* II, 8, 7: *μηδενὶ μὲν μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως ἢ ὡς αὐτὸς μετέλαβεν.*

67) *B. J.* II, 8, 7: *συντηρήσειν ὁμοίως τά τε τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία.*

68) *B. J.* II, 8, 6: *Σπουδάζουσι δ' ἐκτόπως περὶ τὰ τῶν παλαιῶν συντάγματα* [*al.* *συγγράμματα*], *μάλιστα τὰ πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος ἐκλέγοντες. Ἔνθεν αὐτοῖς πρὸς θεραπείαν παθῶν ῥίζαι τε ἀλεξητήριοι καὶ λίθων ἰδιότητες ἀνερευνῶνται.*

69) *B. J.* II, 8, 7: *συντηρήσειν . . . . τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα.*

70) *B. J.* II, 8, 12.

71) *Antt.* XIII, 11, 2. *B. J.* I, 3, 5.

72) *Antt.* XV, 10, 5.

73) *Antt.* XVII, 13, 3. *B. J.* II, 7, 3.

vergänglich seien, die Seelen aber unsterblich, und daß sie, ursprünglich im feinsten Äther wohnend, durch sinnlichen Liebesreiz herabgezogen mit den Leibern wie mit Gefängnissen sich verbanden; wenn sie aber aus den Fesseln der Sinnlichkeit befreit werden, wie aus langer Knechtschaft erlöst sich freudig in die Höhe schwingen. Den guten (Seelen) sei ein Leben jenseits des Ozeans beschieden, wo sie weder von Regen noch Schnee, noch Hitze belästigt werden, sondern stets ein sanfter Zephyr weht. Den bösen (Seelen) aber sei ein finsterer und kalter Winkel bestimmt voll unaufhörlicher Qualen[74]. |

II. Wesen und Ursprung des Essenismus.

So eingehend die Schilderungen unserer Quellen, namentlich des Josephus, sind, so wenig ist bis auf den heutigen Tag die Frage entschieden, von welchem Gesichtspunkte aus diese Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu erklären, aus welchen allgemeinen Anschauungen und Motiven sie hervorgegangen ist. Die einen (und sie bilden die Mehrzahl) wollen den Essenismus rein aus dem Judentum erklären, indem sie ihn entweder für wesentlich identisch mit dem Pharisäismus halten oder ihn doch (bei allen Abweichungen) aus dem chasidäischen und pharisäischen Judentum glauben ableiten zu können. So namentlich die jüdischen Gelehrten Frankel, Jost, Grätz, *Derenbourg*, Geiger, und von christlichen Gelehrten: Ewald, Hausrath, *Tideman*, Lauer, Clemens, Reuß, Kuenen, Renan. In eigentümlicher Weise vertritt diesen Standpunkt Ritschl. Er betrachtet den Essenismus nur als eine konsequente Durchführung der Idee des allgemeinen Priestertums (*Exod.* 19, 6). Alle einzelnen Tatsachen glaubt er daraus erklären zu können, daß die Essener ein Volk von Priestern sein wollten. Ähnlich Bestmann, nur daß dieser im Essenismus nicht eine Durchführung der Idee des allgemeinen, sondern des aaronidischen Priestertums sieht. Lucius hält ebenfalls den Essenismus für ein rein jüdisches Gebilde und leitet seine Entstehung daraus ab, daß die exklusiv „Frommen“ in der Makka-

74) *B. J.* II, 8, 11: *Καὶ γὰρ ἔρρωται παρ᾽ αὐτοῖς ἥδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτῶν, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν, καὶ συμπλέκεσθαι μέν, ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτώσας αἰθέρος, ὥσπερ εἰρκταῖς τοῖς σώμασιν ἴυγγί τινι φυσικῇ κατασπωμένας, ἐπειδὰν δὲ ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν, οἷον δὴ μακρᾶς δουλείας ἀπηλλαγμένας, τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι κ. τ. λ.*

bäerzeit sich vom jerusalemischen Tempelkultus lossagten, weil sie ihn für illegitim hielten. Aus dieser Lossagung vom Tempelkultus sollen sich alle Eigentümlichkeiten des Essenismus erklären lassen. Wieder in anderer Weise hat früher Hilgenfeld den Essenismus rein aus dem Judentume abgeleitet. Er glaubte (in seinem Werke über die jüdische Apokalyptik 1857, S. 243 ff.) in den Essenern nichts anderes als eine Schule von Apokalyptikern erblicken zu müssen. Ihre Askese hatte, wie bei *Daniel* 10, 2—3. *Henoch* 83, 2. 85, 3. IV *Esra* 9, 24. 26. 12, 51, lediglich den Zweck, sich zum Empfange von Offenbarungen würdig und fähig zu machen. „Es war die höhere Erleuchtung, der Empfang von Offenbarungen, namentlich durch Traumgesichte, was man auf diesem Wege zu erreichen suchte“ (S. 253). Nachdem Hilgenfeld diese Ansicht noch in seiner Zeitschrift 1858, S. 116 ff. verteidigt hatte, deutete er schon im Jahrgang 1860, S. 358 ff. die Möglichkeit persischen Einflusses an. Später (Jahrgang 1867, S. 97 ff.) suchte er bestimmt nachzuweisen, daß auf die Bildung des Essenismus nicht nur der Parsismus, sondern auch der Buddhismus von wesentlichem Einfluß gewesen seien; welche Anschauung er längere Zeit (1868, S. 343 ff. 1871, S. 50 ff.) festgehalten hat[1]. In seinen neueren Kundgebungen betont Hilgenfeld wieder mehr die jüdische Grundlage und nimmt daneben nur parsistische Einwirkungen an (Zeitschr. 1882, S. 290; Ketzergeschichte des Urchristenthums S. 141—149); er meint, die Essener seien ursprünglich Rechabiten, die sich in einem Orte namens Essa westlich vom Toten Meere niedergelassen hätten (Zeitschr. 1882, S. 268 ff. 286 ff. Ketzergeschichte des Urchristenthums S. 100 ff. 139 ff.)[2]. Eine wesentlich jüdische Grundlage mit sekundärem Einfluß des Parsismus nimmt auch Light-

1) In gewissem Sinne hat er einen Vorgänger schon in Philo, der als Beispiele asketischen Lebens zuerst die persischen Magier, dann die indischen Gymnosophisten, und unmittelbar darauf die Essener anführt (*Quod omnis probus liber* § 11—12, *ed. Mang.* II, 456—457: *Ἐν Πέρσαις μὲν τὸ Μάγων, ... Ἐν Ἰνδοῖς δὲ τὸ Γυμνοσοφιστῶν, ... Ἔστι δὲ καὶ ἡ Παλαιστίνη Συρία καλοκἀγαθίας οὐκ ἄγονος κ. τ. λ.*).

2) Dieser Ort Essa westlich vom Toten Meere ist von Hilgenfeld lediglich *ad hoc* erfunden. Hilgenfeld selbst kann nur ein *Ἔσσα* in Peräa nachweisen, das mit Gerasa identisch sei (*Jos. Antt.* XIII, 15, 3 vgl. mit *Bell. Jud.* I, 4, 8). Er meint aber, der Name bedeute „Gründung“ und könne daher als Name mehrerer Orte vorkommen. Leider hat aber auch jenes *Ἔσσα* in Peräa gar nicht existiert, da auf Grund von *B. J.* I, 4, 8 auch in der Parallelstelle *Antt.* XIII, 15, 3 *Γέρασα* zu lesen ist. Dies wird jeder, der die Überlieferungsgeschichte des Josephustextes zu würdigen weiß, trotz der energischen Proteste Hilgenfelds (Judenthum und Judenchristenthum S. 26 f. Zeitschr. 1889, S. 483; 1900, S. 204 f.) als Tatsache anerkennen. Vgl. oben S. 179.

foot an (*St. Paul's epistles to the Colossians and to Philemon*, 2. *ed. p.* 355—396). Vorwiegend aus dem Judentum erklärt auch Lipsius die Entstehung des Essenismus; doch gibt er die Einwirkung fremder Einflüsse zu, nur nicht von Seite der griechischen Philosophie oder des Parsismus, und am wenigsten des Buddhismus, sondern von Seite des syrisch-palästinensischen Heidentums. Die Entwickelung des Essenismus habe sich „durchaus auf palästinensischem Boden" vollzogen (Bibellexikon II, 189—190). Während alle bisher Genannten den Essenismus ausschließlich oder doch vorwiegend als jüdisches Gebilde betrachten, haben nach Baurs und Gfrörers Vorgang Lutterbeck, Zeller, Mangold und Holtzmann, bald mehr bald weniger, die Eigentümlichkeiten, welche den Essenismus von dem traditionellen Judentume | unterscheiden, aus dem Einfluß des Pythagoreismus erklärt, mit welchem schon *Josephus* (*Antt.* XV, 10, 4) den Essenismus zusammengestellt hat. Namentlich war es Zeller, der in seinen Verhandlungen mit Ritschl auf Grund seiner umfassenden Kenntnis der griechischen Philosophie für beinahe alle Punkte Parallelen mit dem Pythagoreismus nachzuweisen gesucht hat. Er hat seine Position auch noch in seinen letzten Kundgebungen festgehalten, unter Ablehnung der Annahme persischer oder buddhistischer Einflüsse (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1899, Philosophie der Griechen III, 2, 4. Aufl. 1903). Eine vermittelnde Stellung nahm Herzfeld ein, indem er glaubte, daß im Essenismus „ein Judentum von ganz eigentümlich verschmolzenen ultra-pharisäischen und alexandrinischen Anschauungen mit dem Pythagoreismus und manchen Riten der ägyptischen Priester verschwistert erscheint" (III, 369). Auch Keim ist der Ansicht, daß zwar alle Eigentümlichkeiten des Essenismus aus dem Judentume abgeleitet werden könnten, daß aber doch die Parallelen zwischen Pythagoreismus und Essenismus zu auffallend und zahlreich seien, um den Einfluß des ersteren auf letzteren in Abrede stellen zu können (Gesch. Jesu I, 300 ff.). Griechisch-alexandrinische Einflüsse im allgemeinen nehmen Friedländer und Conybeare an. An parsistische und platonische Einwirkungen denkt Wellhausen.

Aus diesem Labyrinthe von Anschauungen ist es nicht leicht, einen Ausweg zu finden. Die Fragestellung wird sich vereinfachen, wenn wir zunächst die eigentümlichen Hypothesen von Ritschl, Lucius und Hilgenfeld einer Prüfung unterziehen. 1) Die Hypothese Ritschls ist insofern bestechend, als allerdings die Essener wie die israelitischen Priester einen Stand von besonderer Reinheit und Heiligkeit darstellen wollen. Die Parallelen zwischen beiden sind daher sehr zahlreich. Andererseits aber bleiben dabei

doch wesentliche Punkte unerklärt; so namentlich die Verwerfung der Tieropfer, der Ehe, des Eides, des Salböles[3]. Es wird nicht gelingen, alle diese Erscheinungen aus jenem einen Gesichtspunkte befriedigend abzuleiten. 2) Noch weniger freilich ist dies der Fall bei dem von Lucius gewählten Ausgangspunkte. Sein Versuch, alle Singularitäten der Essener aus ihrem Bruch mit dem illegitimen jerusalemischen Kultus zu erklären, darf als mißlungen bezeichnet werden. Wie sollen sie von hier aus zur Verwerfung der Ehe, des Eides, der Sklaverei, des Handeltreibens, überhaupt zu ihrer eigentümlichen puritanischen Richtung kommen?[4]. Überdies ist schon der Ausgangspunkt unglücklich gewählt. Denn | wenn die Essener, wie Lucius annimmt, in ihrer gesetzlichen Richtung mit den Pharisäern eins waren, so hatten sie mindestens seit den Zeiten der Alexandra keinen Grund mehr, sich vom Tempelkultus fern zu halten, da seitdem alle Sacra in durchaus korrekter Weise vollzogen wurden. 3) Im wesentlichen dieselben Instanzen wie gegen Ritschl und Lucius gelten auch gegen Hilgenfelds frühere Auffassung der Essener als einer Gemeinde von Apokalyptikern. Auch hier bleiben viele Einzelheiten durchaus unerklärt[5]. Wenn überhaupt der Essenismus als ein rein jüdisches Gebilde begriffen werden kann, ist es immer noch am einfachsten, ihn lediglich als eine Steigerung der pharisäischen Richtung zu betrachten, denn mit dieser hat er den Ausgangspunkt und viele Einzelheiten gemeinsam. Man kann daher die Frage dahin vereinfachen: ob der Essenismus nichts anderes ist als ein eigentümlicher Seitentrieb des Pharisäismus, oder ob auf seine Entstehung und Entwickelung auch fremde Einflüsse eingewirkt haben? und wenn letztere Frage bejaht wird, welche Einflüsse dies gewesen sind, ob der Buddhismus (Hilgenfeld früher) oder der Parsismus (Hilgenfeld, Lightfoot, z. T. auch Wellhausen), oder das syrisch-palästinensische Heidentum (Lipsius), oder die orphisch-pythagoreische Richtung der Griechen (Zeller und andere), oder griechische Einflüsse anderer Art (Friedländer, Conybeare, Wellhausen).

Es ist nun nicht zu leugnen, daß sich sehr vieles, ja das meiste aus der pharisäisch-jüdischen Grundlage erklären läßt. Echt pharisäisch sind vor allem zwei Hauptpunkte: die strenge

---

3) Vgl. Zeller, Theol. Jahrbb. 1856, S. 413 ff. Philosophie der Griechen III, 2, 311 ff. (3. Aufl.)

4) S. gegen Lucius auch meine Anzeige in der Theol. Literaturzeitung 1881, 492—496.

5) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen III, 2, 315 ff. (3. Aufl.)

Gesetzlichkeit und das ängstliche Reinheitsstreben. Mit ihrer Hochschätzung des großen Gesetzgebers Moses und der heiligen Schriften, mit ihrer strengen, ja rigoristischen Sabbathfeier stehen sie ganz auf dem Boden des Judentums. Wenn sie dabei einzelne Vorschriften des Gesetzes, wie namentlich die über die Tieropfer, nicht beobachteten, so kann dies seinen Grund haben entweder in einer Notlage, in der sie sich befanden, oder in allegorischer Deutung der betreffenden Gesetze. Jedenfalls steht es nicht im Widerspruch mit ihrer unbedingten Anerkennung der formalen Autorität des Gesetzes. Pharisäisch ist aber im wesentlichen auch ihr ängstliches Reinheitsstreben. Das Wertlegen auf die levitische Reinheit und auf die Bäder und Waschungen, durch welche dieselbe nach geschehener Verunreinigung wiederhergestellt wurde, ist ja gerade ein charakteristisches Merkmal | des Pharisäismus[6]. Namentlich das essenische Baden vor der Mahlzeit hat seine Analoga im pharisäischen Judentum und ist nur eine Steigerung der pharisäischen Sitte[7]. Das Baden nach Verrichtung der Notdurft wird wenigstens von den diensttuenden Priestern gefordert[8]. Wenn also die Essener dasselbe von allen ihren Mitgliedern fordern, so zeigen sie damit nur, daß sie eben den höchsten Grad der Reinheit nach jüdischen Begriffen bei sich verwirklichen wollen. Sehr lebhaft wird man an pharisäische Anschauungen auch erinnert durch die essenische Sitte, sich sogar nach Berührung mit einem Ordensmitgliede niedrigeren Grades (d. h. einem Novizen) zu baden, *Jos. B. J.* II, 8, 10 *init.*: *τοσοῦτον οἱ μεταγενέστεροι τῶν προγενεστέρων ἐλαττοῦνται, ὥστ' εἰ ψαύσειαν αὐτῶν, ἐκείνους ἀπολούεσθαι καθάπερ ἀλλο-*

---

6) *Tertullian. De baptismo c.* 15: *Ceterum Israël Judaeus quotidie lavat, quia quotidie inquinatur.* — Wenn bei *Epiphanius haer.* 17 die Hemerobaptisten (= *καθ' ἡμέραν βαπτιζόμενοι*) als jüdische Sekte erwähnt werden, so ist damit nur aus einer charakteristischen Eigentümlichkeit aller Juden ein besonderer Sektenname fabriziert.

7) *Ev. Marci* 7, 3—4: *οἱ γὰρ Φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι ἐὰν μὴ πυγμῇ νίψωνται τὰς χεῖρας οὐκ ἐσθίουσιν . . . καὶ ἀπ' ἀγορᾶς ἐὰν μὴ ῥαντίσωνται* (*al. βαπτίσωνται*) *οὐκ ἐσθίουσιν.* Vgl. auch *Matth.* 15, 2. *Luc.* 11, 38. — *Chagiga* II, 5: „Zum Genuß von Chullin (profaner Speise), Zehnt und Hebe muß man die Hände waschen (eigentlich: begießen); um Heiliges zu essen, sie erst untertauchen" (letztere Vorschrift gilt nur denjenigen, welche „heilige" d. h. von Opfern herrührende Speise genießen). Vgl. auch oben S. 565. — Das Baden (des ganzen Körpers) vor dem Essen ist als generelle Vorschrift in der rabbinischen Literatur nicht nachweisbar. Die Auslegung der neutestamentlichen Stellen ist streitig.

8) *Joma* III, 2. Vgl. überhaupt über die von den Priestern geforderte Reinheit oben S. 340.

φύλῳ συμφυρέντας, vgl. dazu oben S. 465—472, bes. die Stellen *Chagiga* II, 7 (S. 453, 472) und *Origenes, Comment. in Matth.* 23, 23 *sq.* (S. 467). Was für den Pharisäer der unreine Amhaarez ist, das ist für den Essener der noch nicht in die eigentliche Gemeinschaft aufgenommene Novize. Der Essenismus ist also zunächst nur der Pharisäismus im Superlativ. — Aus dem Bestreben, die hier geforderte Reinheit des Lebens vollkommen durchführen zu können, erklärt sich auch die essenische Separation, ihre Organisation zu engen geschlossenen Gemeinschaften. Wenn schon der Pharisäer den Verkehr mit dem unreinen Am-haarez nach Möglichkeit vermeidet, so sondert sich der Essener nun vollends ab von dem großen Haufen und bildet enggeschlossene Vereine, in welchen durch die Gleichheit der Gesinnung und des Strebens die Möglichkeit geboten wird, das Ideal eines vollkommen reinen Lebens zu verwirklichen. Die ge|meinsamen Mahlzeiten in diesen Vereinen, für welche die Speisen von den Priestern zubereitet werden, geben dem Essener eine Bürgschaft dafür, daß er nur koschere Kost zu genießen bekommt. Der enge brüderliche Verband führt dann zur Gütergemeinschaft. Die strengen Forderungen aber, welche an ein Ordensmitglied gestellt werden, machen es notwendig, daß man neue Mitglieder nur nach mehrjährigem strengem Noviziate in die Gemeinschaft aufnimmt. — Die Reinheit und Heiligkeit, welche die Essener zu verwirklichen streben, ist nun freilich doch eine andere, höhere und absonderlichere als die der Pharisäer. Aber fast alle Besonderheiten haben wenigstens ihre Anknüpfungspunkte im Pharisäismus. Die weiße Kleidung entspricht der Dienstkleidung der israelitischen Priester; beweist also wieder nur, daß die Essener den höchsten Grad jüdischer Reinheit und Heiligkeit darstellen wollen. Die Vorsicht bei Verrichtung der Notdurft findet durch *Deut.* 23, 13—15 und durch talmudische Parallelen ihre Erklärung[9]. Auch die Schamhaftigkeit beim Baden[10] und selbst die Sitte, nicht nach vorn oder nach rechts hin auszu-

9) Nach *Berachoth* 61b durfte man in Judäa die Notdurft nicht gegen Osten oder Westen (sondern nur gegen Süden oder Norden) verrichten, um sich nicht gegen den Tempel hin zu entblößen.

10) Nach *Mischna Berachoth* III, 5 muß ein Badender, wenn die Zeit des Schma-Betens kommt und er nicht mehr Zeit hat, heraufzusteigen und sich zu bedecken, sich wenigstens mit Wasser bedecken. *Bab. Berachoth* 24b wird gefordert, daß ein Nackter vor dem Schma-Beten den Tallith um den Hals oder um das Herz winde, daß die oberen Körperteile die Scham nicht sähen, s. Herzfeld III, 389. Vgl. auch Lucius S. 68.

speien, hat ihre Analogien im Talmud[11]. Die Verwerfung der Ehe ist freilich etwas dem genuinen Judentume Heterogenes[12]. Aber auch sie läßt sich von jüdischen Prämissen aus erklären. Da nämlich der eheliche Akt als solcher den Menschen verunreinigt und ein levitisches Reinigungsbad notwendig macht[13], so konnte das Bestreben, den höchstmöglichen Grad von Reinheit und Heiligkeit darzustellen, wohl zur völligen Verwerfung der Ehe | führen. Wie jedoch in allen diesen Punkten sich ein Hinausgehen über das gewöhnliche Judentum zeigt, so auch in dem starken puritanischen Zug, welcher die essenische Lebensweise charakterisiert. In manchen sozialen Sitten und Einrichtungen, welche die Kulturentwickelung mit sich gebracht hatte, sahen sie eine Verkehrung der ursprünglichen und einfachen, von der Natur selbst vorgeschriebenen Sitten-Ordnung. Sie glaubten darum die wahre Sittlichkeit darzustellen, indem sie zu der Einfachheit der Natur und der natürlichen Ordnungen zurückkehrten. Von hier aus wird ihre Verwerfung der Sklaverei, des Eides, des Salböles und überhaupt jedes Luxus zu erklären sein; einfach und bedürfnislos soll der Mensch leben, und dem Leibe immer nur so viel an Speise und Trank zuführen, als die Natur erfordert. Daß sie eigentliche Askese getrieben hätten durch Fasten und Kasteiungen, durch Entsagung des Fleisch- und Weingenusses, ist nicht nachweisbar. Nur ein Hinausgehen über das natürliche Bedürfnis verwarfen sie[14]. Mit diesem ethischen Radikalismus hängt wohl auch ihre Verwerfung des Handels zusammen: sie wollen einen kommunistischen Staat, in welchem jeder für die Gesamtheit arbeitet, aber keiner auf Kosten des andern sich bereichert.

---

11) Nach *jer. Berachoth* III, 5 war es verboten, beim Gebet nach vorn oder zur Rechten auszuspeien, s. Herzfeld III, 389. Noch heutzutage wird diese Sitte beobachtet.

12) Vgl. über das *debitum tori*: *Jebamoth* VI, 6: „Niemand soll sich der Fortpflanzung entziehen, es sei denn, daß er bereits Kinder habe, und zwar nach der Schule Schammais bereits zwei Söhne, nach der Schule Hillels mindestens einen Sohn und eine Tochter". — Ferner: *Kethuboth* V, 6—7. *Gittin* IV, 5. *Edujoth* I, 13. IV, 10.

13) *Joseph. Apion.* II, 24: *καὶ μετὰ τὴν νόμιμον συνουσίαν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἀπολούσασθαι κελεύει ὁ νόμος.* — Vgl. *Exod.* 19, 15. *Lev.* 15, 16—18. *Deut.* 23, 11—12.

14) Es fällt daher nicht ganz unter denselben Gesichtspunkt, wenn das pharisäische Judentum bei den strengeren Graden des Fastens den Gebrauch des Salböles verbietet (*Taanith* I, 6. *Joma* VIII, 1. Vgl. *Daniel* 10, 3. *Ev. Matth.* 6, 17). Dies soll eine wirkliche Entsagung sein.

Wenn schon mit den bisher geschilderten Zügen der Boden des vulgären Judentums verlassen ist, so geschieht dies noch mehr durch die höchst auffällige Tatsache der Verwerfung der Tieropfer. Daß der Gesichtspunkt, den Lucius zur Erklärung dieser Tatsache aufgestellt hat, nicht zum Ziele führt, ist schon oben bemerkt worden[15]. Der einzige Anknüpfungspunkt, der sich auf jüdischem Boden dafür finden läßt, scheint mir vielmehr die Polemik mancher Propheten gegen die Überschätzung der Opfer zu sein. Wie die Propheten betonen, daß Gott nicht an Opfern Gefallen habe, sondern an Reinheit der Gesinnung, so ist nach essenischer Anschauung nicht die Schlachtung von Tieren, sondern die Heiligung des eigenen Leibes der wahre Gottesdienst. Es liegt also auch hier wieder ein gewisser ethischer Radikalismus zugrunde. Aber freilich ist nun mit Verwerfung der Tieropfer ein völliger Bruch mit dem eigentlichen Judentum vollzogen, der dadurch nicht aufgehoben wird, daß die Essener an den Tempel zu Jerusalem doch Weihgeschenke sandten. — Noch viel fremdartiger nimmt sich aber auf jüdischem Boden ihr eigentümliches Verhalten gegenüber der Sonne aus. Ihre *εὐχὴ εἰς τὸν ἥλιον* kann unmöglich nur das jüdische Schma sein, das vor Aufgang der Sonne gebetet wurde[16], sondern sie haben sich beim Gebet deshalb nach der Sonne hin gewendet, weil sie in ihr die Repräsentation des göttlichen Lichtes sahen. Das beweist namentlich der Umstand, daß sie bei Verrichtung der Notdurft es sorgfältig vermieden, sich gegen die Sonne hin zu entblößen. Auch aus der Notiz des Epiphanius, daß die Überreste der Ossäer (die sicherlich mit den Essenern identisch sind) sich mit den Sampsäern, also den Sonnenverehrern, verschmolzen hätten, darf wohl geschlossen werden, daß es ihnen mit ihrer religiösen Wertschätzung der Sonne voller Ernst war[17]. Jedenfalls widerspricht schon die bloße Gebetsrichtung nach der Sonne hin der jüdischen Sitte und

---

15) Vgl. auch Theol. Literaturzeitung 1881, 494.

16) So die meisten jüdischen Gelehrten, auch *Derenbourg p.* 169 *not.* 3. — Vgl. über das Beten des Schma vor Aufgang der Sonne: *Berachoth* I, 2, und über das Schma überhaupt oben S. 537 f.

17) S. *Epiphan. haer.* 20, 3: *καὶ Ὀσσαίων τὸ λεῖμμα οὐκέτι ἰουδαΐζον, ἀλλὰ συναφθὲν Σαμψίταις τοῖς κατὰ διαδοχὴν ἐν τῷ πέραν τῆς νεκρᾶς θαλάσσης ὑπερκειμένοις.* Vgl. auch *Epiphan. haer.* 19, 2. 53, 1—2. *Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians etc.* 2. *ed. p.* 88. 374 *sq.* — Die Identität der Essener und Ossäer ist kaum zu bezweifeln, obwohl Epiphanius sie als zwei verschiedene Sekten behandelt, *haer.* 10 und 19 (*Lightfoot p.* 83). — Den Sektennamen der *Σαμψαῖοι* erklärt Epiphanius *haer.* 53, 2 richtig durch *Ἡλιακοί* (von שמש Sonne).

Anschauung. Diese fordert vielmehr die Wendung nach dem Tempel hin und verwirft die Richtung nach der Sonne ausdrücklich als etwas Heidnisches[18]. — Man wird sonach mehr und mehr zu der | Annahme gedrängt, daß auf die Bildung des Essenismus auch fremde Einflüsse eingewirkt haben. Vollends zweifellos wird dies, wenn der Bericht des Josephus über ihre Anthropologie auch nur der Hauptsache nach glaubwürdig ist. Denn wenn sie wirklich die Präexistenz der Seele gelehrt und den Leib nur als Gefängnis der Seele betrachtet haben, dann ist eben damit auch schon entschieden, daß sie von fremden Philosophemen beeinflußt sind. Die Frage nach dem Ursprung des Essenismus verwandelt sich sonach in die nach der Glaubwürdigkeit des Josephus. Diese ist nun freilich durchaus nicht unverdächtig; und wir sahen schon oben (S. 460f.), daß er auch die Lehre der Pharisäer griechisch gefärbt, ihre jüdische Doktrin in griechisches Gewand gekleidet hat. Aber eben dort fanden wir auch, daß doch alles, was er über sie sagt, im Wesen der Sache richtig ist, und nur die Form von außen entlehnt ist. Wenn nun von alledem, was er über die Anthropologie der Essener sagt, auch nur ein Wort wahr ist, so steht fest, daß ihre Lehre vom Menschen dualistisch, d. h. nicht-jüdisch war. Und es ist um so weniger Grund, dies zu bezweifeln, als sich von diesem Gesichtspunkte aus auch manche Einzelheiten, namentlich ihr den Pharisäismus noch überbietendes Reinheitsstreben, am einfachsten und natürlichsten erklären.

Aber an welche fremden Einflüsse haben wir nun zu

---

18) S. bes. *Ezechiel* 8, 16 ff. Dazu *Hieronymus* (*opp. ed. Vallarsi* V, 90): *praecipiente ipso Domino per Moysen, quod nequaquam in morem gentilium contra orientem Deum adorare deberent, sed in quacumque fuissent orbis parte .... adorarent contra templum.* — Nach *Sukka* V, 4 pflegten am Laubhüttenfest morgens, wenn der Hahn krähte, zwei Priester mit Trompeten zu blasen, und zwar zunächst an dem Tore, welches vom Männervorhof in den Weibervorhof führte, denn an dem östlichen Ausgangstore des Weibervorhofes; hierauf wendeten sie sich um nach Westen (also nach dem Tempel zu) und sagten (mit Bezug auf *Ezech.* 8, 16 ff.): „Unsere Väter, die an diesem Orte waren, wendeten ihren Rücken dem Tempel Gottes zu und ihr Gesicht dem Osten, und beteten nach Osten die Sonne an. Wir aber richten unsere Augen auf Gott". — Wenn es in der *Sapientia Salom.* 16, 28 heißt, man solle der Sonne zuvorkommen mit der Danksagung gegen Gott, und zu Gott beten *πρὸς ἀνατολὴν φωτός*, so ist *πρός* nicht örtlich, sondern zeitlich gemeint: „gegen Sonnenaufgang", wie *Luc.* 24, 29 *πρὸς ἑσπέραν*, vgl. Grimm, Exeget. Handbuch, zu *Sap. Sal.* 16, 28. — Auch das Material, welches Lucius (S. 61, 69 f., 125 Anm.) zur Erklärung der essenischen Sitte vom jüdischen Standpunkte aus beibringt, ist nicht beweisend. Sehr gut ist das Fremdartige derselben nachgewiesen bei Lightfoot S. 374—376, welcher vermutet, daß die Sampsäer selbst nichts anderes seien, als ein Ausläufer des Essenismus.

denken? Es sind nicht weniger als vier oder fünf verschiedene Faktoren in Vorschlag gebracht worden, der Buddhismus, der Parsismus, das syrische Heidentum, der Pythagoreismus und die griechische Philosophie überhaupt. Jeder dieser Faktoren kann in der Tat auf das geistige Leben in Palästina in den letzten Jahrhunderten vor Chr. eingewirkt haben; eben darum wird die Beantwortung der obigen Frage immer eine unsichere bleiben. Am fernsten scheint der Buddhismus zu liegen. Wenn man aber bedenkt, daß schon durch den Eroberungszug Alexanders des Großen die Kenntnis Indiens den westlichen Völkern erschlossen wurde, daß dann Megasthenes zur Zeit des Seleukus I. Nikator, also um 300 vor Chr., auf Grund seiner eigenen Beobachtungen während eines längeren Aufenthaltes in Indien eine eingehende Beschreibung des Landes und seiner Bewohner geliefert hat[19], und daß in der grie|chisch-römischen Zeit vom Roten Meere aus wahrscheinlich eine regelmäßige Handelsverbindung mit Indien bestand[20], wenn man ferner die zum Teil frappierenden Parallelen zwischen Buddhismus und Essenismus erwägt, so wird man wenigstens die Möglichkeit

19) Die umfangreichen Fragmente des Megasthenes s. bei *Müller, Fragm. hist. graec.* II, 397—439. Vgl. über ihn auch Paulys Real-Enz. IV, 1721. Nicolai, Griech. Literaturgesch. II, 170 f. Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit I, 547 ff. — Das Werk des Megasthenes scheint für lange Zeit die Hauptquelle über Indien geblieben zu sein. Doch hat Strabo in seiner ausführlichen Beschreibung Indiens (XV, 1, *p.* 685—720) auch mehrere Schriftsteller aus dem Gefolge Alexanders des Großen als Quelle benützt (Aristobulus, Nearchus, Onesikritus). Noch andere Ἰνδικά s. bei *Müller, Fragm. hist. graec.* IV, 688b unten; Nicolai, Griech. Literaturgesch. II, 170 f. — Daß gewisse Hauptpunkte in das allgemeine Bewußtsein übergingen, sieht man z. B. aus *Philo, Quod omnis probus liber* § 11, *Josephus, Bell. Jud.* VII, 8, 7 (*ed. Niese* VII, 351 *sqq.*). — Eine „Geschichte des griechischen Wissens von Indien" überhaupt gibt Lassen, Indische Alterthumskunde, Bd. II (2. Aufl. 1874) S. 626—751. Vgl. auch die sorgfältige Untersuchung bei *Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians etc. p.* 390—396, und die von ihm zitierten beiden Werke: *Reinaud, Relations politiques et commerciales de l'empire romain avec l'Asie centrale, Paris* 1863 und *Priaulx, The Indian Travels of Apollonius of Tyana and the Indian Embassies to Rome,* 1873. — Über die Griechen in Indien (z. T. auch über indische Einflüsse auf die Griechen): Weber, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1890, S. 901—933. *Sylvain Lévi, Le Buddhisme et les Grecs* (*Revue de l'histoire des religions* XXIII, 1891, *p.* 36—49).

20) Vgl. namentlich den oben S. 68 und 80 erwähnten *Periplus maris Erythraei* und die in der vorigen Anmerkung zitierte Literatur. — Zur Zeit des Augustus kamen auch politische Gesandtschaften aus Indien nach Rom (*Monumentum Ancyranum* V, 50—51 und dazu *Mommsen, Res gestae divi Augusti* 1883, *p.* 132 *sq.* *Strabo* XV, 1, 4 *p.* 686 und XV, 1, 73 *p.* 719. *Dio Cass.* LIV, 9. *Sueton. Aug.* 21. *Orosius* VI, 21, 19).

eines geschichtlichen Zusammenhanges nicht bestreiten können. Immerhin ist dieser Zusammenhang bei der in vorchristlicher Zeit doch noch spärlichen Verbindung Indiens mit dem Westen nicht wahrscheinlich[21]. Näher liegt es, an Parsismus oder Pythagoreismus zu denken; denn die Berührungen mit dem syrischen Heidentum sind doch nur sehr allgemeine und betreffen höchstens einzelne Punkte. Im Parsismus dagegen finden wir eine Reihe charakteristischer Eigentümlichkeiten der Essener: die Waschungen und die weiße Kleidung (für die Magier), die Verehrung der Sonne und die Verwerfung des eigentlichen Opferns der Tiere (d. h. der Darbringung des Fleisches an die Gottheit), namentlich auch die Engel|lehre und die Magie. Da nun ohnehin auch das vulgäre Judentum Einwirkungen des Parsismus zeigt (s. oben S. 413f.), so scheint die Annahme parsistischen Einflusses sehr naheliegend. Derselbe wäre im Essenismus nur etwas stärker, als im vulgären Judentum[22]. Allein andere Punkte sind doch wieder nicht parsistisch; so namentlich die Ehelosigkeit und die ganze Anthropologie[23]. Es dürfte daher nach wie vor die namentlich von Zeller eingehend begründete Hypothese, daß die Eigentümlichkeiten des Essenismus aus pythagoreischen Einwirkungen zu erklären sind, die meiste Wahrscheinlichkeit für sich haben. Der Pythagoreismus nämlich weist von allen bisher genannten Richtungen die meisten Parallelen mit dem Essenismus auf. Er teilt mit ihm das Streben nach körperlicher Reinheit und Heiligkeit: die Waschungen, die einfache, von allem Sinnengenuß sich frei haltende Lebensweise, die Hochschätzung (wenn auch nicht gerade Forderung) der Ehelosigkeit, die weiße Kleidung, die Verwerfung des Eides, nament-

21) S. dagegen: Zeller, Philosophie der Griechen III, 2, 323 ff. (3. Aufl.). Ders., Zeitschr. für wissensch. Theol. 1899, S. 209 ff. *Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians etc. p.* 390—396. — Auch auf anderen Gebieten sind die indischen Einwirkungen, die man in neuerer Zeit nachzuweisen versucht hat, fraglich, ja mehr als fraglich. Letzteres gilt namentlich von: Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre, Leipzig 1882 (dagegen: Theol. Literaturzeitung 1882, 415 ff.); ders., Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien, Leipzig 1884 (dagegen: Theol. Litztg. 1884, 185 ff.); auch von: van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen, 1904 (dagegen: Theol. Litztg. 1905, *col.* 65 ff.). — Über Pythagoras: Schroeder, Pythagoras und die Inder, Leipzig 1884 (dagegen: A. W. im Lit. Centralbl. 1884, Nr. 45). — Überhaupt: Hardy, Der Buddhismus, nach älteren Pali-Werken dargestellt, 1890.

22) S. Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1867, S. 99 ff. Ders., Ketzergeschichte des Urchristenthums S. 141 ff. Lightfoot S. 387 ff.

23) S. Zeller, Philosophie der Griechen III, 2, 320 ff. (3. Aufl.).

lich aber auch die Verwerfung der blutigen Opfer, die Anrufung der Sonne und die Ängstlichkeit, mit der man alles Unreine (wie die menschlichen Entleerungen) ihrem Anblicke entzog[24], endlich die dualistische Anschauung über das Verhältnis von Seele und Leib. Dies alles gehört zum Lebensideal und zur Lehre wie der Essener, so auch der Pythagoreer[25]. Wenn auf Grund dieser weitgehenden Übereinstimmung ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen beiden mindestens sehr wahrscheinlich ist, so erhalten dadurch auch jene Eigentümlichkeiten des Essenismus, die sich von der jüdischen Grundlage aus begreifen lassen, ein neues Licht. Sie sind doch nicht das Resultat einer spontanen Entwickelung, sondern einer Befruchtung des Judentums durch fremde Faktoren. Diese letzteren haben auf das Judentum eben deshalb eine Anziehungskraft ausgeübt, weil sich im Judentum eine Reihe wahlverwandter Anknüpfungspunkte für sie fand.

Historich ist eine solche Einwirkung des Pythagoreismus auf jüdische Kreise, die zur Bildung dieser Sonder-Richtung auf jüdischem Boden geführt hat, wohl erklärlich. Der Essenismus ist | frühestens um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. nachweisbar. Der Pythagoreismus aber ist, wenn auch nicht als geschlossene Philosophenschule, so doch als Lebensanschauung und Lebenspraxis weit älter. Da nun seit der Zeit Alexanders des Großen die griechische Bildung auch auf Palästina mächtig einwirken mußte — erst durch die makkabäische Bewegung ist sie zurückgedrängt worden —, so ist es nur natürlich, wenn wir in dem Kreise der Essener den tatsächlichen Beweis für diese Einwirkung des Griechentums finden. Der Essenismus wäre demnach eine Separation von dem Boden des eigentlichen Judentums, welche etwa im zweiten Jahrhundert vor Chr. unter griechischen Einflüssen sich vollzogen hat zum Zweck der Verwirklichung eines dem

24) Daß die Anbetung der Sonne zum Lebensideal der Pythagoreer gehörte, sehen wir namentlich aus des Philostratus Biographie des Apollonius von Tyana (vgl. Zeller, Philosophie der Griechen III, 2, S. 155, Anm. 1). Auch das Streben, alles Unreine ihrem Anblick zu entziehen, ist echt pythagoreisch. Vgl. Zeller, Theol. Jahrbb. 1856, S. 425. Mangold, Irrlehrer der Pastoralbriefe S. 52.

25) S. die Nachweise bei Zeller, Theol. Jahrbb. 1856, S. 401 ff. Philosophie der Griechen III, 2 S. 325 ff. (3. Aufl.). — Über die ältere pythagoreische Lehre überhaupt s. W. Bauer, Der ältere Pythagoreismus (Berner Studien zur Philosophie VIII) 1897. Rohde, Psyche 2. Aufl. II, 1898, S. 158—170. Zeller, Zeitschr. für wissensch. Theologie 1899, S. 213 ff.

Pythagoreismus verwandten Lebensideales, aber unter Festhaltung der jüdischen Grundlage[26].

Dieses Resultat mit Sicherheit hinzustellen, hindert uns nur eines: die rätselhafte Gestalt des Pythagoreismus selbst. Gerade jene Eigentümlichkeiten, welche der Pythagoreismus mit dem Essenismus gemein hat, sind selbst nicht echt griechisch, sondern höchst wahrscheinlich orientalischen Ursprungs. Sollte also das Zusammentreffen beider nicht doch daraus zu erklären sein, daß beide unabhängig von einander aus der gemeinsamen orientalischen Quelle geschöpft haben? Es würde dies wieder dahin führen, den Essenismus vorwiegend aus parsistischen Einwirkungen abzuleiten. Die Möglichkeit, daß es sich so verhalte, wird nicht geleugnet werden können. Möglicherweise aber hat beides stattgefunden: parsistische und pythagoreische Einwirkung zugleich. Die kulturgeschichtlichen Strömungen durchkreuzen sich auf dem Boden Vorder-Asiens in so bunter und mannigfaltiger Weise, daß es unmöglich ist, derartige Fragen mit Sicherheit zu beantworten. Ein Doppeltes aber darf doch als Resultat unserer Untersuchung festgehalten werden: 1) daß der Essenismus zunächst und vorwiegend ein jüdisches Gebilde ist, und 2) daß er in seinen nichtjüdischen Zügen sich am meisten mit der pythagoreischen Richtung der Griechen berührt.

---

26) Die Frage, ob die Therapeuten Vorläufer der Essener seien oder umgekehrt (die von Zeller früher im ersteren, später im letzteren Sinne beantwortet wurde), kann hier unerörtert bleiben, da die einzige Schrift, welche uns von den Therapeuten Kunde gibt, nämlich *Philo*, *De vita contemplativa* (*Mangey* II, 471—486), höchst wahrscheinlich unecht ist und, wenn dies der Fall ist, die „Therapeuten“ schon deshalb eine spätere Erscheinung sein müssen. Vgl. unten § 34, I.